شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2262-2

90000 >

9 782745 122629

http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن من إكرام الله عز وجل عليَّ أن قمت بتصحيح هذا الكتاب وبإخراجه بحلة قشيبة تسهل مقاصد الكتاب على طالبه، فالله أسأل أن يوفقني وجميع المسلمين لخدمة كتابه والعمل به وبسنة نبيه عليه الصلاة والسلام.

ترجمة المؤلف:

هو الإمام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الإيجي، عالم بالنحو والفقه والمعاني والبيان والعلوم العقلية.

ولد سنة ثمان وسبعمائة هجرية بأيج من نواحي شيراز، وبدأ بأخذ العلم عن مشايخ عصره، ولازم زين الدين تلميذ الإمام البيضاوي، وكان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول ومشاركاً في سائر الفنون، وتوفي مسجوناً بقلعة قرب أيج سنة ست وخمسين وسبعمائة هجري، حيث جرت له محنة مع صاحب كرمان فسجنه بالقلعة وتوفي فيها.

قال عنه الإمام الأسنوي: كان إماماً في علوم متعددة، محققاً مدققاً ذا تصانيف مشهورة، منها: شرح مختصر ابن الحاجب، والمواقف والجواهر وغيرها في علم

الكلام، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وكان صاحب ثروة وجود وإكرام للوافدين عليه، وتولى قضاء القضاة بمملكة أبي سعيد فحمدت سيرته.

وقال السبكي: كان إماماً في المعقولات عارفاً بالأصلين والمعاني والبيان والنحو مشاركاً في الفقه، له في علم الكلام كتاب المواقف وغيره.

وقال التفتازاني: في الثناء عليه أيضاً. لم يبق لنا سوى اقتناء آثاره والكشف عن خبيئات أسراره، بل الاحتناء من بحار ثماره والاستضاءة بأنواره.

التعريف بالكتاب:

هو في علم الكلام، ألفه لغياث الدين وزير خدا بنده وهو كتاب جليل القدر، رفيع الشأن، اعتنى به الفضلاء فشرحه السيد الشريف الجرجاني ومحمد بن يوسف الكرماني، وسيف الدين الأبهري وغيرهم، وعليه حواشٍ كثيرة.

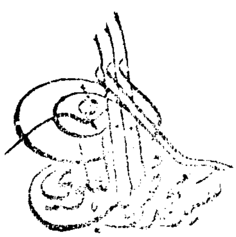
نذكر منهم المولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري علق عليه حاشية لطيفة ذكر أنه استعار من المولى خواجه زادة كتاب شرح المواقف وحواشيه وكانت مملوءة بأبكار أفكاره فجزأه وفرقه بين طلبته فكتبوا النسخة كلها، ثم أرسلها له وضمها إلى حواشيه. كذا ذكر عرب زاده في هوامش الشقائق، وعلق المولى علي بن أمر الله المعروف بابن الحائي على هذه الحاشية بتمامها تعليقة. والمولى مصطفى بن يوسف له تعليقة قال: إن كلامي على شرح المواقف أخذه المولى حسن الجلبي وأدرجه في حاشيته. وإن لي مسودة على التلويح. فبلغ فيها إلى أثناء مباحث الوجود فمات فبقيت مسودة، ثم أخرجها إلى البياض المولى بهاء الدين. وعلى شرحه حاشية لعبد الحكيم السيالكوتي اللاهوري. وعلى شرح المواقف حاشية للسيد المحقق ميرزاجان الشيرازي وهي إلى تمام الموقف الثاني في **الأمور العامة**.

واختصر الجلبي المواقف وسماه الجواهر [جواهر الكلام] شرحه شمس الدين

محمد الفناري شرحاً مفيداً، كما ذكره حفيده الحسن الفناري في حاشية شرح المواقف.

والمولى علاء الدين علي الطوسي: له تعليقة على شرح المواقف ذكر فيها أنه علقها في أيام السلطان بايزيد في إحدى المدارس الثمان، وسماء بتاريخه «تكملات أدب». والمولى إسماعيل المعروف بقره كمال مشتمل على تصرفات (أبحاث) كثيرة. وكتب المولى قاسم الكرمياني على الإلهيات، أورد فيها لطائف وتحقيقات يتعجب منها النظارة. وكتب المولى فتح الله الشرواني على إلهيات شرح المواقف للسيد حاشية مقبولة. والمولى محي الدين محمد بن الخطيب كتب بأوائله. والشيخ غرس الدين (أحمد) بن إبراهيم كتب على فلكياته.

وهذه حواشٍ لا بد منها لكل من له طلب. بالإضافة إلى حواشٍ كثيرة على شرح المواقف ذلك الكتاب رفيع الشأن.



مصادر الترجمة:

- شذرات الذهب: لابن العماد الحنبلي (٦ / ١٧٤).
- البدر الطالع: للإمام الشوكاني (١ / ٣٢٦).
- هدية العارفين: للإمام البغدادي (١ / ٥٢٧).
- كشف الظنون: للعلامة كاتب الجلَبي (٢ / ١٨٩١).

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال، وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال، تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه، تحيرت العقول

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك، ويكافئ مزيد كرمك، وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها وما لم أعلم، وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم، وعلى كل حال وأصلي على محمد سيد البشر صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازي عناءه وتجازي غناءه، وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً، (**وبعد**): فهذه فوائد بل فرائد علقتها على شرح المواقف لسيد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب، عبد الله الملقب باللبيب، مذكرة للأحباب وتحفة للأصحاب، وعدة ليوم الحساب، وأنا الفقير المتمسك بالحبل المتين، عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين.

قوله: (سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التنزيه والتبعيد من السوء، أي: أسبح سبحاناً حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرّح به الشيخ الرضي، وأقيم المصدر مقامه، وأضيف إلى المفعول وحذفه واجب قياساً فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما في أنبت الله نباتاً، ويجوز أن يكون مصدر سبح في الأرض والماء إذا ذهب فيهما وأبعد أي أبعد من السوء إبعاداً، أو من إدراك العقول وإحاطته، وقيل: معناه السرعة والخفة في الطاعة، ولا يجوز أن يكون من سبح كمنع أو سبح تسبيحاً بمعنى قال: سبحان الله للزوم الدور. والتقدس التطهر من قدس في الأرض إذا ذهب، لأن المتطهر عن الشيء متبعد عنه، والتفعل للمبالغة والسبحات بضم السين والباء: الأنوار جمع سبحة، والجمال الحسن في الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل كأمير وغراب وزمان. وفي الاصطلاح: الصفات الثبوتية وإضافة السبحات إليه إما لامية أو إضافة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تولهت الأفهام في كبرياء ذاته، وتحيرت الأوهام في عظمة صفاته، وتهللت على وجنات الكائنات آثار إحسانه، وتلألأت في صفات الموجودات أنوار سلطانه، سبحان من أوضح بالحجج البالغة محجة الجنة، وأسس مبادئ الدين على الكتاب والسنة، ثم الصلاة على سيد الرسل، وموضح السُبل، المبعوث إلى الأسود والأحمر، والشفيع المشفع يوم المحشر، أبي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة، المشهور خبره في الأمم السالفة،

والأفهام في كبرياء ذاته، وتولهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته، يا من دل على ذاته بذاته، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، صل على نبيك المصطفى، ورسولك المجتبى، محمد المبعوث بالهدى، إلى كافة الورى، وعلى آله البررة الأتقياء، وأصحابه الخيرة الأصفياء، ما تعاقبت الظلم والضياء، **(وبعد)** فإن أنفع المطالب حالاً ومآلاً، وأرفع المآرب منقبة وكمالاً، وأكمل المناصب مرتبة وجلالاً، وأفضل الرغائب أبهةً وجمالاً، هو المعارف الدينية، والمعالم اليقينية؛ إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى، والكرامة الكبرى، في الآخرة والأولى وعلم الكلام، في عقائد

المشبه به إلى المشبه أي الصفات الثبوتية التي هي كالأنوار في الظهور والبهاء، والسمة أثر الكيّ وسمه يسمه وسماً وسمة، والحدوث الوجود بعد العدم، والزوال العدم بعد الوجود، والتنزه التباعد، والسرادقات جمع سرادق: وهو الذي يمد فوق صحن الدار يقال له: سرا برده، والجلال مصدر جل الشيء عظم، وفي الاصطلاح الصفات السلبية لأنها موجبة لعظمة ذاته تعالى، وتعاليه عن المماثلة والإدراك والإضافة كما في سبحات جماله. والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية أن كل واحدة منهما موجبةٌ للاحتجاب، وعطف تنزهت على تقدست للاتحاد في المعنى والاختلاف في المتعلق. تلألأت أي لمعت وصفحة كل شيء جانبه وصفحات الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكمالات، والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلطنة، وفي الاصطلاح: الصفات الفعلية أي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية من الإيجاد والإعدام والتغيير من حال إلى حال وفيه إشارة إلى أن الماهيات غير مجعولة، ولم يعطف هذه الصلة على ما قبله للإشارة إلى استقلاله في استيجاب التسبيح دفعاً لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها بالشرور، والتهلل التلألؤ، والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات: وجنة ووجنة واجنة وإجنة والملكوت كرهبوت، وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له باعتبار التعبير وزيادة الإحسان فإن آثار صفاته الفعلية من حيث إنها موجبة للتغير، مظهر لعزته وسلطنته ومن حيث إنها نعم موجبة لكمال الموجودات

الذي نسخت بشريعته الشرائع والملل، وتبدلت ببعثته الدول والنحل، وعلى آله وأصحابه بدور معالم الإيمان، وشموس عوالم العرفان، ما وقب ليل وغسق، ولاح نجم وخفق **(وبعد)** فاعلموا معاشر طلاب اليقين، سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين، أن أصحاب العقل متطابقون، وأرباب النقل متوافقون، على أن أفضل الرغائب أُبهةً وجمالاً، وأرفع المآرب منقبةً وكمالاً، العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو أنفس الأشياء، وحياة القلب الذي هو رئيس الأعضاء، وأشرف العلوم وأنفعها، وأكمل المعارف وأرفعها، هي العلوم الشرعية، والمعارف الدينية؛ إذ بها ينتظم صلاح العباد، ويغتنم الفلاح في المعاد، وعلم الكلام من بينها أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً، ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق، والحبر المدقق، جامع

الإسلام، من بينها أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً، فإنه مأخذها وأساسها، وإليه يستند اقتناصها واقتباسها، بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها، ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة، وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة، كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها، ومن شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها، ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلاها، ومن شواهده النقلية على أفيدها وأجداها، وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار، وزبدة نهاية العقول والأنظار، ومحصل ما لخصه لسان التحقيق، وملخص ما

إحسان منه تعالى، فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبدل الاشتمال، ولم يورد الفاء لتخييل العدول إلى أقوى الدليلين، فيعلم بالتفكر أنه مترتب على الصلاة السابقة، وأنها سبب للتحير والتوله، ويقال: حار يحار حيرة وحيراً وحيراناً وتحير واستحار نظر إلى الشيء فعشي ولم يهتد إليه سبيلاً وذات مؤنث ذو أصله ذوات بدليل ذواتا أفنان حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوَو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه في الوقف هاء، ثم استعمل بمعنى نفس الشيء وصارت التاء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب إليه بالتاء، فيقال: الصفات الذاتية، ويكتب طويلاً كتاء أخت، والتوله الحيرة والخوف، والذهن بالكسر الفهم والعقل، والبيداء الفلاة ثم إن ذاته تعالى لما تميز تميزاً تاماً بإجراء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله: يا من دل أي كل أحد حذف المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته أي وجوده، واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات المنبثة في الآفاق والأنفس قال اللّه تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣]، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته إذ لو تعددت الآلهة لتطاردت أو تواردت. قال اللّه تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللّه لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، صل بإبقاء شريعته وإعلاء ذكره في الدنيا، ورفعه في المقام المحمود والشفاعة الكبرى في الآخرة، والإضافة في نبيك ورسولك لتعظيم المضاف، الظُلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظُلماء بمعنى الظلمة، والقياس سكون اللام كحمر وحمراء، والضياء جمع ضوء وأصله ضواء نحو صوت وصيات المأرُبة مثلثة الراء الحاجة المنقبة المفخرة

المعقول والمنقول، قرة عين البتول، السيد الشريف، عامله اللّه بلطفه اللطيف، كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون، وأذعن لعلو مرتبته المعاندون، وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج الأنظار، واحتوى على خلاصة أبكار الأفكار، وإني كنت حركت الهمة إلى استقصاء فوائده، فلقي الرغبة في أن أوفي كيلي من فوائده، متوقعاً لاستثبات حقائقه أفاويق المجهود، متخطياً في درك دقائقه كل حد من الحد معهود، حائماً حول حماه من قطريها، إلى أن فزت من مأدبته بقرطيها، ولقد طال ما جال في صدري أن أكتب عليه حواشي تذلل صعابه، وتكشف عن وجوه فرائده نقابه، أنقد فيه نتائج الأفكار، وأوضح خزائن الأسرار، عطفاً مني على أهل الطلب، ومن له في تحقيق الحق أرب، إذ كان همم أكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدائعه،

حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة، وإشاراتٍ شائقة موجزة، فصار بذلك في الاشتهار، كالشمس في رابعة النهار، واستمال إليه بصائر أولي الأبصار، من أذكياء الأمصار والأقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلاً، واستهيموا برموز إشاراته اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلاً، فاجتمع إليّ نفر من أجلة الأحباب، المتطلعين إلى سرائر الكتاب، واقترحوا عليّ أن أكشف لهم عن مخدراته الأستار، وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار، ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها، متبخترات بمحاسن فطرتها، فأسعفتهم إلى ذلك متمسكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق، وشرحته بحمد اللّه سبحانه شرحاً يذلل من شوارده صعابها، ويميط عن خرائده نقابها، يهتدي به السادي إلى لب الألباب، ويطلع به الناشئ على العجب العجاب، وضمنته جميع ما يحتاج إليه، من بيان ما فيه وما له وما عليه، مراعياً في ذلك شريطة الإنصاف، مجانباً عن طريقة الاعتساف، ولما تيسر

المنصب، المرجع الرغبة المرغوبة الأبهة كسكرة العظمة والبهجة والكبر والنخوة، المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفاناً إذا علمه، وكذلك المعالم فالعطف باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة إلى دين محمد المصطفى صلى اللّه عليه وسلم، واليقينية المنسوبة إلى اليقين وهو إزالة الشك أعلاها شأناً لأشرفية موضوعه وغايته، وأقواها برهاناً لكونه براهينه الحجج العقلية المؤيدة بالنقلية، وأوثقها بنياناً لأن مباديها إما بينة بنفسها أو مسائل منه، وأوضحها تبياناً لأن المطلوب فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فإنه مأخذها، وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية إليه لأنه ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها. كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر، والكاف الجارة لتشبيه مضمون الجملة بالجملة، ولا متعلق له كما في الرضي، والتنقيح التهذيب وهو في المعاني والتحرير في الألفاظ على خلاصة أبكار الأفكار أشار إلى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرائق المعجب فعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه. استهتروا: أولعوا واستهيموا أي جعلوا هائمين من رجل هائم وهيوم متحير المتطلعين إلى سرائر الكتاب أي المريدين للاطلاع عليها، أو

واستكشاف كنه ودائعه، معتصمين في كشف أسراره بالحواشي والأطراف، قانعين من بحار لآليه بالأصداف، وكان يعوقني عن ذلك توزع البال، وتشتت الحال، بسبب ما أعانيه من محن الزمان، وأعاينه من طوارق الحدثان، ثم ما أرى عليه طباع أكثر الإخوان من الميل إلى اللد والعناد، والانحراف عن منهج الرشاد.

يفشون بينهم المودة والصفا وقلوبهم محشوة بعقارب

ولما تواتر علي التماس طلاب الكمال، بلسان الحال والمقال، رأيت الإقدام عليه أحرى، وشرعت فيه بعد أن قدمت رِجلاً وأخرت أخرى، لعلمي بأني لست من فرسان هذا الميدان،

لي إتمامه، وختم بالخير اختتامه، خبرته بالدعاء لمن أيده اللّه بالسلطنة العظمى، والخلافة الكبرى، وزاده بسطة في الفضل والندى، وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى، وأمده بمعقبات من السموات العلى، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى، وذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين، ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين، ويجعل له لسان صدق في الآخرين، ويرفع مكانه يوم الدين، في أعلى عليين، وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم، والخاقان الأعلم الأكرم، مالك رقاب الأمم، من طوائف العرب والعجم، المختص من لدن حكيم عليم، بفضل جسيم، وخلق عظيم، ولطف عميم، شمل الورى ألطافه، وعمهم إعطافه، وصانهم أكنافه، من كل ما لا يرتضى، مكارمه لا تحصى، ومآثره لا تستقصى:

مُول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الإدراك

الواقفين على سرائرها بالإجمال متعطشين إلى ما يفيد برد خواطرهم بالتفصيل، الاقتراح السؤال من غير روية ليجتلوها أي ينظروا إلى تلك الأسرار، مجلوة من اجتليت العروس إذا نظرت إليها مجلوة أي مكشوفة وفي بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها للرجال، والتبختر مشية حسنة فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته إذا قضيتها له فالتعدية بإلى لتضمين معنى القصد إشارة إلى أن الإسعاف كان قولياً قاصداً للفعلى، شرحته أي شرعت في شرحه لقوله: ولما تيسر لي إتمامه، الشوارد جمع شاردة من شرد شروداً إذا نفر فإذا كان الشرح مذللاً لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الأولى. الإماطة الإزالة. الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة، السادي من سدا يسدو سدواً مد اليد إلى الشيء والناشئ من نشيت الخبر إذا تخبرت ونظرت من أين جاء، والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها ما جاوز العجب، تحبير الخط والشعر وغيرهما تحسينه. الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة الندى الجود والتشييد الإحكام من شاد الحائط يشيده طلاه بالشيد وهو ما طلي به حائط من جص ونحوه. المعقبات ملائكة الليل والنهار لأنهم يتعاقبون وإنما أنث لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة، الدابر آخر كل شيء، والغيظ غضب كامن للعاجز، اللسان جارحة الكلام وقد يكنى بها عن الكلمة وهو المراد هنا. عليين جمع عليّ مكان في السماء السابعة تصعد إليه أرواح المؤمنين، مالك رقاب الأمم منع الشريعة من إطلاق هذا الاسم على المخلوق،

واعترافي بقصور النظر وعدم الإتقان، فجاء بحمد اللّه في زمان يسير كما استحسنه الأحباء، وارتضاه الأولياء، مشتملاً على حقائق ما مستها يد الأفكار، محتوياً على دقائق ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار، وسيحمد السابح في لججه والسانح في حججه، ما أودعته من فرائد الفوائد، ومهدت فيه من موائد العوائد، والحمد للّه الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا اللّه،

الـدرّ والـدري خـافا جـوده فتحصنا في البحر والأفـلاك

من التجأ إلى جنابه يجد له مكاناً علياً، ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيراً ولا ولياً، إذا هم بمنقبة أمضى، وإذا عن له مكرمة أسرع إليها ومضى:

عزماتـه مثـل السيوف صـوارما لو لم يكن للصارمات فلـول

ناشر العدل والإحسان على الأنام، وباسط الأمن والأمان في الأيام، هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها، فعادت رياض العلوم إلى روائها مخضرة الأطراف، وآضت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والأكناف، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق، ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق، السلطان المؤيد المنصور المظفر، غياث الحق والدولة والدين بير محمد إسكندر، خلد الله ملكه وسلطانه، وأفاض على العالمين بره وإحسانه:

وهـذا دعـا لا يـرد لأنــه صلاح لأصناف البرية شامل

وها أنا أفيض في المقصود، متوكلاً على الصمد المعبود، فأقول: قال المصنف:

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعايةً لبراعة الاستهلال، **فبسمل أولاً تيمناً**، ثم قال: **(الحمد لله العلي شانه)** أمره وحاله في ذاته، وصفاته

والمكارم جمع مكرُمة بضم الراء فعل الكرم ضد اللؤم، والمآثر جمع مأثرة وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن، المدى الغاية، الصوارم جمع صارمة من صرمت الشيء قطعته، الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف، الرباع جمع ربع وهو الدار بعينها يقال: روى وروى ورواء كغنى وإلى وسماء كثير مرو، والبهاء الحسن.

والمأمول من الأذكياء المتحلين بحلي الإنصاف، المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف، إذا عثروا على شيء زلت فيه القدم، أو طغى به القلم، أن يستحضروا أن لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة.

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرءَ نبلاً أن تعد معائبه

على أني أقول:

إن الناس غطوني تغطيت عنهم وإن بحثوا عني ففيهم مباحث

والمسؤول من جناب ذي الجلال، الفياض لأرفع النوال، أن ينفع به المخلصين، ويجعله ذخراً ليوم الدين، وهو حسبي ونعم الوكيل والله أعلم.

وأفعاله فإنه تعالى جامع لجهات علو الشأن، لا يتطرق إلى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته، واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والأنفس، تجتليها بصائر أولي الأبصار، وتشاهد بها أسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الإظهار (القوي سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه إذ لا يستعصي على إرادته شيء من الأشياء، **ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء** (الكامل حوله) قوته المحمولة للممكنات من حال إلى حال إيجاداً وإفناءاً، إعادةً

قوله: (فبسمل أولاً تميناً) فإن قلت: ليس للبسملة مدخل في الإشارة المذكورة، لأن البسملة مما يطرد في أول كل كتاب من كل فن، فلا تحصل بها الإشارة، إلى المقاصد الآتية، فلا وجه للفاء. قلت: تضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام إنما يستحسن ويعتد به، ويعد تفوقاً في ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم اللّه، فكأنه قال: أراد التضمين المذكور، فبسمل أولاً تيمناً ليعتد بذلك التضمن، فالفاء حينئذ أصاب موقعه، على أنها قد تجيء لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب، وله أمثلة كثيرة في القرآن المجيد، والظاهر أن البسملة متأخرة زماناً عن التضمين الذي أريد به سببه أعني الإرادة، وقد يتوهم أنه أراد بالتضمين المذكور الإيراد في ضمن الخطبة أي أثنائها، فللبسملة مدخلٌ في ذلك حينئذ إذ لو لم يبسمل أولاً لكانت الإشارة في أول الخطبة لا في أثنائها، وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لأن قوله العلي شانه الخ سواء اعتبر بدلاً عن لفظة اللّه، أو نعتاً له من متمماتها، ولا يخفى ما فيه من التعسف، نعم يمكن أن يقال: على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شيء آخر سوى الإشارة المذكورة، فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمين وإن لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء إذا حملت على مجرد الترتيب أيضاً، ولو بالنسبة إلى نفس التضمين لأن مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الإجمال.

قوله: (ثم قال: الحمد للّه) إن قلت: ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لا زماناً ولا رتبةً كما هو الظاهر، فما وجه ثم؟ قلت: بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل، قد ذكرنا في حواشي المطول أن المحققين من النحاة نصوا على أن دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد.

قوله: (إلى سرادقات قدسه) أراد بالقدس التنزه عن النقص، وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجهات علو الشأن، ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله، واندفاع ما قيل: الأنسب بالسياق أن يقول: إلى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل.

قوله: (ولا يجري في ملكوته إلاّ ما يشاء) لما كان المتبادر من قوله: لا يستعصي على

وإبداءً (الشامل طوله) فضله ونواله فإن رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله، ثم إنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذي خلق سبع سموات) هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسياً وعرشاً (ومن الأرض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الأثر من أن الأرض أيضاً سبع طبقات، وفي كل طبقة منها مخلوقات، وما يعلم جنود ربك إلا هو وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة، وأخرى بطبقات العناصر الأربعة **حيث عدت سبعاً** (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الأمر) أي حكمه أو تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة إلى الأرض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله (وكرم بني آدم) **نوع الإنسان على غيره** (بالعقل الغريزي) أي بالقوة المستعدة لإدراك

قوله: (**نوع الإنسان**) فسر بني آدم بنوع الإنسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة إلى تقدير الصلة لأن التكريم معناه التعظيم، وذا لا يحتاج إلى الصلة كما وقع في التنزيل، ولقد كرمنا بني آدم ولا حاجة إلى حمله على معنى التفضيل كما في قوله تعالى: ﴿هذا الذي كرمت عليَّ﴾ [الإسراء:٦٢]، حتى لا يتم بدون تقدير الصلة، ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن، لأنهم لكونهم مكلفين شركاء للإنسان في التكريم المذكور، ولذا قالوا: أسباب العلم للخلق أي الملك والجن والإنس ثلاثة.

إرادته شيء أن كل ما أراده الله فهو واقع، فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلا ما أراده، وكان هذا أيضاً من جملة جهات قوة السلطنة أورد قوله: ولا يجري في ملكوته إلاّ ما يشاء، إفادةً للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن، وأما تخصيص الملكوت بالذكر فإن حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فإن الملكوت مبالغة في الملك كما أن الرهبوت مبالغة في الرهبة، فالأمر ظاهر وإن حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء، كما قال الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، أي استولى والأول أقرب لأن الخصوم أعني المعتزلة، إنما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل.

قوله: (**حيث عدت سبعاً**) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للأرض، ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والأرض، ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي تقرب المركز وفي طبقات العناصر وأعدادها أقول أُخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب، وبعضها مذكور في الكتب الأُخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع، واعلم أن التأويل بطبقات العناصر يستدعي أن يحمل الأرض في الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى.

قوله: (**نوع الإنسان على غيره**) فسر بني آدم بنوع الإنسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم، وأراد بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً.

المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلاً هيولانياً (والعلم الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب **المسمى عقلاً بالملكة** (وأهلهم) جعلهم أهلاً، وفي نسخة الأصل، وأهله بتأويل الإنسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقي أولاً من الضروريات إلى مشاهدة النظريات، ويسمى عقلاً مستفاداً، ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى **حتى تحصل له ملكة استحضارها** متى أريد بلا تجشم كسب جديد، ويسمى عقلاً بالفعل وهو وإنْ كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلةٌ إليه **متقدمةٌ عليه في البقاء**، وقد يقال: العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد مقولاتها بأسرها دفعة واحدة، فلا يغيب عنها شيء منها أصلاً، **وهذا هو الغاية القصوى** في الارتقاء في

قوله: (المسمى عقلاً بالملكة) فإن قلت: لا شك أن بين المرتبة الأولى التي هي الاستعداد المحض، وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة أخرى، هي العلم بالجزئيات المحسوسة فَلمَ لم يتعرضوا إليها، قلت: لأنها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة.

قوله: (حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين: وعندي أنه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية، وإلا لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الأربعة فإنه إذا أحضرت المعقولات مرة مثلاً، وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم، فهذه المرتبة لو لم تعد عقلاً بالفعل، ولم يتحقق الإنحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني.

قوله: (متقدمة عليه في البقاء) ولأن في كلٍ منهما جهة تقدم على الآخر، وتعارض الجهتين أشار إليهما معاً بقوله والارتقاء في مدارج الكمال.

قوله: (وهذا هو الغاية القصوى) فإن قلت: قد صرحوا بأنه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان إحداهما مرتبة عين اليقين، وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض إياها كما هي، والثانية مرتبة حق اليقين، وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاتها ذاته تلاقياً روحانياً، وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين إن مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين، ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الإضاءة بمثابة عين اليقين، وتأثير النار فيما تصل إليه بمحو هويته حتى يصير ناراً صرفاً بمثابة حق اليقين، فما معنى قوله: وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية، لا يقال: الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتـ

الكمالات العلمية، **ومستقره الدار الآخرة**، وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) **عطف على كرم مع ما عطف عليه**،

قوله: (عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني أنه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه، لأن الأمر بالتفكر مترتب على التكريم المقيد بالأهلية، لا على التكريم فقط، إذ لا تكليف للصبي، ولم يجعله معطوفاً على أهله إبقاء لثم على معناها الأصلي؛ إذ ليس تعلق الأمر بالتفكر متأخراً بمهلة عن الأهلية المذكورة، فإن مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعري، ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب، إذ لا وجه لتخصيص، قوله: أمرهم بذلك.

قوله: (وكلمة ثم على معناها) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناءً على مذهب الأشاعرة.

العمل وآثاره، لأنا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت: أراد بالمستفاد الذي حكموا بأن ما بعده بمرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني، إذ لا نسلم أن مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بأنه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني، وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبةً أعلى من أن تكون جميعُ النظريات على ما هي عليه مشاهدةً بالفعل على سبيل الاجتماع، سواء قيل: هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدهما، أو أنها عين إحداهما وأعلوية المرتبتين الأُخريين منهما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي، بل باعتبار اشتمالهما عليهما وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال.

قوله: (ومستقره الدار الآخرة) قيل: عليه الظاهر أن المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير، المعقولات التي كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله: مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع، حيث قال: التي أدركها ولا يخفى على ذي مسكة أنه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة، فيشاهدها في الدار الدنيا أوله زيادة تعلق، وعدم تجرد فلا يصح قوله: ومستقره الدار الآخرة وأجيب بأن المراد جميع النظريات، وقوله: معقولاتها من حيث إنه يتمكن من تعقل جميع النظريات، وقوله: في الحواشي التي أدركها محمول على إدراكٍ إما بمباديها أو لنفسها، من حيث إن إدراك المبادي إدراك للمطالب بالقوة، وأنت خبير بأن اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل، لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة إليها مما لا يكاد يصح، اللّهم إلا أن يحمل الإدراك على المجاز أعني استعداده فحينئذ لا يحتاج إلى توسط المبادي في البين كما لا يخفى.

قوله: (وكلمة ثم على معناها الأصلي) قيل عليه: يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكر عن حصول المراتب الأربع، وليس كذلك ورد بأن اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين، وعن التأهيل للمرتبتين الأخريين، لا عن حصولهما بالفعل، ولا محذور فيه وقد يجاب بأن لا محذور في الأول أيضاً، على تقدير تسليم اللزوم، إذ المذهب الحق عند أهل السنة أن الصبي العاقل ليس

وكلمة **ثم على معناها الأصلي** الذي هو المهلة، **والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل** بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها (والتدبر لمصنوعاته) وأطوارِها، وفي قوله: (ليؤديهم) أي: التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيلٍ لما أجمله من مباحث الإلهيات والاستدلالِ عليها بالممكنات، في قوله العلي شأنه وما يعقبه (إلى العلم بوجود صانع)، لأن المخلوقاتِ حادثةٌ ولا بد للحادث من صانع (قديم) لا أولَ لوجوده إذ لو كان أيضاً حادثاً، لاحتاَج إلى صانع آخر، فتسلسل أو دار (قيومٌ) قائمٌ بنفسه مقيمٌ لغيره، **فإن ذلك لازمٌ لكونه صانعاً حقيقياً** (حكيمٌ) لظهور إتقانه في آثاره الصادرة عنه. (واحدٌ) في صفات الألوهية لا شريك له فيها، وإلا لاختل النظام المشاهد في العالم. (أحدٌ) في حد ذاته لا تركيب فيه، وإلا لكان ممكناً وحادثاً (فردٌ) لا شفَع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيرَه. (صمدٌ) سيدٌ يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً، أي قصده. (منزهٌ عن الأشباه) المشاركة له في صفاته، (والأمثال) الموافقة إياه في حقيقة ذاته (متصفٌ بصفات الجلال) أي العظمة، يقال: جلّ فلانٌ إذا عظم قدره، وجلال اللّه عظمته (مبرأٌ عن شوائب النقص جامعٌ لجهات الكمال) أي في الذات والصفات والأفعال: (غنيٌ) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج إلى شيءٍ من الأشياء) فيما ذكرناه. (عالمٌ بجميع المعلومات) لما سيأتي من أن المقتضي لعلمه خصوصية ذاته، والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات، ولا شك أن نسبة ذاته إلى جميعها على السواء، فوجب عموم علمه إياها، (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء)، أي لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل، هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه؟ (قادرٌ على

....

بمكلف، بل إنما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الأخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر.

قوله: (والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل) فإن قلت: الشارح قد فسر بني آدم بنوع الإنسان، وآدم منهم، وليس مأموراً على ألسنة الرسل إذ الظاهر أن المراد رسل البشر، فكيف يستقيم ما ذكره؟ قلت: المراد أنه تعالى أمر النوع على ألسنة الرسلُ لا كل فرد فرد، وإلا لم يستقم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً.

قوله: (فإن ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً) أراد بالصانع الحقيقي صانعاً ليس بمصنوع لغيره، وهو القديم الواجب، فاندفع ما قيل: بل لكونه قديماً غير محتاج إلى صانع آخر، كيف وكونه قديماً غير محتاجٍ إلى صانع آخر؟ إنما يستلزم القيام بنفسه لا الإقامة لغيره بالفعل، إلا أن يريد لكونه صانعاً قديماً.

جميع الممكنات) لأن مقتضى القدرة ذاته، ومصحح المقدورية هو الإمكان المشترك بينها، فوجب شمول قدرته إياها (على سبيل الاختراع والإنشاء) أي بلا احتذاء مثال، يقال: اخترعه أي ابتدعه، وأصل الخرع هو: الشق وأنشأ يفعل كذا أي ابتدأ يفعل كذا. (مريدٌ لجميع الكائنات) خيرها وشرها لأن وقوع ما لا يريده بل يكرهه، كما زعمت المعتزلة **يستلزم عجزه** المنافي للألوهية. (تفرد بمتقنات الأفعال) بالأفعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال. (وأحاسن الأسماء) **وإنما اختار صيغة الفعل، أعني تفرد على متفرد تنبيهاً على أنه استئنافٌ** يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات، فإن الإتقان المشير إليه قوله تعالى: ﴿صنعَ اللّه الذي أتقن كلَ شيء﴾ [النمل: ٨٨] يدل على علمه وقدرته وإرادته، كما أن أسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص. **(أزلي)** هو أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزليةٌ وليست بقديمة، وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم **ليقارنه لفظ (أبديٌ)** فإنهما يذكران غالباً معاً **(توحد بالقدم والبقاء)** ربط بالأزلي على طريق

قوله: (وإنما اختار إلى قوله: على أنه استئناف) أي كان مقتضى الظاهر متفردٌ عدل عنه إلى صيغة الفعل إشارة إلى انقطاعه عما تقدم، وانه جملة مستانفة لا محل لها من الإعراب، وقعت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلاً على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة، فهو استئناف نحوي كقوله: توحد بالقدم والبقاء، والحمل على الاستئناف البياني وهم لا مناسبة له بالمقام.

قوله: (يستلزم عجزه) قيل: لا عجزَ إذ هو قادر على القهر والمنع وإرخاء العنان ليبلوهم أيهم أحسن عملاً، ورد بأن فيه نوع عجزٍ أيضاً وفيه تأمل.

قوله: (تنبيهاً على أنه استئناف إلخ) ولو قيل: متفردٌ لم يكن تنبيهاً على تلك الدلالة أصلا، وإن وجد نفس الدلالة لأن التنبيه إنما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استئنافاً، فإنه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ مما تقدم، كانه قيل: لمَ قلت أن ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات؟ هكذا ينبغي أن يحقق معنى الكلام.

قوله: (أزلي) ذُكرَ في الصحاح أن الأزَل بالتحريك القدم، يقال: هو أزليٌّ ثم قال: ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا بالاختصار، فقالوا: يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف، فقالوا: أزلي، كما يقال في الرمح المنسوب إلى ذي يزن: أزني، وقيل: الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل، وهو الضيق والأبد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الأبود والبعود.

قوله: (ليقارنه لفظ أبدي) فإن للقديم معنى آخر، كما في قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾ [يسن: ٣٩] ذكر الأزلي قرينةً للمراد ودفعاً لتوهم البعيد.

الاستئناف بصيغة الفعل، توحده بالقدم، وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة، **لأنها ليست مغايرةً له**، وربط بالأبدي توحده بالبقاء، فإنه الباقي بذاته وما سواه إنما هو باق به وبإرادته، (وقضى) أي حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود، فهو أخص من العدم مطلقاً (له الملك) توطئةٌ لما يذكره من صفاته الفعلية، وما يتعلق بها، وإنما ذكرها بصيغ الأفعال **لمناسبتها إياها** (يحيي ويبيد) من الإبادة بمعنى الإهلاك (ويُبدئ ويُعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الأفعال، كما يزعمه أهل الاعتزال **إذ لا حاكم فوقه** يُوجبه عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وكون العقل حاكماً باطل كما ستعرفه (له الخلق والأمر) له الإيجاد والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لا مانعَ لمشيئته ولا رادَّ لحكمه (**لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل**) لأن

قوله: (توحد بالقدم إلخ) لم يتعرض هاهنا لنكتة الاستئناف لظهورها، وهي الاعتناء بشأن مضمونه، رداً على الفرق المثبتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجرمانيين وغيرهما.

قوله: (لأنها ليست الخ) يعني أن المراد بتوحده بالقدم، والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما، والصفاتُ ليست مغايرةً له بقرينة قوله: وقضى على ما عداه، ولو قال: لأنها ليست ما عداه لكان أظهر، ولم يحتج إلى حمل الغير على المعنى الاصطلاحي، فإن معنى ما عداه ما تجاوزه وانفك عنه في الوجود.

قوله: (لأنها ليست مغايرةً له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الأغْيار، كما لا يخفى على المنصف، فاندفع ما قيل: عدم الغيرية لا يقتضي العينية التي يقتضيها التوحد، نعم يندفع بما ذكره السؤال على قوله: وحكم على ما عداه بالعدم والفناء، إلا أن يقال: المتبادر من التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، وقد يقال: هذا واردٌ على متعارف العرب حيث يقولون: ما رأيت إلاّ زيداً، ويريدون مع صفاته، والأقرب أن يحمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء، فلا نقض بالصفات، وإن قيل بالتغاير بينها وبين الذات.

قوله: (لمناسبتها إياها) لأن صيغ الأفعال تدل على التجدد، كما أن الصفات الأفعال متجددة.

قوله: (إذ لا حاكم فوقه) وكون العقلِ حاكماً باطل، يعني أن الوجوب عليه إما بوجود من يوجبه عليه، ولا يخفى بطلانه، أو بحكم العقل بالوجوب عليه بأن يدرك في بعض الأفعال أو التروك قبحاً ذاتياً، يحيل لأجله الإتيان به، ويوجب عليه تعالى الإتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة، وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من أن الحسن والقبح شرعيان، وقد يقال: العقل وإن لم يكن حاكماً بالحسن والقبح لكن يجوز أن يكون مدركاً إذ وجوب بعض الأشياء علته، يكون مقتضى أسمائه الكمالية الأزلية اللازمة فتأمل.

قوله: (بالأغراض والعلل) الظاهر أن المراد بالعلل العللُ الغائيةُ وأنه لا فرق بينها وبين

ثبوتَ الغرض للفاعلِ من فعله يستلزم استكماله بغيره، وثبوته علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته، وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى، لأنها مشتملةٌ على حكمٍ ومصالحَ لا تحصى، إلا أنها ليست عللاً لأفعاله، ولا أغراضاً له منها (قدَّر الأرزاق والآجال في الأزل) أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر، والرزق عندنا ما ينتفع به **حلالاً كان أو حراماً**، والأجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر، وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت، وقوله: (ثم إنه بعث إليهم الأنبياء والرسل) إشارةٌ إلى مباحث النبوات، **وكلمة ثم للتراخي في الرتبة، فإن البعثة مشتملةٌ على** أحكامٍ كثيرةٍ أشار إليها هاهنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق، ولا يجوز حملها

قوله: (وكلمة ثم إلخ) يعني أن قوله: بعث، عطف على قوله أمرهم، والبعثة وإن كانت متقدمة على الأمر المذكور لما مر من أنه على السنة الرسل، لكنها متأخرةٌ عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها، لأن الأمر فرع البعثة، بل لأنها مشتملةٌ على أحكام كثيرة أشار إليها المصنف رحمه اللّه هاهنا بقوله: سوى الأمر بالتفكر فإنه ذكره سابقاً ولا شك أن تلك الأحكام متأخرةٌ عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية، لأنه أولُ الواجبات على ما سيجيء، ولأنه باعتبار غايته إشارةٌ إلى مباحث الإلهيات، والبعثة المذكورة هاهنا إشارةٌ إلى مباحث النبوات، وما قيل: من أن ما ذكر هاهنا مشتملٌ على الأمر بالتفكرِ، حيث قال: ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناؤه عن قوله: أشار إليها فوهمٌ، لأن المذكور هاهنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه، بأن قوله: سوى الأمر الخ متعلق بقوله: مشتملة على أحكام، والمعنى أن البعثة مشتملة على أحكام كثيرة

الأغراض، وإن كان بينها وبين الغاية فرقُ مشهور، وقد يفرق بينهما بأن الغرضَ هو الفائدة الموجودة العائدة إلى الفاعل، والغاية أعم، وتعليل الشارح كلا النفيين بعلةٍ أخرى، يشير إلى هذا وقد يبنى كلامه على أن المراد بالعلل العللُ الفاعليةُ فحاصل الكلام أن الأفعال التي هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى في نفس الأمر، كما عند المعتزلة في الأفعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الأفعال، لأنه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الأفعال إلى غيره، ولك أن تبني الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتأمل.

قوله: (يستلزم نقصانه في فاعليته) لأن العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضاً، وإلا لم يكن ما فرضت غائية غائية، ولا شك أنه نقصان في الفاعلية، والمذهب الحق أن اللّه تعالى كاف بماله من الإرادة في الأفعال كلها.

قوله: (حلالاً كان أو حراماً) فإن قلت: لو كان الحرام رزقاً لكان منفقُ مغصوبه ممدوحاً لقوله تعالى في مقام المدح: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣]، والتالي باطل، قلت: الملازمة ممنوعةٌ لأن مِن للتبعيض، فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب.

قوله: (فإن البعثة مشتملةٌ إلخ) إشارةٌ إلى وجه التراخي في الرتبة وحاصله أن البعثة مشتملةٌ

علي المهلة بناءً على أن ذلك الأمر يُعرف بالعقل، فإنه باطلٌ عند المصنف، **والرسول نبيٌ معه كتاب، والنبي غيرِ الرسول من لا كتاب معه**، بل أمر بمتابعة شرع من قبله، كيوشع عليه السلام مثلاً، (مصدقاً لهم) للأنبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فإن ما يصدق اللّه به أنبياءَه في دعوى النبوة، يسمى معجزةً لإعجازه الناس عن الإتيان بمثله، **وآيةً أيضاً لكونه علامةً دالةً** على تصديقه إياهم، والباهرة

وراء الأمر بالتفكر فيكون الأمر جزءاً من البعثة، والجزء مقدم على الكل رتبة سهو، لأن كلمةَ سوى للاستثناء لا للإدخال، وتعقيد لأن الظاهر حينئذ أن يقال: من جملتها الأمر بالتفكر، واستدراك إذ لا حاجة إلى قوله: أشار إليها.

قوله: (والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ، وهو موافق لما وقع في شرح العقائد النسفية، من أنه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع، وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد، من أن الرسول قد يخص بأن له شريعة وكتاب، وهذه العبارة ظاهرة في أنه يشترط فيه كلاهما، وحينئذ يرد الاعتراض المشهور، كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب، ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما، ويكون مآله إلى من يكون معه كتاب أوشرع، فلا يرد الاعتراض المذكور، لكن يرد النقض بإسماعيل عليه السلام، فإنه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة، وقد يقال: إن مآل التعريفين واحدٌ لأن من له كتاب فله شرعٌ وليس بشيءٍ لأن الكتاب لا يجب أن يكون ناسخاً، لأن داودَ عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية، على ما قالوا.

على أحكام كثيرةٍ من جملتها الأمر بالتفكر فيكون الأمر بالتفكر جزءاً من البعثة، بل جزءاً من جزئها، والجزء مقدم بالذات على الكل، فقوله: سوى الأمر بالتفكر صفةٌ لقوله: أحكامٌ كثيرةٌ، وليس المراد أن المصنف أشار إلى ما سوى الأمر بالتفكر من الأحكام لأنه أشار إليه أيضاً بقوله: ويأمروهم بمعرفته إذ لا طريق مقدورٌ بمعرفة الكسبيات بالنسبة إلى عامة الخلق سوى الاستدلال.

قوله: (والرسول نبيٌ معه كتاب) تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول، لكن فيه اعتراضٌ مشهورٌ وهو أن الرواية أن الكتب مائةُ وأربعة، والرسلُ أكثر من ثلثمائة، وقد يؤول بأن مرادَه بمن له كتابٌ أن يكون مأموراً بالدعوة إلى كتابٍ سواءٌ نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر، والأقرب ما قيل: أن الرسول هو الذي أنزل عليه الكتاب، أو أمر بحكم لم يكن قبله، وإن لم ينزل عليه كتاب، والنبي أعم، وقيل: الرسول من أنزلَ عليه جبرائيلُ وأمره بالتبليغ، والنبيُ غيرُ الرسولِ من سمع صوتاً أو قيل له في المنام: إنك نبيٌ فبلغ النبوة وأعطي المعجزة.

قوله: (والنبي غير الرسول من لا كتاب معه)، إنما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور، لأن النبي الرسول معلومٌ، والمحتاج إلى البيان هو النبي غير الرسول، وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق، فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبياً، نعم يلزم أن يكون من يحكم من الأنبياء بدون كتابٍ ولا متابعةٍ من قبله خارجاً عن النبي والرسول معاً، اللهم إلا أن يبين أن لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد.

الغالبة من بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (إلى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء، وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) بإثبات الكمالات الوصفية الذاتية (**وتمجيده) بإثبات الكمالات الفعلية**، تكميلاً للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية (ويبلغوا أحكامه) المتعلقة بأفعالهم (إليهم) تكميلاً لهم في قوتهم العملية (مبشرينَ ومنذرينَ بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم، (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة، وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارُهم بالكلية. قال اللّه تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على اللّه حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، وأما من نشأ على شاهق جبلٍ، ولم تبلغْه دعوة نبي أصلاً، فإنه **معذورٌ عند الأشاعرة** في ترك الأعمال والإيمان أيضاً (ثم ختمهم بأجلهم قدراً) مرتبةً وشرفاً (وأتمهم بدراً) شرعاً يهتدي به في ظلمات الهوى، (وأشرفهم نسباً) فإن اللّه اصطفاه من أشرف القبائل، **كما نطق به الحديث المشهور** (وأزكاهم مغرساً) مكانُ غرسٍ (وأطيبهم منبتاً) موضعُ نباتٍ (وأكرمهُم محتداً) مكان إقامة من

قوله: (وآية أيضاً لكونه علامةً دالةً إلخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناءً على أن الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك، فيحصل التغاير المصحح للعطف، وهذا معنى ما يقال: نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات.

قوله: (ليدعوهم إلخ) قدم الدعوة إلى التنزيه والتوحيد عن الأمر بمعرفة الوجود، مع أن معرفة الوجود سابقة عليه، كما دل عليه ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظراً إلى أن الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل، والبعثة أكثرها إنما تكون للدعوة إلى التوحيد والتنزيه، فهي بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على المنصف.

قوله: (وتمجيده بإثبات الكمالات الفعلية) خص التمجيد بإثبات الكمالات الفعلية، لأنه مأخوذٌ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والأفعال، ويقال: مجدت الناقة أي علفتها ففيه أيضاً ملاحظة الإعطاء والفعل وخص التعظيم بإثبات الكمالات الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم، وحملاً على الإفادة ثم إنه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه، وأجمل فيما يتعلق بالقوة العملية أعني الأحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها.

قوله: (معذور عند الأشاعرة) خلافاً للمعتزلة في الإيمان والأعمال التي للعقل استقلال في إدراك حسنها وقبحها.

قوله: (كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام: «إن اللّه اصطفى من ولد

حتد بالمكان يحتد إذا أقام به، **والمراد بهذه الثلاثة مكة شرّفها اللّه** فإن الأماكن لها مدخل في زكاء الأخلاق، وطهارتها وطيب الأوصاف ووسامتها، وحسن الأفعال وكرامتها، وهي أزكى البلاد عن المشركين الذين هم نجسٌ قد طردوا عنها بقوله تعالى: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ [التوبة: ٢٨]، وأطيبُها وأحبُها إلى رسول اللّه ﷺ، لقوله عليه السلام «ما أطيَبكِ من بلد وأحَبكِ إليّ وأكرمها عند اللّه» لقوله عليه السلام: «إنك لخير أرضٍ وأحب أرضِ اللّه إلى اللّه» (وأقومهم ديناً وأعدلهم ملةً) الدين والملة يتحدان الذات، ويختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث أنها يجتمع عليها **تسمى ملة**، وإنما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشافة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة، وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد، وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب، الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات، ومباضعة الحيض، وتعين العفو في القصاص إلى غير ذلك (وأوسطهم أمةً) الأوسط كالوسط بمعنى الأفضل ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، **(وأسدهم) أصوبُهم (قبلةً)** فإن الكعبةَ أولُ بيتٍ وضع للناس

إبراهيم إسماعيل واصطفى من ولد إسماعيل بني كنانة واصطفى قريشاً من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم» فإن قلت: الحديث المشهور إنما يدل على شرف قبيلته من القبائل الإبراهيمية فقط، والمدعى كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الإطلاق، قلت: بني الأمرُ على اشتهار أشرفية القبائل الإبراهيمية من غيرها، نعم يرد أن الحديث لا يدل على أنه عليه السلام أشرف من إبراهيم نفسه عليه السلام، مع أنه جزءٌ من المدعى، ويمكن أن يقال: الكلام في شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نَسباً لأنه ابن الشريف، والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من إسماعيل وإسحاق عليهما السلام، لأن ابن الشريفين ليس كابن أحد ذينك الشريفين في شرف النسب فتأمل.

قوله: (والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها اللّه تعالى) لم يحمل الأخير على المدينة لأن مكة التي حتد بها إسماعيل عليه السلام أشرف من المدينة، وأكرم عند الجمهور ثم المراد من الإقامة بطريق الولادة فلا نقض بإسماعيل عليه السلام وسنبينه على توجيه آخر.

قوله: (تسمى ملة) الظاهر أنه من مللت الثوب بمعنى خطته، وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التي فيها معنى الجمع أيضاً فالمشهور أنها الإملال كذا يفهم من الصحاح.

قوله: (وأسدهم أصوبهم قبلةً) الوجه في أنه عليه السلام أصوبُ قبلةً بالنسبة إلى إبراهيم:

مباركاً وأسد ما استقبل إليه (وأشدّهم عصمةً) فإن الأنبياءَ معصومون، وكان عليه الصلاة والسلام أشدّهم وأقواهم في العصمة، لأن اللّه تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره إلا بخير، (وأكثرهم حكمةً) علمية، وعمليةً كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزّهم نصرة) فإنه خُص بالرعب مسيرة شهر، قال تعالى: ﴿وينصرك اللّه نصراً عزيزاً﴾ [الفتح: ٣]، بالغاً في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث إلى الأسود والأحمر) إلى العرب والعجم، وقيل: إلى الإنس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة، يقال شفّعته أي قبلت شفاعَته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشِر ويحشُر (حبيب اللّه) ﴿قل إن كنتم تحبون اللّه فاتبعوني يحببكم اللّه﴾ [آل عمران: ٣١]، (أبي القاسم محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم) كني عليه السلام بأبي القاسم إما لأن القاسم أكبرُ أولاده وإما لأنه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم، وذكر الأبِ حينئذ **مبالغة في مباشرة القسمة** **(وأنزل معه)** عطف على ختمهم، وأشار إلى أظهر معجزاته الدالة على نبوته، فإنه الباقي على وجه كل

أن إبراهيمَ عليه السلام وإن كانت قبلته أيضاً الكعبة، إلا أنه لم يشرع له التوجه إليها للصلاة في غير المسجد، وشُرع لرسولنا عليه السلام مطلقاً، فكان استقباله صواباً في غير المسجد، فصح أنه أسد من إبراهيم أيضاً قبلةً على أن التمييز بمعنى الفاعل تقديره، وقبلته أسد من سائر القبليات، وكذا الكلام في سائره.

قوله: (إلى العرب والعجم) وقيل: الإنس والجن وجه المناسبة في الأول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم، وفي الثاني أن الإنس مخلوقٌ من التراب، والجن من النار.

قوله: (بكسر الشين) هكذا صحح الجوهري، والعلامة لكن قانونَ اللغةِ يجوِّز فتح الشين أيضاً بمجيء الضم في عين مضارعه كالكسر.

قوله: (قل إن كنتم تحبون اللّه) الآية، وجه الدلالة على أنه عليه السلام حبيب اللّه، أن التابعَ من حيث هو تابع إذا كان محبوباً للّه فلا شك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له، فثبوتُ المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة.

قوله: (ابن هاشم) ذكر نسبةُ عليه السلام إلى هاشم لأنه أصلُ أشرف القبائل الإبراهيمية الشريفة.

قوله: (مبالغةٌ في مباشرة القسمة) فاسم الفاعل إما بمعنى المصدر، أو بجعل القسمة قاسماً مبالغة كقولهم شعر شاعر، وداهية دهياء.

قوله: (وانزل معه) اختار معه على علية إشارة إلى أن القرآن أولُ المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك.

زمان، **والدائر على كل لسان بكل مكان** (كتاباً عربياً مبيناً) أي ظاهراً إعجازُه أو مظهراً للأحكام، من أبان بمعنى ظهر أو أظهر (فأكمل لعباده دينَهم وأتم عليهم نعمتَه ورضي لهم الإسلام ديناً) مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿ اليومَ أكملت لكم دينكم ﴾ [المائدة: ٣] الآية، (كتاباً) بدل من كتاباً عربياً (كريماً) مرضياً جامعاً لمنافع لا تُستقصى (وقرآناً مقروءاً (قديماً) لأن كلامَه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذا غاياتٍ) هي أواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظاً في القلوب) ويروى في الصدور (مقروءاً بالألسن مكتوباً في المصاحف) **وصف القرآن بالقدم**، ثم صرح بما يدل على أنه هذه العبارات المنظومة، كما هو مذهب السلف حيث قالوا: إن الحفظَ والقراءةَ والكتابةَ حادثةٌ لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديمٌ، وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء، والوقوف مما يدل على الحدوث فباطلٌ، لأن **ذلك لقصور في آلات القراءة**، وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة، فقد قيل: إنه غلط من الناقل **منشؤه اشتراك لفظ المعنى** بين ما يقابل اللفظ، وبين ما يقوم بغيره. وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد إن شاء اللّه تعالى (لا

قوله: (والدائر على كل لسان بكل مكان) يعني ألسنة المسلمين، وأمكنتهم فإن البعثة لما كانت عامةً إلى الأسود والأحمر كان القرآن دائراً بين كلهم حقيقة، أو حكماً بخلاف التوراة مثلاً فإنها ليست دائرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكماً، وكذا الكلام في قوله: بكل مكان.

قوله: (وصف القرآن بالقدم إلخ) قيل: هذا صلح عن تراضي الخصمين، فإن المصنف في بحث الكلام سيختار أن الألفاظ حادثةٌ، والقديم معناها وأنت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ما أشعر به كلامه هاهنا من أنه يوافق السلف، وعليه نص في شرح المختصر وأما ما ذكره في الإلهيات من أن القديم هو المعنى، وأما العبارات فحادثة وراء المعترض، فليس المراد منه إلا نقل مذهب القوم.

قوله: (لقصور في آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج إلى التأويل، وقد يقال: ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث، لأن القديم ربما لا يكون زمانياً وضعياً كالحروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه، وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع، إلا أن في إدراك مثل هذا الترتيب في الألفاظ بدون النقوش نوع غموض.

قوله: (منشؤه اشتراك لفظ المعنى إلخ) يريد أن الشيخ قال: إن القديم هو معنى قائم

يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد إليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات إلا أنه خص هاتين الجهتين، لأن من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قُدامه أو من خلفه، (ولا يتطرق إليه نسخ) أي لا ينتهي حكمه بعدَ زمانه عليه السلام، وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه إلى يوم القيامة، (ولا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماتُه عن مواضعها، كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلاً إعرابَه أو تشديدَه **كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم** في الإنجيل، من قوله: ولد اللّه عيسى من جارية عذراء، أي جعله متولداً منها وإنما لم يتطرق إلى القرآن تحريفٌ أصلاً لقوله تعالى: ﴿**وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: ٩]، (ولما توفاه) إشارة إلى مباحث الإمامة **فإنها وإن كانت من فروع الدين** إلا أنها ألحقت بأصوله دفعاً لخرافات أهل البدع

بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ أعني الكلام النفسي، وتوهم لذلك أن العبارات حادثةٌ عند الشيخ فنقل كما فهم، لا أن الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم أن الحق أن القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام، أو باللّه تعالى خاصة، للقطع بأن كل ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام، ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلاً له لا عينه، ضرورةَ أن الأعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال، بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين، وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد، فمراد من ادعى قدم الألفاظ أنه لم يوجد زمان لم تتحقق معه هذه الألفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلاً، وإلا فالألفاظ القائمة بنا من حيث إنها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل، والقول بأن القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت إليه فتأمل.

قوله: (**كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم في الإنجيل**) فإن قيل: الإنجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت: يحتمل أن يكون لفظ ولد، مشتركاً بين العربية والسريانية، وأن يكون ما ذكر نقلاً بالمعنى بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الإنجيل لا يفرق بينهما إلا بوجود علامة خارجة في أحدهما وعدمها في الآخر، كما في العربي، وقد يقال: التحريف بعد نقلهم الإنجيل إلى العربي وفيه بعد.

قوله: (**لقوله تعالى: وإنا له لحافظون**) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على أن لا تحريف فيها نفسها، ففيه شائبة مصادرة ويمكن أن يقال: انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام، الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو إظهار المعجزة على يده، والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه، ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً، وهو ظاهر، نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها.

والأهواء، وصوناً للأئمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقاد فيهم، (وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم) يعني أبا بكر رضي اللّه عنه إذ قد نزل فيه، ﴿وسيجنبها الأتقى﴾ [الليل: ١٧]، وقد علم أن أكرمهم عند اللّه أتقاهم وأشار إلى أن انعقاد إمامته كان بالبيعة والإجماع (أحقهم بخلافته وأولاهم) فإنه عليه السلام جعله خليفةً له في إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) أحكمها (ومهد) بسطها، ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة، **معللين بأن صلاته عليه السلام** كانت سكناً لهم دون صلاته، (ورفعْ مبانيه وشيد) يقال: شيد البناء طوّله (وأقام الأوَد ورتق الفتق) الأوَد الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال: لمّ اللّه شعثه أي أصلح وجمع ما تفرق من أموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الأيِّد بأمر دينهم ودنياهم) الإيد بوزن السيد هو القوي (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لأولاهم وأخراهم) وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذاب في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب (وكسروا أعناق الأكاسرة) جمع كسرى بفتح

قوله: (وإن كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الإمام منصوباً من عند اللّه تعالى فلا يكون نصبُ الأئمة من الصفات الفعلية، وقد يجعل من أصول الدين باعتبار أن انتفاء وجوب نصب الإمام على اللّه من أحكامه تعالى، كما سنشير إليه فيما ينقل عن الأرموي من أن موضوع الكلام هو ذات اللّه تعالى، وأنت خبير بأن نصب الإمام واجب على الأمة سمعاً عند أهل الحق فمباحث الإمامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فمندرج في مسألة أن اللّه تعالى لا يجب عليه شيء فليتأمل.

قوله: (بخرافات أهل البدع) الخرافة: كل حديث لا أصل له وأصله أن رجلاً اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما رأي فكذبوه، وقالوا: حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له.

قوله: (معللين بأن صلاته عليه السلام) أي دعاء النبي عليه السلام لأصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم على ما هو المسنون، وقد قال اللّه تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [التوبة: ١٠٣]، أي يسكنون إليها وتطمئن قلوبهم بأن اللّه تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم.

الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى أضاءت بدينه الآفاق وأشرقت) الآفاق بذلك (كل الإشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم، والاعتقادات الحقة (ومحاسن الأفعال) المرضية (ومكارم الأخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية إلى أعمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل إلى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهي التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي سلوك ما لا يوصل إلى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافئ) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل، وإفنائه (وتضاهي) تشابه (حسن غنائه) نفعه، وكفايته في إظهار الحق وإعلائه (ما طلع نجم وهوى، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدي بهم في مسالك الأفكار، ومنازل الأعمال (وعلى جميع أصحابه ممن هاجر إليه) من أوطانه (أو نصر وآوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله وأصحابه (تسليماً كثيراً، وبعد) شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فإن كمال كل نوع) يعني أن كماله بعد تحصله وتكمله نوعاً بمنوعه المسمى كمالاً أول على الإطلاق إنما هو (بحصول صفاته الخاصة به، وصدور آثاره المقصودة منه) **ويسمى هذا الكمال** كمالاً **ثانياً** وأشار إلى أنه قسمان: أحدهُما: صفات تخصه

قوله: (ويسمى كمالاً ثانياً) قيل: حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني، ليحتاج إلى تقييد النوع المذكور بقوله: بعد تحصيله وتكمله إلخ لا يحتاج إليه، بل لا طائل تحته لأن تمثيل الكمال المقصود بالنسبة إلى الإنسان بالقوة النطقية، وما يتبعها من العقل مناد بأعلى صوته، على أن المراد بالكمال مطلق الأمور المختصة سواء كان أولاً أو ثانياً، وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فإنها تكون خارجةً، وقد غفل عن اصطلاحهم أن الذاتيات تسمى الصفات النفسية، وأقول: أصل هذا مأخوذ من كلام الأبهري حيث حمل قولُه بحصول صفاتها على الكمالات الأولى المنوعة، وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية، ووجه إطلاق الصفة على الذاتيات بأن أجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها، أو يتعسّر فأخذوا الأثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع، وسموه فصلاً والأثر العام القريب الذي يستتبع سائر الآثار العامة له، وسموه جنساً تسهيلاً للطالب، وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفةً له. قال: وهذا هو السبب في إطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات، وأنت خبير بأن ما ذكره إنما يستقيم في الأجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات، وأما الأجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية، ولا يتعسر الاطلاع عليها، نعم قد يحمل الصورة المنوعة في بعض الأنواع كالإنسان على ما عرف، حتى قيل: إن النفس الناطقة ليست صورةً منوعةً له لأنها مجردةٌ فكيف تكون صورة منوعة

قائمةٌ به غير صادرةٍ عنه، كالعلم للإنسان مثلاً. والثاني آثارٌ صادرةٌ عنه مقصودة منه بخصوصه، فتختص به أيضاً كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور، أعني الكمال الثاني (ونقصانه بفضل بعض أفراده) أي أفراد ذلك النوع (بعضاً إلى أن يعد أحدهم بألف):

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت إلى المجد حتى عد ألفٌ بواحد

(بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضاً):

الناس أرضٌ بكل أرضٍ وأنت من فوقهم سماءٌ

وأما تفاضل الأنواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها، وآثارها المقصودة منها، كما أشار إليه بقوله (والإنسان مشاركٌ لسائر الأجسام في الحصول **في الحيز**) **في المكان** (والفضاء) **الخالي عن المتحيز** (وللنباتات في الاغتذاء والنشوء والنماء، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالإرادة وإحساسه) وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره. ليست كمالاً له من حيث إنه إنسان، بل إنما هي كمالات للجسم مطلقاً **أو للجسم النامي** أو للحيوان (وإنما يتميز) الإنسان عن هذه الأمور المشاركة إياه فيما ذكر (بما أعطي من القوة النطقية) التي هي كماله

للمادي؟ بل له صورة منوعة جسمية مجهولة، ولخفائها نزلوا النفسَ المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الإنسانية بحسب الظاهر منزلتها، إلا أن هذا لا يصح على إطلاقه في جميع الأنواع فلا يلائم هذا المقام لأن الكلامَ هاهنا بالنظر إلى كل نوعٍ على الإطلاق على أن فيما ذكره الأبهري لزوم عدم التعرض للقسم الأول من الكمال الثاني، وأقرب منه تعميم الصفات إياها وأيضاً الكمال الأول المنوع في نفس الأمر فلا يحسن إطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور، ثم إن قوله: وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأبى عن حمل الصفات على الكمالات الأولى، إذ الكمال الأول لا يتفاوت في أشخاص النوع، وجعل الإشارة إلى ما سواه تعسف ظاهر، وأيضاً قوله: فاذن كماله بتعقل المعقولات يدل على أن المراد بالكمال المذكور أولاً هو الكمال الثاني كما لا يخفى.

قوله: (في الحيز في المكان) أشار بقوله: في المكان إلى أنه المراد بالحيز، فلا يرد على جعل الحيز كمالاً للجسم تحققه للجوهر الفرد، لأنه ليس بمتمكن وإن كان متحيزاً لوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به.

قوله: (الخالي عن المتحيز) أي في حد ذاته بمعنى أن المتحيز ليس مأخوذاً معه كما يقال للهيولى خال عن الصور في نفسها.

قوله: (أو للجسم النامي) قد تقرر عند علماء البيان أن اللف إذا كان إجمالياً فالقاعدة

الأول المنوع إياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل أفراده بعضها على بعض (من العقل) **أي استعداده لإدراك المعقولات**، (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس، وإدراك المحسوسات، والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات، (وأهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال، (وعلمه بما أمكن واستحال فإذا كماله) الأشرف الأعلى إنما هو (بتعقل المعقولات) الأولى (واكتساب المجهولات) منها، وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالاً له معتداً به أيضاً لكن الكمالات العلمية أرفع وأسنى إذ لا كمال له كمعرفته تعالى، (والعلوم متشعبة متكثرة والإحاطة بجملتها متعسرة، أو متعذرة فلذلك) أي فلتعسر الإحاطة بل لتعذرها (افترق أهل العلم زمراً) فرقاً (وتقطعوا) أي تقسموا (أمرهم بينهم زبراً) هو بفتح الباء جمع زبَرة وهي القطعة من الحديد ونحوها، وبضمها جمع زبُور بمعنى الكتاب أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعاً مختلفة، أو كتباً متفاوتة دائراً أمرهم فيه (بين منقول) متخالف الأصناف (ومعقول) متباين الأطراف (وفروع) متدانية الجنوب (وأصول) متشابكة العروق، (وتفاوت) عطف على افترق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقي إلى مراتبها (إلى أن قال ابن عباس) رضي اللّه عنهما (في درجاتهم: إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام)، والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة) الحِبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروي من أثرت الحديث إذا ذكرته عن غيرك (اختلاف أمتي رحمة) عطف بيان للخبر، وقوله (يعني) أي يريد الرسول ﷺ باختلاف أمته (اختلاف هممهم في العلوم) مقول ذلك البعض، وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعني قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الأحكام المتعلقة بالأفعال، (وهمة آخر في الكلام) لحفظ

- -

. . . .

كون النشر بلفظه، أو كقوله تعالى ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١]، فلذا اختار أو على الواو.

قوله: (أي استعداده لإدراك المعقولات) قيل: الاستعداد لإدراك المعقولات لا يختلف في أفراد الإنسان فكيف يكون الأمر المشترك سبباً لتفاضل بعض أفراد المشتركين على بعض؟ وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه على أن كلاً مما ذكر في حيز من البيانية، سبب لتفاضل الأفراد

العقائد فينتظم بهما أمر المعاد، وقانون العدلُ المقيم للنوع (كما اختلف هممِ أصحاب الحرف) **والصناعات** (ليقومَ كلٌّ واحد) منهم (**بحرفة**) **أو صناعة** (فيتم النظام) في المعاش المعين لذلك الانتظام، وهذا الاختلاف أيضاً رحمةٌ كما لا يخفى لكنه مذكور هنا تبعاً، ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الإحاطة بجملة العلوم (فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم وما الفائدة فيه أتم، هذا) كما ذكر (وإن أرفع العلوم) مرتبةً ومنقبةً (وأعلاها) فضيلةً ودرجةً (وأنفعها) فائدةً (وأجداها) عائدةً (وأحراها) أي أجدرها (بعقد الهمة بها، وإلقاء الشراشر عليها) يقال: ألقى عليه شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبةً، وهي في الأصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة (وإدآب النفس) إتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان إليها علم الكلام المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده) في الألوهية (وتنزيهه عن مشابهة الأجسام) ترك الأعراض إذ لا يتوهم مشابهته إياها (واتصافه بصفات الجلال والإكرام) أي بصفات العظمة والإحسان إلى المخلصين من عباده، أو بالصفات السلبية والثبوتية، أو القهر واللطف (وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية (وعليه مبنى الشرائع والأحكام) **أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية، والأحكام الفقهية**، إذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث، ولا علم

قوله: (**والصناعات**) في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف، وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة بالكسر بيشه على ما في الصراح، وفي القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتزق منها فعلى الأول عطف الصناعات عطف أحد المتغايرين على الآخر للتعميم، وعلى الثاني عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك، وعطف قوله: أو صناعة بكلمة أو يشير إلى الوجه الأول، وبكلمة الواو على ما في بعض النسخ يشير إلى الوجه الثاني.

بعضها على بعض، بل أصل الاستعداد وإن كان مشتركاً بين الجميع لكنه يختلف في الأفراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة، إنما هو بحسب الاختلاف قرباً وبعداً.

قوله: (**بحرفة أو صناعة**) الصناعة أخص من الحرفة لأنها يحتاج في حصولها إلى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصاً إذا قوبل بها، ولدفع توهم قصر اختلاف الهمم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره، بل قال: أو صناعة.

قوله: (**أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والأحكام الفقهية**) قيل هذا مبنيٌّ على وجوب علم الكلام في الاجتهاد، والمختار خلافه بناءً على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور، وجوابه بعد تسليم أن المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف، أي وعلى مقاصد

الفقه وأصوله (وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان وذلك) الإيقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وإنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً) أي أمراً منسياً قد ألقي وراء الظهر (وصار طلبُه عند الأكثرين شيئاً فرياً) بديعاً عجيباً، وقيل: مصنوعاً مختلقاً (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس إلا قليل، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان، والمعنى أن منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات إلى دراية واستبصار في رواية (فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق، وإني قد طالعت ما وقع إليَّ من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أر فيها ما فيه شفاءٌ لعليل) بأمراض الأهواء في الآراء (**أو رواء**) أي ري أو إرواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية، والشوق إليها، **وفي الصحاح أن الرواء** بالمد وفتح الراء هو الماء العذب، وبكسرها جمع ريان، وبضمها المنظر الحسن (سيما) **حذف منه كلمة لا** لكثرة الاستعمال، والجملة الحالية أعني

قوله: (**أو رواء**) في تاج البيهقي والصراح روي يروي رياً بالكسر والفتح، وروي كرضي سيراب شدن فهو في الأصل مقصورٌ مده المصنف، ليناسب شفاء على ما نقل عن سيبويه، أن الألف الممدودة في الأصل مقصورة زيدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قلبت الألف همزة، ثم إنه إما بمعناه الأصلي كما هو الظاهر، أو بمعنى المتعدي فإنه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدي كما في قوله تعالى ﴿والله أنبتكم من الأرض نباتاً﴾ [نوح: ١٧] وإلى التوجيهين أشار الشارح بقوله: أي روى أو إرواء وقوله: وفي الصحاح بواو العطف إشارة إلى توجيه آخر وهو أنه يجوز أن يكون بالفتح بمعنى الماء العذب أي القاطع للعطش، أخر. لفوات التناسب بقوله شفاء، فإن الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء.

علم الكلام إلخ، وقد دل على أن المراد هذا بقوله: إذ لولا ثبوت الصانع إلخ حيث لم يقل إذ لولا إثبات الصانع بدليله، ولا شك في هذا الابتناء وكفايته في مدح الفن.

قوله: (**في الصحاح أن الرواء إلخ**) الظاهر أن عبارة المتن بفتح الراء والمد، وأما تفسيره بالري والإرواء فلعله بيان المراد في المقام، يعني أريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه أعني الري، أو الإرواء ثم لا يخفى صحة إبقاء الرواء على معناه الحقيقي، أعني الماء العذب وإنما صار إلى المجاز ليناسب قوله شفاء، فإن المراد به المعنى المصدري.

قوله: (**حذف منه كلمة لا**) ذكر البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير أن استعمال سيما بلا لا، لا نظير له في كلام العرب.

قوله (والهمم قاصرة) **مؤولة بالظرف** نظراً إلى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلَة لما، وهذا من قبيل الميل إلى المعنى والإعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره، أي انتفي حصول الشفاء والإرواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثلَ انتفائه في زمان قصور الهمم، فإن هذا الانتفاء أقوى (والرغبات) في تعلمه (فاترة والدواعي) إليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة)، ثم إنه بيّن ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمخَتصراتها قاصرة عن إفادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الأسام) بما فيها من الإسهاب الممل (مدهشة للأفهام) في الوصول إلى حقائق المسائل، ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية، فقال: (فمنهم من كشف عن مقاصده) أي مقاصدِ علم الكلام (القناع) بإزالة أستارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالإقناع) بما يفيد الظن ويقنع، (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر إليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها، ولم يحررها. (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت إليها طوائف من الناس، واستقروا عليها (والأقوال) التي صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفاً على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب، ولا يبالي إلامَ المآل) إلى أي شيء مرجع نقله وتصرفه، وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبهاً يغلط فيها (لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه) فيزيفها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدي إليه بادئ رأيه) أي أوله بلا إمعان تأمل، ويبني عليها مطالبَه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالإبطال ويتطرق إلى

قوله: **(مؤولة بالظرف)** لا حاجة إلى هذا التكلف فإنه ذكر الرضي أن لا سيما يجيء بمعنى خصوصاً أو اختصاصاً، وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف، فالمعنى أخص انتفاء الشفاء والإرواء خصوصاً حال كون الهمم قاصرة.

قوله: **(مؤولة بالظرف)** ذكر النحاة أن الجملة الاسمية إذا وقعت حالاً، ولم يكن فيها ضمير عائد إلى ذي الحال، تجري مجرى الظرف، ولا تكون مبينةً لهيئة الفاعل أو المفعول، بل تكون لبيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل، أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم، وها هنا وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها.

المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) في العبارة (والتكرار) في المعنى (ليظن به أنه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب في الليل، فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضعيفه وقويه، ثم أشار إلى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين، بقوله: (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلاً، ولا يستعمل عقلاً ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين وسخيف) أي رقيق ركيك (ما ألفاه) ما وجده (أم متين) أي قوي فصار جميع ما ذكره باعثاً له على تأليف الكتاب، كما أشار إليه بقوله: (فحداني) ساقني وبعثني (الحدب) العطف والشفقة (على أهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (أرب) حاجة (إلى أن كتبت هذا) إشارةً إلى كتابه (كتاباً مقتصداً) متوسطاً (لا مطولاً مملاً) بتطويله (ولا مختصراً مخلاً) بإيجازه (أودعته) أوردت فيه (لبَّ الألباب) خلاصةَ العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) **أي لم أتركْ** (جهداً) سعياً وطاقةً (في تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحاً) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحاً) كالذي ظهرت قبائحه، وانكشفت سوآته (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) أي الأحكام للمقاصد (على نكت هي ينابيع التحقيق، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب، والينبوع عين الماء، والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيتٍ في القصيدة تشبيهاً له بها وعلى قرينة الأسجاع أيضاً (وأنا أنظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء. (إلى المصادر) مواضع الرجوع من صدر إذا رجع (وأتأمل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ثم أرجع القهقرى) أي الرجوع إلى خلف (أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله وأتمه (وأرجع البصر كرةً بعد أخرى هل أرى من فطور) أي شق

....

قوله: (ولم أترك) ضمن آل معنى الترك فجعل جهداً مفعوله، وهاهنا وجوه أخر ذكرناها في حواشي المطول.

فأسده وأصلحه (حافظاً) حالٌ من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته، وما عطف عليه أي فعلت كل ذلك حافظاً (للأوضاع) التي ينبغي أن يحافظ عليها (رامزاً) مشيراً بإيجاز العبارة (مشبعاً) موضحاً بإطنابها (في مقام الرمز والإشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الأفعال المذكورة (كما أردت، ووفق اللّه وسدد في إتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق إرادته بقوله (جاء كلاماً **لا عوَج فيه** ولا ارتياب ولا لجلجةً) أي ولا ترددَ (ولا اضطرابَ متناسباً صدورُه) أوائله (وروادفه) أواخره (متعانقاً سوابقه ولواحقه) وقوله (بكراً) بدل من كلاماً (من أبكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل إنسٌ ولا جان وكنت برهةً من الزمان) مدةً طويلةً منه (أجيل رأيي) أديره (وأردد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (وأؤامر نفسي) من المؤامَرة وهي المشاورة، لأن كلاً من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (وأشاور ذوي النهي) جمع نهية وهي العقل لأنه ينهى عن الفحشاء (من أصدقائي مع تعدد خاطبيها) من الخطبة، والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفء) متعلق بأجيل وما عطف عليه (أزفها إليه) يقال زففت العروس إلى زوجها أزف بالضم زفاً وزفافاً (يعرف قدرها ويغلي مهرها) يكثره (موفق) من عند اللّه (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع) ناظرٌ مستشرفٌ (إلى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية، وفيه إشارة إلى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الإعزاز من هذه النصرة (فإن السيف القاضب) القاطع (إذا لم تمض الحجة حدَه كما قيل: مخراقٌ لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لإجالة الرأي وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين إذا

قوله: (لا عوج فيه) العوج العطف من حال الانتصاب، وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة، والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات، هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول، ويؤيده. قوله تعالى: ﴿لا ترى فيها عوجاً ولا أمتا﴾ [طه: ١٠٧]، وربما يقال: عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة: العوج بالفتح كحبي در جوب وماننداّن وبالكسر كحبي دردين وماننداّن، وقال ابن السكيت: كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في أرض أو دين أو معاش.

وزنت أحدهما بالآخر لتعرف أيهما أرجح (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل بأحد (وهو غني عن أن يباهي) غيره ويفاخر (وأجل من أن يباهي) ويفاخر والمعنى **أنه أجل من متعلق المباهاة** أي مما يمكن أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره أحد أصلاً (وهو أعظم من ملك البلاد وساس) أي حفظ وضبط (العباد شاناً) تمييز عن النسبة في أعظم (وأعلاهم منزلاً ومكاناً وأنداهم راحةً وبناناً) يقال: فلان ندي الكف إذا كان سخياً (وأشجعهم جأشاً) هو بالهمزة رواع القلب إذا اضطرب، وفلان رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته. (وجناناً وأقواهم ديناً وإيماناً وأروعهم سيفاً وسناناً) يقال: رعته فارتاع أي أفزعته ففزع. (وأبسطهم ملكاً وسلطاناً وأشملهم عدلاً وإحساناً وأعزهم أنصاراً وأعواناً، وأجمعهم للفضائل النفسية) التي **أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة**، (وأولاهم بالرياسة الأنسية من شيد) رفع وأحكم (قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت أن تنعدم، ورفع رايات المعالي أوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤوسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التي دعي إليها في الشرع، ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد (وقد آذنت) أعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الأكاسرة بالإرث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو إسحاق لا زالت الأفلاك متابعةً لهواه، والأقدار متحريةً لرضاه) هذا دعاء قد شاع في

قوله: (والمعنى أنه أجل من متعلق المباهاة) المقصود من هذا التكلف دفعُ ما يورد على التركيب المذكور وأمثاله من أن ما بعد من لا يصلح أن يكون مفضلاً عليه، إذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعني الجلالة مثلاً، لم يلتفت إلى ما يقال: من أن من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي متباعد في الجلالة من أن يباهي تحرزاً عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حينئذ بدون الأشياء الثلاثة كما صرح به في شرحه للمفتاح وإن أمكن أن يجاب بأن من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام، كما في قوله تعالى: ﴿فإنه يعلم السر وأخفى﴾ [طه: ٧]، والمعنى هو أجل من سائر الملوك، ثم الظاهر في العبارة أن يقال: ممن يمكن لكنه أراد الوصف أي من ملك يمكن أن تتعلق به المباهاة فأورد على ما ذكر وأمثاله ما آت سورة الكافرين وغيرها.

قوله: (أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش، والعفة هي التوسط بالنسبة إلى القوة الشهوانية، والشجاعة هي التوسط بالنسبة إلى القوة الغضبية، ومجمع الثلاثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في أواخر مباحث الكيفيات النفسانية، وتحقق أن هناك الحكمة المذكورة ها هنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية، كما توهم ولا الحكمة التي قسمت إلى العملية والنظرية.

عباراتهم، لكن الاحتراز عن أمثاله أولى، إذ فيه مبالغةٌ غير مرضية (وإلى الله أبتهل) أتضرع (بأطلق لسان وأرق جنان) أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان، ورقة قلب تامة يلزمها الإخلاص المستدعي للإجابة (أن يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله) أعطاه وملكه (دهراً طويلاً، ويوفقه لأن يكتسب به) بما خوله (إلا بقين ذكراً جميلاً) في هذه الدار (وأجراً جزيلاً) في دار القرار (إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير، والكتاب مرتبٌ على ستة مواقف) وذلك لأن **ما يذكر فيه** إما أن يجب تقديمه **في علم الكلام**، وهو الموقف الأول في المقدمات، أو لا يجب وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة للموجود، **وهو الموقف الثاني في الأمور العامة**، أو عما يختص فإما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره، وهو الموقف الثالث في الأعراض، أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر، وإما بالواجب تعالى فإما باعتبار إرساله الرسل وبعثه الأنبياء وهو الموقف السادس في السمعيات، أو لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الإلهيات والوجه في التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل، والأمور العامة كالمبادئ لما عداها، والسمعيات متوقفة على الإلهيات المتوقفة على مباحث الممكنات، وأما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر، كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام، وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الأفراد التي لا تتناهى، ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظراً إلى أن وجود العرض متوقف على وجوده.

قوله: (ما يذكر فيه) أي المقصود الذي يذكر فيه فلا يرد الخطبة، والمراد بالوجوب الوجوب الاستحساني وبالتقديم التقديم على كل ما عداه، فلا يرد بعض المباحث الذي هو كالمبادي لبعض دون بعض، كالأمور العامة.

قوله: (في علم الكلام) أي في تحصيله سواء كان جزءاً منه كمباحث النظر، أو لا كالرؤوس الثمانية التي هي مبادئ الشروع.

قوله: (وهو الموقف الثاني في الأمور العامة) أي هو المقصود من الموقف الثاني وإن ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الأقسام الثلاثة كالوجوب والتقدم، ووجود القدم في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر، والعرض، فإن الصفات ليست منهما على أنها ليست غير الذات، وأيضاً قالوا: فالقدم الذاتي لا يوجد فيه أصلاً، وقيل: المراد بعدم الاختصاص أن لا يختص مع مقابله كما أشير إليه في أول هذا الموقف، كما سيجيء زيادة بحث إن شاء الله تعالى.

[الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد ستة]

[المرصد الأول: فيما يجب تقديمه في كل علم]

وأما المراصد الباقية **ففيما يجب تقديمه في هذا العلم** كما ستعرفه، **ولم يرد بوجوب التقديم** أنه لا بد منه عقلاً، بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الأولى

قوله: (فيما يجب تقديمه) إلخ أي في بيان ما يجب تقديمه **(في كل علم)** يطلب تحصليه، وإثبات تقديمه بالدليل، وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثالها لا المخصوصة بالكلام بدليل أنه ذكر المصنف في كل مقصد دليلاً على وجوب تقديم مطلقها، فقول المصنف رحمه اللّه تعريفه خبر مبتدأ محذوف، أو خبره محذوف أي مما يجب تقديمه تعريفه، أو ما يجب تقديمه تعريفه، ولذا ترك كلمة في المقاصد الستة مخالفاً لسائر المقاصد والمراصد والمواقف، وقول الشارح رحمه اللّه: أي تعريف العلم الذي إشارةٌ إلى أن الضمير راجع إلى علم لا إلى كل، والتخصيص بالصفة ملحوظ في المرجع بمعونة المقام، وإنما جعل العنوانات في المقاصد الأمور المذكورة مطلقاً، لكونها أهم بالإثبات لأن تقديم الأمور المخصوصة بالكلام إنما وجب لكونها أفراداً لها، ومن قال: إن المراد بها الأمور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف، أي تقديم نوعه وأن الضمير في قوله تعريفه راجع إلى الكلام وأن اللام في قول الشارح أي العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء.

قوله: (فيما يجب تقديمه في كل علم) اعترض عليه بأن الأمور الموردة ها هنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة إلى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم، والجواب: الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله، وحينئذ يكون ما عبارةٍ عن تلك الأمور المضافة إلي علم الكلام بخصوصها، ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعاً إلى خصوصية علم الكلام والعلم، في قوله أي تعريف العلم عبارة عنه على أن اللام للعهد كالإضافة، وإنما لم يقل: أي تعريف علم الكلام إشارة إلى أن الخصوص والإضافة إنما نشأ باعتبار أنه المشروع فيه.

قوله: (ففيما يجب تقديمه في هذا العلم) أي لا في كل علم بقرينة المقابلة، لا أنه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم أصلاً، كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك المباحث؟ واستحسن ذلك، ثم إن مسائل جميع العلوم وإن كانت مرتبطة بها، إلا أن تصدير كتب الصرف مثلاً بها مع اشتمالها على نوع كثرة، ودقة مما ليس بمستحسن في طرق التعليم قطعاً، وأما تصدير كتب الكلام بها مع أنها جزء منه ففي غاية الاستحسان، فالفرق ظاهر جداً.

قوله: (ولم يرد بوجوب التقديم) إلخ قال رحمه اللّه: أما الذي يجب عقلاً فهو تصور العلم بوجه ما، والتصديق بفائدة ما باعثة على طلبه، واعترض عليه بأن الموقوف إذا كان هو الشروع على البصيرة، وقد عرف من سياق كلامه أن المراد البصيرة التامة، وأن تمامها بكون

والأحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة أيضاً (الأول تعريفه) أي تعريفُ العلم الذي يطلب تحصيله، وإنما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) في طلبه فإنه إذا تصوره بتعريفه **سواء كان حداً لمفهوم اسمه، أو رسماً له**، فقد أحاط بجميعه إحاطةً إجماليةً باعتبار أمر شامل له يضبطه، ويميزه عما عداه **بخلاف ما إذا تصوَره بغيره فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرةً فيه (فإن من ركب متنَ عمياء)** وهي العماية **بمعنى الباطل** (أوشك أن يخبط خبطَ عشواء) وهي الناقة التي لا

قوله: (بمعنى الباطل) وهو هاهنا التصور بغير التعريف من الوجه الأعم، أو الأخص شبهه بالمركوبة في كون كل منهما سبباً لسلوك طريق الرسول إلى المطلوب، وأثبت المتن والركوب ففي الكلام استعارة بالكناية، وتخييل وترشيح وإنما قال: أوشك لأنه بمجرد التصور المذكور لا

الشروع مشتملاً على فوائد الأمور الستة، فلا شك أن الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلاً على الأشياء الستة، فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقلياً والجواب أن توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلاً على الأمور المذكورة، إنما يوجب تقديمها على الإطلاق أعني ابتداء من غير تقييد بشيء، إذا كان الشروع بتلك البصيرة واجباً عقلياً على الشارع في العلم، من حيث هو طالب وهذا ظاهر على أنه يمكن أن يقال: المراد مطلق الشروع بالبصيرة، والمراد بتوقفه على الأمور المذكورة توقفه على نوعها، كما حققناه في حواشي المطول.

قوله: (سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسماً له) قال رحمه اللّه تعالى: لا يخفى عليك أن اسم كل علم موضوع بإزاء مفهوم إجمالي شامل له، فإن فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه، كان حداً له بحسب اسمه وإن بين لازمه كان رسماً له بحسب اسمه، وعلى التقديرين هو: رسمٌ لذلك العلم مميزٌ له عن غيره، وأما حده الحقيقي فإنما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها، وليس ذلك من مقدمات الشروع.

قوله: (بخلاف ما إذا تصوره بغيره فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرةً فيه) أراد بغيره غير التعريف، وغير التعريف يحتمل أن يكون وجهاً أعم، وكونه كافياً في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد، فلهذا أورد قوله: وإن فرض إلخ لأن الكلام في الغير المطلق الشامل للأعم، وقوله: لكنه لا يفيد بصيرةً كاملةً يحصل بالتعريف، ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمهَا على الشروع كما هو الظاهر من السياق، فلا يرد أن التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر، مع أنه على تقدير فرض كفايته في الطلب، ليس مما لا يفيد البصيرة، وذلك لأنه لا يحصل إلا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه.

قوله: (فإن من ركب إلخ) هذا في موقع التعليل لإيجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة، ثم إن انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور، ولظهور عدم إمكان الشروع بدونه لم يتعرض له، وقد يكون بتصورٍ لا يفيد البصيرة المذكورة، كالتصور بوجهٍ أعم، وهو الذي أشار إليه بقوله: فإن من ركب إلخ.

تبصر قُدامها فهي تخبط بيديها كل شيء، ويقال: فلان ركب العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة (**والكلام علم**) بأمور (**يقتدر معه**) أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة على (إثبات العقائد الدينية) على الغير وإلزامه إياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالأول إشارةٌ إلى المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع، وهاهنا أبحاث، الأول أنه **أراد بالعلم معناه الأعم، أو التصديق مطلقاً** ليتناول إدراك المخطئ في العقائد، ودلائلها على ما صرح به، الثاني أنه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة، وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، ورد الشبه لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات، إنما تصاحب دائماً هذا العلم **دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها**

يخبط ما لم يشرع في العلم، ثم قول الشارح: وهي الناقة التي إلخ إشارةً إلى توجيهين مبنى الأول أن خبط عشواء مصدر للتشبيه، والإضافة للاختصاص فيكون تشبيهاً للخبط المعقول بالخبط المحسوس، ومعنى الثاني: أنه مصدر للنوع والإضافة لأدنى ملابسة أي يخبط خبطاً، يراد في قولهم فلانٌ ركب العشواء وهو خبط أمر على غير بصيرة، فافهم فإنه مما زلت فيه الأقدام.

قوله: (**فقط**) أي دون المواد المخصوصة بالعقائد، وإنما خص استفادة الصور مع أن

قوله: (**والكلام علمٌ يقتدر معه**) فإن قلت: المشهور أن علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام، كما أن علمه تعالى بالعمليات، وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقهاً، وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد، وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وادعاء إطلاق علم الكلام عليها بعيدٌ من المتعارف، قلت: يمكن أن يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على أن صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب، وعلمه عليه السلام بالكشف المسمى بالوحي، وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضاً بذلك الاعتبار، وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث، وأما علم الله تعالى ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول.

قوله: (**أراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقاً**) كأنه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام، وإلا فسيصرح في تزييف تفسير العلم بالمعنى الأعم، أن إطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة، والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم هاهنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتميز الغير المحتمل للنقيض، لأن المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم مما في نفس الأمر، وعند من قامت به فيخرج إدراك المخطئ قطعاً فليتأمل.

قوله: (**دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط**) أراد به المنطق فإنه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية، لأن ذلك الإثبات إنما يحصل بحجة لها صورة

صور الدلائل فقط، ودونَ علم الجدل الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضع يراد، **إذ ليس فيه اقتدار تمام** على ذلك، وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، والمتبادر من هذا الحدّ: ما له نوع اختصاص به، ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً، إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير **بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً**، الثالث أنه اختار يقتدر على يثبت لأن الإثبات بالفعل غير لازم، واختار

المنطق يستفاد منه مناسبة المبادي أيضاً، وهي الصحة من حيث المادة لأن أكثر نظر المنطق في صحة الصورة.

قوله: (إذ ليس فيه اقتدار تام) لأن الاقتدار التام على ذلك الإثبات إنما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها، ودفع الشبهة عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء، وأما علم الجدل والمنطق فإنما يفيد أن التمكن على ذلك الإثبات في الجملة، بمعنى أنه إذا حصل مباديها ورتبها أمكن له ذلك الإثبات.

قوله: (وإن العقائد) إلخ يريد أنه لو قال: يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج، لتوهم منه أن يراد الحجج ولو عقلية، ودفع الشبه كافٍ في تحصيل العقائد، وليس كذلك بل لا بد من الأخذ من الشرع، فأشار بذكر الإثبات إلى أن ثمرته الإثبات لا التحصيل، لكن لا يخفى أن الإشعار خفي لأن ذكر الإثبات لا يدل على نفي التحصيل حتى يشعر بأن

تحصل من المنطق، ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله: فقط بالنظر إلى المواد المخصوصة، والعقائد معاً على ما هو التحقيق، وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع، من أن الطرق والشرائط المحتاج إليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة، وهو ظاهر ولا من جهة المادة لأن تلك الطرق والشرائط تراعي جانب المادة رعايتها جانب الصورة، ووجه الضعف أن خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق، وإنما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم أُخر بالنسبة إلى كل مطلوب على وجه إجمالي، فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعاً.

قوله: (بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره أيضاً، فإن المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعاً، وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين أو علوماً جمةً، وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل، وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير في الترتيب العادي المذكور، لأن دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى أن النحو أيضاً له مدخل في ذلك الترتيب، لأن بعض العقائد مستفادٌ من الأدلة السمعية، فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على إثبات تلك العقائد المستفادة منها، وإن لم يتوقف كما في أرباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها.

معه على به مع شيوع استعماله تنبيهاً **على انتفاء السببية الحقيقية** المتبادرة من الباء هاهنا، واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعاراً بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، **وأن العقائد يجب أن تؤخذ** من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، **ولا يجوز حمل الإثبات ها هنا على التحصيل** والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم

التحصيل يجب أن يكون من الشرع، غاية ما يقال: كان الظاهر ذكر التحصيل لأن إيراد الحجج، ودفع الشبه علة لحصول العلم بها، فالعدول إلى الإثبات يشعر بنفي كون ثمرته التحصيل.

قوله: (ولا يجوز) إلخ رد على العلامة التفتازاني حيث جوّز حمل الإثبات على التحصيل، وقال: معنى إثبات العقائد الدينية تحصيلها، واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد أي التحقيق، ووجه دفعه أن ذلك إنما يرد لو حمل العلم على التصديقات، وكذا ملكة الاستحضار فإنها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفتازاني، ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور، ثمرة لها بمعنى أن من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها، حصل له العلم بالعقائد، وعلى تقدير حمله على التصديقات، فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ما تقرر، والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على ما يشعر به لفظ العقائد، وحمله على ملكة الاستحصال كما في شرح المقاصد، يعني التهيؤ القريب بسبب

قوله: (على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقة في الانتفاء مشعرٌ بعدم انتفاء السببية العادية، وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة هاهنا، لما يشير إليه في المقصد الرابع في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم من أن الدوام لا ينافي العادية.

قوله: (وإن العقائد يجب أن تؤخذ إلخ) ولو قال: يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج، لتوهم أن تحصيل العقائد المعتد بها يكون بالحجج، ولو عقلية لتناول الحجج إياها فعدل عنه دفعاً لذلك التوهم، ثم الظاهر أن قوله: وإن العقائد معطوفٌ على أن ثمرة ولعطفه على إشعاراً بحذف اللام الشائع وجه بل هو أوجه، كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الإشعار فإن تحقق الإشعار محل تردد.

قوله: (ولا يجوز حمل الإثبات ها هنا على التحصيل إلخ) إن أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي، فلا كلام وإن أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الإثبات على التحصيل والاكتساب أيضاً، فالجواب عنه أن التفتازاني حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف، بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد، وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب، وحمل العلم في تعريف الفقه عليه، وحينئذٍ لا محذور في حمل الإثبات على التحصيل، فإن اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له، والأمر كذلك في الواقع، وبما ذكرنا من أن المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار، التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور، اندفع اعتراض آخر وهو أنه بعد الملكة كيف يكون

بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له، **ولا شك في بطلانه**، الرابع أن المتبادر من الباء في قوله بإيرادٍ **هو الاستعانة دون السببية**، ولئن سُلِم وجَبَ حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق، وليس المراد بالحجج، والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناءً على قصد المخطئ، ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيناً، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة، لم يبق اقتدارٌ على إثباتها قطعاً فيخرج المحدود عن الحد، الخامس: أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قررناه، لا لمعلومه وإن أمكن تطبيقه عليه، بنوع تكلف فيقال: علم أي معلوم يقتدر معه، أي مع العلم به إلخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: اللّه تعالى علامٌ قادرٌ سميعٌ بصير، وهذه تسمى اعتقادية وأصلية، وعقائد وقد دوَّن علم الكلام لحفظها، والثاني: ما يقصد به العمل

حصول المأخذ، والشرائط لتحصيل العقائد ففيه إنه وإن صح إطلاق الملكة عن ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة، لكن إطلاق أسماء العلوم المدونة، إنما هو على ملكة الاستحضار، كما صرح به في المطول، ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح، وصرح به كثير من الفضلاء.

التحصيل؟ مع أنه قد حصل قبل الملكة، ووجه الدفع ظاهر، وغاية ما يقال: إن كلاً من أسماء العلوم المدونة وإن كان يطلق على الملكة إلا أن الشائع إطلاقه على ملكة الاستحضار، وإنما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور، لضرورة أن الأحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد؛ فمبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد، كما أشار إليه الشارح المحقق، وإذا لم يحمل العلم ها هنا على خلاف المتعارف أعني ملكة الاستحصال لعدم الضرورة، لم يجز حمل الإثبات على التحصيل كما تحققته من سياق الكلام.

قوله: (ولا شك في بطلانه) قد يمنع ذلك بأن العقائد التي أضيف إليها الإثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالأصول، ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام، وبهذا يظهر أن الأولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول، لتخرج العقائد الجزئية من القوة إلى الفعل، فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر، اندفاعاً ظاهراً لأن قضايا غير علمنا، لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات، نحو: اللّه واحد من علم الكلام، مع أنها من المسائل، وتأويل المسألة بقولنا: واجب الوجود واحدٌ مثلاً تكلفٌ لا يصار إليه فليتأمل.

قوله: (هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء، وتبادر السببية من الباء في قوله يقتدر به بالنظر إلى خصوص المقامين فلا ممانعة بين الكلامين.

كقولنا الوتر واجب، والزكاة فريضة، وهذه تسمى عملية وفرعية، وأحكاماً ظاهريةً وقد دون علم الفقه لها، وأنها لا تكاد تنحصر في عدد، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتأتى أن يحاط بها كلها، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها إذا رجع إليه، وإن استدعى زماناً بخلاف العقائد فإنها مضبوطةٌ لا تزايد فيها أنفسها، فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها، وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها، وطرق دفع شبهاتها (**وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ**) صواباً كانت أو خطأً (فإن الخصم) كالمعتزلة مثلاً (وإن خطأناه) في اعتقاده، وما يتمسك به في إثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام (الثاني موضوعه) المقصد الثاني: موضوع العلم الذي يراد تحصيله، وإنما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته، ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب **مزيد امتياز** (إذ به) أي بالموضوع (تتمايز العلوم) في أنفسها، وبيان ذلك أن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية، إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة، وكانت معرفتها مختلطةً منتشرة متعسرة، وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم، وتسهيله أن تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الأوائل **فسموا الأحوال، والأعراض** الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقاً، أو من جهة واحدة، أو بأشياء متناسبة تناسباً معتداً به، سواء كان في ذاتي

قوله: (وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام) قيل: تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم، إذ لا اختلاف في العقائد، وأجيب بأنه لظهورها منه، والحق أن اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الأديان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لأن من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الإمامة وغيرها.

قوله: (مزيد امتياز) إنما قال: مزيد امتياز إما باعتبار أن دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف، وإما لأن الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات، والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم، والتميز بحسب الذات راجح زائد في نفسه على التميز بحسب المفهوم.

قوله: (فسموا الأحوال والأعراض) قال رحمه الله: موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً، إما مطلقاً كالعدد للحساب، وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث إنه قابل للتغير للعلم الطبيعي، وقد يكون أشياء متشاركة، إما في ذاتي كالخط، والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في

أو عرضي علماً واحداً، ودونوه على حدة، وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعةٌ إليه، فصارت عندهم كلُّ طائفة من الأحوال، متشاركةٌ في موضوع علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوعٍ آخر، فجاءت علومُهم متمايزة في أنفسها بموضوعاتها، وسلكت الأواخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم، وهو أمر استحساني إذ لا مانع عقلاً من أن تعد كل مسألة علماً برأسه، وتفرد بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد، سواءٌ كانت متناسبة من وجه آخر أو لا علماً واحداً، وتفرد بالتدوين، واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع، إنما هو للمعلومات بالأصالة، وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك، إن كان تعريفاً للعلم، وأما إن كان تعريفاً للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام إن جعل تعريفاً لمعلومه (وهو) أي: موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً)، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائدُ دينية **كإثبات القدم** والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا **تتوقف عليها** تلك العقائد **كتركب الأجسام من الجواهر الفردة**،

قوله: (تتوقف عليها) أي توقف المسائل على المبادي وحاصله تحتاج المسألة في العلم بثبوتها إلى نوعها وإن لم يحتج إليها بخصوصها.

المقدار لعلم الهندسة، وإما في عرض كالكتاب والسنة والإجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة إلى الأحكام الشرعية لعلم الفقه، فإن قلت: التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الأمور المتعددة الموضوعة لعلم واحد، كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم، لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة، قلت إذا كان البحث عن الأشياء من جهة اشتراكها في أمر، ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الأمر، فالتناسب معتد به والعلم واحد، وإلا فمتعدد واعلم أن في قوله فسموا الأعراض والأحوال الذاتية علماً واحداً مسامحة لأن العلم ليس هو الأعراض والأحوال بل هو المسائل المشتملة عليها.

قوله: (كإثبات القدم إلخ) لا يخفى أن العقائد هي المسائل كما صرح به، فتمثيلها بإثبات القدم مسامحة، وأما قوله فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد، فمحمولٌ على حذف المضاف، أي بما هو من محمولات العقائد.

قوله: (كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم

وجواز **الخلاء** وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى **متعددة موجودة** في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود، والمعدوم والحال فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً، وللبعد مراتب متفاوتة، **وقد يقال: المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله** أيضاً، **فالأولى أن يقال**: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد

قوله: (كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج إليهما في صحة إعادة الأجسام، فإن المحققين على أن الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة على ما يدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿ربّ أرني كيف تحيي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية، وإن الإعادة على ما جاءت به الشرائع، إنما هو بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله، وإذا كانت الإعادة مستلزمةً لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها إلى جواز الخلاء فافهم، ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة.

قوله: (يتناول محمولات مسائله) أي من حيث أنها محمولات.

بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر، إذ قيل: الحدوث يلزم الخلاء، وأما على الأول فلأنها لو تركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة، وإلا لاحتاج إلى مادة أخرى لأن كل حادث مسبوق بمادة عندهم، ويجوز أن يعتبر المتوقف على هذا حشر الأجساد على القول بامتناع إعادة المعدوم، لكن في كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الأجسام الديمقراطية فيهما.

قوله: (متعددة موجودة) إذ تمايزها ينفي حينئذ عدميّتها وإذ لا واسطة يتعين وجودها.

قوله: (وقد يقال: المعلوم من هذه الحيثية المذكورة إلخ) أجيب بأن المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات، وإن لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها، وأنت خبير بأنها إذا كانت من تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفائها في الواقع، على أنا ننقل الكلام إلى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن أن يقال: المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولو مسامحة، كما يدل عليه ظاهر قوله: فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد، ولا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لأنها ليست المعلوم من حيث أنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل.

قوله: (فالأولى أن يقال: الخ) إنما قال: فالأولى لجواز أن يصرف العبارة عن ظاهرها، ويحمل على حذف المضاف، فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أي إلزامها على الغير.

الدينية، أو وسيلة إليها لا يقال: إن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له، **وإن أريد به ما صدق عليه من إفراده كان أعمَّ منه فلا** يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه، ما لم يقيد بما يجعله مساوياً له، كما حقق في موضعه **لأنا نقول: قد حقق هناك أيضاً** أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه **نعم يتجه أن الحيثية المذكورة** لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً،

قوله: (نعم يتجه إلخ) يعني أن الحيثية من تتمة الموضوع، فيجب أن يكون لها مدخلٌ في عروض الأحوال لتكون أعراضاً ذاتية للمقيد، ولو لم يكن لها مدخل تكون الأحوال عارضة لمطلق الموضوع، فتكون من جملة الأحوال الغريبة للمقيد ضرورة أن المقيد أخص من

قوله: (وإن أريد به ما صدق عليه من إفراده كان أعم منه) فيه بحث، وهو أنه يمكن أن يعم ما يصدق عليه مفهوم العلم، بحيث يتناول كل ما يساوي شيئاً من المحمولات حتى أن مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه، وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلاً، وحينئذ لا اتجاه بما ذكره،و ويمكن أن يدفع بأن هذا التوجيه يوجب أن بعض المعلومات تارةً، من موضوعات الكلام وتارة من أنواعها، وهذا تعسف لا طائل تحته فليتأمل.

قوله: (لأنا نقول: قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار للشق الأول من الترديد، فإن قلت: العوارض والأحوال المبحوث عنها ليست أعراضاً وأحوالاً لمفهوم المعلوم، بل لذاته فكيف يختار أن موضوع العلم مفهوم المعلوم؟ قلت: معنى كونه موضوع العلم أن الملحوظ وصف المعلومية على معنى أنه يبحث في الكلام عن أعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية، فإن قلت: قد اختار في حواشي شرح المطالع أن موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساويةً للموضوع، فلم عدل ها هنا عن تلك الطريقة؟ واختار أن الموضوع مفهوم المعلوم، قلت: وجه العدول أنه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات، فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده على كون موضوع الكلام ذات اللّه تعالى بقي فيه بحث، وهو أن جواز خصوص العرض الذاتي بمعروضه مشروط بأمرين، أحدهما: الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض علمي، والثاني: أن لا يحتاج في عروضه إلى أن يصير الموضوع نوعاً معيناً لا حقيقياً، ولا إضافياً كما صرح به في حواشي شرح المطالع، والأحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث والرابع الخامس يحتاج في عروضها للمعلوم إلى أن تصير عرضاً، أو جوهراً أو واجباً كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل.

قوله: (نعم يتجه أن الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبني على أن الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع، قيد له لا إشارة إلى إجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم، من أن تمايز

فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية، **وإن كان بحث المتكلم** عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية (وقيل هو) أي موضوع الكلام (ذات اللّه تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الأرموي (إذ يبحث فيه) عن أعراضه الذاتية أعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (أفعاله) إما (في الدنيا كحدوث العالم) **أي إحداثه** (و) إما (في الآخرة كالحشر) للأجساد (و) عن (إحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام) في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه أم، لا (والثواب والعقاب) في الآخرة من حيث

الموضوع، وفي قوله: **وإن كان بحث المتكلم إلخ**، رد على العلامة التفتازاني حيث ذكر في التلويح أن قولنا من حيث كذا، يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمناً في ضمن لفظ الموضوع، فحينئذ يجب أن يلاحظ الحيثية في البحث عن أحواله، ولا يجب أن يكون له مدخلٌ في العروض ووجه الرد أنه لا بد من المدخلية لئلا تصير أعراضاً غريبة، فتدبر.

العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات، لأن المحمول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الأحوال الذاتية علماً، وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمر الاختلاف، والاتحاد ويكون كل علم علوماً جمةً ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الأعراض كما ذكره في شرح المقاصد، لأن أنواع الأعراض الذاتية إذا كانت داخلةً تحت أمر جامع يحصل له الانضباط، بل لأن المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات، فالأنسب أن تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على أن المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة، هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع في أن السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول، **فإن قلت**: قد أجاب المحقق التفتازاني في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بأن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيدَ بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض، يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية إليه، وتلخيصه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض، فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه، أعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض، فلم لم يلتفت إليه الشارح قلت: لأن الحيثية إذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض، لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على العلم المذكور، إذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية أنه يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية إذ الأعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في العروض، ليست لذلك المقيد بل للمطلق، وهذا ظاهر وإن غفل عنه كثيرٌ من الناس.

قوله: (أي إحداثه) قال الأبهري: وإنما مثل المصنف بالحدوث تنبيهاً على أن التأثير والأثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم، حيث يقولون: الإيجاب عين الوجوب بالذات، والتعليم

أنهما يجبان عليه أم لا، ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه، وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام (وفيه نظر من وجهين الأول **أنه قد يبحث فيه**) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ما ذكرت من الأعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والأعراض) أي أحوالهما (**لا من حيث هي مستندة إليه تعالى**) حتى يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية، وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والأعراض لا تنتقل (**لا يقال ذلك**) البحث إنما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية) لا على أنه من مسائله، فلا يلزم أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه (لأنا نقول ليس ذلك) البحث (من الأمور البينة بذاتها) حتى تكون من المبادي المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فإن بين في هذا العلم فهو من مسائله)، فوجب أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه، وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه، إذا لم تتوقف الأولى على الأخرى، فتكون مسألة من جهة ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أو في علم آخر) أي وإن بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى منه) أي من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعي) إذ لا يجوز أن تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي، وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي (وإنه) أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقاً)، ولقائل أن يقول : إن مبادئ العلم الأعلى

قوله: (فإنه قد يبحث فيه إلخ) هذا واردٌ على تقدير أن ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين، وأما على قوله أنه موضوع لكلام المتقدمين فلا، إذ لا يبحث فيه عن الجواهر والأعراض بل عما سوى ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه.

قوله: (لا يقال ذلك إلى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد تكميلاً للصناعة بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع، واللواحق والمتقابلات أو أن يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لأن كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية، وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضاً.

عين التعليم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل.

قوله: (لا من حيث هي مستندة إليه) قد يمنع ذلك بناءً على أن المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الأتم الأوفر.

قد تبين، وإن كان على قلة في العلم الأدنى، فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام، أو احتياجه في مباديه إلى علم غير شرعي فإن سلم بطلان الثاني: فقد لا نسلم بطلان الأول، إلاّ أن يقال: ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده (الثاني: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لأن المطلوب المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه، **ولا شك أنه متوقف** على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبيناً فيه، وإلا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بأن إثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود **متوقف عليه**، وأما إثباته فلا محذور فيه أصلاً، **وأجيب**: **بأن**

قوله: (**قد تبين إلخ**) للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية، ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما سيجيء في الشفاء أن مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها، وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى لعلو شأنه عن أن تتبين في ذلك العلم، كقولنا: الجسم مركبٌ من الهيولى والصورة، أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن تتبين في ذلك العلم، كمسألة امتناع الجزء، وقد تتبين في ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسألة من وجه ومبدأ من وجه.

قوله: (**ولا شك أنه متوقف إلخ**) الظاهر أن الضمير في أنه راجع إلى الإثبات، فاللازم على ذلك التقدير أن يكون إثبات الوجود للموضوع موقوفاً على وجوده في نفسه، وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فإن إثبات شيء لشيء، أي بيان ثبوته موقوف على ثبوته في نفسه، فلا يتم التقريب إلا بتقدير المضاف أي على إثبات وجوده، لأن الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فإنه ما لم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له، وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لأن إثبات ما سوى الوجود موقوف على إثبات الوجود، ولو جعل الضمير راجعاً إلى العروض المستفاد من قوله الأعراض الذاتية، ولا شك أن عروض شيء لشيء موقوف على وجود المعروض في ظرف العروض، إذ اللاشيء لا يكون معروضاً لشيء في ذلك الظرف، فلو كان الوجود عرضاً ذاتياً له لكان عارضاً له، ضرورةَ أن العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته، أو لما يساويه فيكون موقوفاً على وجوده في نفسه، فيلزم توقف الشيء على نفسه، وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى.

قوله: (**وأجيب إلخ**) في شرح المقاصد فيه بحث أما أولاً، فلأنه يجوز أن يراد الوجود

قوله: (**وإن كان على قلة في العلم الأدنى**) قال رحمه الله: كإثبات الهيولى فإنه مسألة من العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود، وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزء، وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير.

قوله: (**متوقفٌ عليه**) فيه نظر لأن الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم، والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فإن الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل.

الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها، فلا يكون عرضاً ذاتياً لشيء منها، وأما الوجود الخاص بواحدٍ منها فهو جزئي حقيقي، **لا يحمل على شيء قطعاً**، وربما يقال: لما امتاز الوجود عما عداه من الأعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها في قرن فيطلب إثباته مع إثباتها في علم واحد (فيلزم) إذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (أما كون إثبات الصانع بيناً بذاته) فلا يحتاج إلى بيان أصلاً (أو كونه مبيناً في علم أعلى) سواءً كان شرعياً، أو لا فإن بيان وجود الموضوع إنما يجوز

المقيد بالوجوب، وأما ثانياً فلأنه يستلزم أن لا يكون وجود شيء من الموجودات مسألة في شيء من العلوم، فلا يصح قولهم أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى منه، وأما ثالثاً فلأن قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقرير أنه لا يثبت في العلم سوى الأعراض الذاتية، يكون لغواً من الكلام، والجواب عن الأول إن اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا: إن الواجب موجود بوجود يجب له لغو، كذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهري، والعرض موجودُ بالوجود العرضي إلى غير ذلك، وأيضاً المبين إنما هو الوجود مطلقاً لا المقيد بالوجوب، وإن كان متحققاً في ضمنه، وعن الثاني إن وجود الأخص إنما بين في الأعم بانقسامه إليه، وإلى غيره والانقسام من الأعراض الذاتيه للأعم كما سيجيء وعن الثالث أن التنصيص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلي إذا كان خفاء في كونه جزئياً له لا يكون لغواً.

قوله: (لا يحمل على شيء قطعاً) أما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه أن الجزئي الحقيقي متأصل في الوجود لا ينتزع من شيء حتى يحمل عليه، وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة الشمسية، وأما بالاشتقاق فإن صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لامتناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه، فاندفع ما قيل: إن المعتبر في حمل الأعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق، ويجوز أن يقال: زيد صاحب هذا البياض.

قوله: (وأجيب بأن الوجود المطلق إلخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الأول، واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو أنه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات، وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقاً من الأعراض الذاتية لشيء منها لجواز أن يكون الوجود مقيداً بالوجوب من الأعراض الذاتية للواجب، ويصح حمله عليه لكونه كلياً على أن الاتحاد في الوجود، إذا كفى في الحمل كما تدل عليه كلماتهم، لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح أن يحمل عليه، لأن الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد إنسان، فليجز عكسه أيضاً سلمنا أن الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطأة، لكن الحمل في الأعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق، ولا مانع من أن يقال: زيد صاحب هذا الوجود فتأمل.

في الأعلى الذي هو أعم موضوعاً دون الأدنى، **لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه، وإلى غيره** دون العكس (والقسمان) يعنيَ كون إثباته تعالى بيناً بذاته، وكونه مبيناً في علم أعلى من الكلام (باطلان) أما بطلان الأول **فمما لا ينبغي** أن يشك فيه، وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبيناً في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسم إلى الواجب وغيره، وهو مردود **بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا**، وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي، **بل احتياجه إلى** ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضاً، فإن قلت: المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال أنيته؟ قلت: هي بينة بذاتها غير محتاجة إلى بيان

قوله: (بانقسامه إليه وإلى غيره) في الخارج، أو في الذهن أو في نفس الأمر وهو من الأعراض الذاتية للأعم، ويستلزم وجود الأقسام في ظرف الانقسام مثلاً: يقال في الإلهي الموجود منقسم في الخارج إلى الواجب، والممكن والممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى الأقسام الخمسة، والعرض إلى الأجناس التسعة إلى غير ذلك، فيلزم وجود تلك الأقسام في الخارج.

قوله: (فمما لا ينبغي إلخ) هذا بالنظر إلى طور العقل وأما عند أرباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهي حتى قيل: إن خفاءه لكمال ظهوره إذ لا ضد له، وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال: أغنى الصباح عن المصباح، ولعل الحق هذا فإن وجوده تعالى في سلسلة الممكنات، كوجود الواحد في مراتب الأعداد، ووجود المضيء بالذات في الأمور المستضيئة بالغير، ووجود القائم بالذات في الأمور الغير القائمة بذاتها بديهي، والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب.

قوله: (بل احتياجه إلخ) أفاد بالإضراب أن احتياجه على تقدير أخصية موضوعه، وأن احتياجه فيما سوى الوجود أيضاً مستنكر.

قوله: (لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره) مثلاً يبين موضوع العلم الطبيعي أعني الجسم الطبيعي في العلم الإلهي الذي موضوعه الموجود مطلقاً، بأن يقال: الموجود إما ممكن أو واجب، والممكن إما جوهر أو عرض، والجوهر إما جسمٌ طبيعي أو غيره.

قوله: (بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا) فإن قلت هذا ينافي ما مر من أن الوجود لا يكون عرضاً ذاتياً للواجب، قلت: بطلان الشق الأول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما إذا كان المعلوم، أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الأعراض الغريبة، وبالجملة إثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار أنه موضوع للفن، بل باعتبار أنه موضوع المسألة ولا دليل على وجوب كون محمول المسألة مساوياً لموضوعها.

كأنية الموجود الذي هو موضوع العلم الإلهي، **ولا نعني** بأنيتهما سوى حملهما على غيرهما إيجاباً فتدبر (وقيل هو) أي موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء، والقائل به طائفة منهم حجة الإسلام (ويمتاز) الكلام (عن الإلهي) المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً (باعتبار وهو أن البحث هاهنا) أي في الكلام (على قانون الإسلام) بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالقول الأول (نظر من وجهين الأول أنه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن) أحوال (المعدوم، والحال وعن) أحوال (أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج) **أي يبحث فيه عن أحوال لأمور** لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال: مثلاً النظر الصحيح يفيد العلم أم لا، والدليل وجه دلالته كذا، وينقسم إلى كذا **فإن هذه كلها مسائل كلامية** كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (**وأما الوجود في الذهن فهم**) **أي المتكلمون** (**لا يقولون**

قوله: (**ولا نعني إلخ**) دفع لما يرد من أن المعدوم، والموجود المطلق من الأمور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداهة أنيتهما، وحاصل الدفع أن المراد بأنيتهما أن مبدأهما موجود وأنهما يحملان عليه لا أنهما موجودان بذاتيهما.

قوله: (**أي يبحث إلخ**) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من أن البحث عن الأمور، لا باعتبار أنها موجودة لا يقتضي أن لا يكون تلك الأحوال أحوال الأمور الموجودة، بل أن لا يكون وجودها ملحوظاً في البحث فلا يتم التقريب.

قوله: (**فإن هذه كلها مسائل كلامية**) لكونها مما يتوصل بها في إثبات العقائد الدينية، فالقول: بأن مباحث النظر والدليل من المبادي ومباحث الحال، والمعدوم من لواحق مسالة الوجود تتميماً للمقصود بالتعرض لما يقابله تكلف.

قوله: (**أي يبحث فيه عن أحوال إلخ**) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع، وأعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الأحوال في كلام المصنف في موضعين، ثم لما كان إقحام لفظ الاعتبار في كلامه موهماً بأن الواجب له مدخلية القيد في البحث، لا في العروض كما نقلته من التلويح، وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره، ونص على أن المراد عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الأحوال، إلا أنه إنما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود، وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الإسلام فليفهم.

قوله: (**وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به**) هذا إنما يرد إذا كان القائلون بأن موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني، وأما إذا كان بعضهم القائلين به فلا إلا أن يثبت بأدلة بطلانه، وستعرف أنها غير تامة فتأمل.

به) حتى يقال النظر والدليل، وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية، فيندرج تحت الموجود بما هو موجود، ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث إنها موجودة مطلقاً فلا إشكال (**الثاني قانون** الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجةٌ عن قانون الإسلام قطعاً فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه، ما أشار إليه بقوله (وبهذا القدر) أي بكون المسائل حقة على قانون الإسلام (لا يتميز العلم) أي علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعي ذلك) أي كون مسائله حقة على قانون الإسلام (**مع أن**) **هذا الزعم منه باطل قطعاً**، لأن (المخطئ من أرباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام، كما أشير إليه بقوله (وإن كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسماً، دون القائلين باتصافه بصفات الأجسام المتسترين **بالبلكفة**، (أو بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل **مأخوذةٌ من الكتاب**

قوله: (**أي المتكلمون**) أي جمهورهم، فلا يصح كون مطلق الموجود موضوعه على رأيهم، فلا يرد أن جمعاً من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطلق الوجود موضوعاً له عندهم على أن حجة الإسلام القائل به منكر للوجود الذهني.

قوله: (**الثاني قانون إلخ**) حاصله أن هذا القيد، وإن أفاد امتيازه عن الإلهي، لكنه مخلٌّ بالتعريف لأن قانون الإسلام، إنما هو المسائل الحقة، فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام، وهو خلاف المقرر عندهم، وإن التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لأنه أيضاً يدعي أنها حقة، والجواب أن قانون الإسلام ما هو الحق، ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ.

قوله: (**بالبلكفة**) مأخوذ من بلا كيفية، أي المستترين بنفي الكيفية حيث يقولون: أنه تعالى مستوٍ على العرش لا كاستوائنا له، وله وجه ويد لا كوجهنا ويدنا، وفي بعض النسخ بالكيفية فالباء للتعدية أي السائرين للكيفية.

قوله: (**مأخوذةٌ من الكتاب**) لعل مراده بالأخذ أن يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد أنه إذا لم يكن المخطئ مخالفاً للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لأن من يكفره يعتقد أنه مخالف للقطعية، وإن لم يكن

قوله: (**مع أن هذا الزعم منه باطل**) لا يقال: المراد بالحق أعم مما في نفس الأمر وعند الزاعم لأنا نقول: إذا أريد بقانون الإسلام ما هو الحق، وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الإلهي لأن صاحبه أيضاً يدعي حقيته.

والسنة، **وما ينسب إليهما** فيتناول الكل، ولقائلٍ أن يقول: إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام قيداً للموضوع، **لم يتوقف** تمايز العلوم على تمايز الموضوعات، وهو باطل لما مر، وإن جعلت قيداً له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم.

[المقصد الثالث: فائدته]

وإنما وجب تقديم **فائدة** العلم الذي يراد أن يشرع فيه (دفعاً للعبث) فإن الطالب **إن لم يعتقد فيه فائدة** أصلاً لم **يتصور منه الشروع فيه قطعاً**، وذلك **لظهوره** لم

مخالفاً في اعتقاده وإلا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح، فإن زيادة الوجود وعينيته وتركب الجسم من الجواهر الفردة إلى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منهما.

قوله: (لم يتوقف إلخ) لتمايز الكلام، والإلهي مع الاتحاد في الموضوع.

قوله: (إن لم يعتقد إلخ) جزماً أو ظناً مطابقاً أو غير مطابق.

قوله: (فائدة) أي مخصوصة فإما أن لا يعتقد فائدة أصلاً، أو يعتقد أن له فائدة ما.

قوله: (لم يتصور منه الشروع فيه) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله أي في الحكمة من أنه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة، لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

قوله: (لظهوره إلخ) أشار بذلك إلى أن توقف الفعل الاختياري على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد، وأن القول بكفاية مجرد الإرادة في ترجيح أحد المتساويين كما في

قوله: (وما ينسب إليهما) من الإجماع والمعقول الذي لا يخالفهما، وبالجملة فحاصله: أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعيات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد، وفيه بحث وهو أن بعض أرباب الكلام نكفره كالمجسمة، فإن لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم أن لا نكفرهم، وإن كان مخالفاً له لزم أن لا يكون من أرباب الكلام اللهم إلا أن يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس، وأما مخالفة القطع إتباعاً لمشابهة نص آخر، فليس من المخالفة المنفية ها هنا كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة.

قوله: (لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً) هذا إنما يستقيم على مذهب الحكماء، والمعتزلة القائلين: بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الإرادة، وأما الأشعرية القائلون بوجود الإرادة بدون الاعتقاد النفع، فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الإرادة في الشروع بلا شبهة، وأما ما يقال: في بيان إمكان الشروع بدون تصور الفائدة من أنه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لأنه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع أنه يتصور قطعاً، ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بأن

يتعرض له، **وإن اعتقد فيه فائدة** غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته، **وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله**

قدحي العطشان وطريقي الهارب، كما ذهب إليه الأشاعرة أمر خفي حتى قال بعض الأذكياء: لا يسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال.

قوله: (وربما لم تكن موافقة لغرضه) إنما قال: ربما لأن فائدة العلم إن كانت مباينةً لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلاً وإن كانت أعم فربما تتحقق في ضمن الأخص الذي اعتقده، وإن كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه، فافهم فإنه قد زل فيه أقدام.

العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به فائدة غير معتد بها، وهو الذي يحترز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصوراً بل واقعاً.

قوله: (وإن اعتقد فيه فائدة إلخ) قيل: ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين، ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة، فلا يكون عبثاً مع أنه لم يتصور الفائدة المعينة فالأولى أن يقال: فيه مضاف محذوف تقديره دفعاً لاحتمال العبث، ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء، وقد يجاب أنه داخل في القسم الأول إذ المراد من قوله إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً أن لا يعتقد فائدة معينة، وذا إما بأن لا يعتقد فائدة أصلاً، أو يعتقد فائدةً ما غير معينة، وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع، وما وقع في الكتب من أن الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما، والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة، والتعميم بالنظر إلى فائدته في الواقع على أن القول باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى.

قوله: (وربما لم تكن موافقة لغرضه) إن قلت: المفروض أن الشارع في العلم تصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع، ولا شك أن المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلي، فلا معنى لرب المفيدة للتقليل أو التكثير قلت: أما أولاً فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى: ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] وأما ثانياً فالمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة، وحينئذ جاز أن يكون للفائدة المترتبة ملاءمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بأن يكون لها نوع تعلق بها، وتوقف عليها وأما ثالثاً فالضمير في عليه من قوله إلا أنه لا يترتب عليه راجعٌ إلى الاعتقاد لا إلى العلم المشروع فيه، والمعنى إلا أنه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض إذا كان المعتقد فائدته الواقعة، وقد لا تكون إذا لم تكن كذلك، وبالجملة قوله: ربما لم تكن إلخ حكم كلي ليس مقصوراً على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه، وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله، وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فإنه يجوز أن

عبَثَا عرفاً (وليزداد) **عطف على دفعاً** (رغبةً فيه إذا كان) ذلك العلم (مهماً) للطالب بسبب فائدته التي عرفها، فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) أي فائدة علم الكلام (أمور الأول) بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان ﴿**ويرفع اللّه الذين** آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١]) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم، كأنه قال: وخصوصاً هؤلاء الأعلام منكم (الثاني) بالنظر إلى تكميل الغير وهو (إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة) لهم إلى عقائد الدين (وإلزام المعاندين بإقامة الحجة) عليهم فإن هذا الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره إلى الإذعان والاسترشاد، فيكون نافعاً له ومكملاً إياه (الثالث) بالنسبة إلى أصول الإسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن أن تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر إلى فروعه وهو (أن يبني عليه العلوم الشرعية) أي يبني عليه ما عداه منها (فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها) فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلفٍ مرسل للرسل منزل للكتب، لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبان على غير أساس وإذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فإنهم كانوا عالمين بحقيقته، وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر

قوله: (عبثاً عرفاً) فإن العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه إشارة إلى أن المراد بقوله: دفعاً للعبث العرفي لا اللغوي وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلاً، فإنه ممتنع في تحصيل العلوم.

قوله: (عطف على دفعاً) بحسب المعنى أي طلباً للازدياد وإنما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلاً لفاعل الفعل المعلل به.

قوله: (ويرفع اللّه الذين إلخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق التمثيل، أو الدعاء أو نحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهري، والفقر من قاصمات الظهر، والتلاقي بينهما ظاهرٌ فإن تخصيص العلماء بعد دخولهم في الذين آمنوا يدل على رفعة شانهم لأجل العلم.

يكون للفاعل أغراض مختلفة من أفعال مختلفة، وتكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر، وإن لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل، فليتأمل.

إلى الشخص في **قوته** العملية وهو (صحة النية) **بإخلاصهم** في الأعمال (و) **صحة** (**الاعتقاد**) **بقوته في الأحكام** المتعلقة بالأفعال (إذ بها) أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة وتنتهي إليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فإن هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات.

[المقصد الرابع: مرتبته]

أي شرفه، وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه، إذا عرفت هذا فنقول (قد علمت أن موضوعه) أي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الأمور وأعلاها) **فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته** وأفعاله،

قوله: (**بإخلاصهم**) فإن الإخلاص في الأعمال بقدر معرفة اللّه تعالى.

قوله: (**بقوته**) لاستناده إلى الأدلة العقلية المؤيدة بالنقلية.

قوله: (**أي شرفه**) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف، وإن كان معناه المشهور بيان مرتبته فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤوس الثمانية مغايراً للشرف.

قوله: (**فيتناول**) إلخ فيه اختلال من وجوه، أما أولاً فلأنه لا حاجة إلى هذا التفريع بعد التصريح بأن موضوعه أعم الأمور أي الموضوعات لما تقرر أن العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً، وأما ثانياً فلأن مباحث ذاته تعالى، وصفاته وأفعاله من المسائل ولا معنى لتناول الموضوع للمسائل، وأما ثالثاً فلأن على صحته يفيد إثبات شرافة الموضوع

قوله: (**وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام**) **فإن قلت**: رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة، ورب عادم لها له تلك، قلت: الأول لقصور في المراعاة، والثاني: ممنوعٌ على أن تعدد الأسباب لا ينفيه.

قوله: (**أي شرفه**) جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلاً لبيان الشرف، بناءً على أنه أراد بالمرتبة حال العلم بالقياس إلى العلم الآخر، وبالشرف حاله بالنظر إلى ذاته، وفسر المرتبة ها هنا بالشرف، ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ [البقرة: ٢٤٨].

قوله: (**فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته**) إن أرجع ضمير يتناول إلى الموضوع، فمعنى تناول الموضوع المباحث تناوله إياها من حيث الموضوعية، أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف، ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية، ويحتمل أن يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة، وإنما أقحمه إشارة إلى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف، وإن أرجع إلى الكلام فالأمر ظاهر.

ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيدٌ بحيثية تنبئ عن شرفه أيضاً (وغايته) أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة (أشرف الغايات وأجداها) **نفعاً** (**ودلائله يقينية يحكم بها**) أي بصحة مقدماتها، وحقية الصور العارضة لها (**صريح العقل**) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل، قطعاً بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن **مخالفة النقل** إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذةٌ من أوهامهم، لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلاً (وهذه) الأمور المذكورة في شرف

باعتبار شرافة المسائل، وذا ليس بمطلوب، وأما رابعاً فلأن قوله لا شك إنه إذا كان المعلوم إلخ يفيد إثبات شرافة العلم باعتبار معلومه، والمقصود إثبات شرافته باعتباره موضوعه وغاية التوجيه أنه قدس سره حمل الأعلى على معنى الأشرف، لا على الأعلى رتبة ليكون تأسيساً، والفاء في قوله فيتناول تعليلية أو استئنافية أو زائدة، والجملة تعليل لكونه أشرف الموضوعات، والضمير المستتر راجعٌ إلى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أي لأنه يتناول موضوعه من حيث أنه موضوع أي مبحوث عنه في العلم أشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى، وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثاً عنها ولم يكتف بتناوله للأمور الثلاثة من حيث أنفسها لأنه لا يفيد شرافة العلم، ألا ترى أن موضوع النحو يتناول كلامه تعالى، وكلام الرسول، ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث، وللإشارة إلى كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث، فالحاصل أن موضوع الكلام أعم الموضوعات، فيكون أشرف لأن العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات، وأن موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف المعلومات، ولا شك أن المعلوم الذي هو الموضوع إذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي الباحث عن أحواله أشرف، وخلاصته إثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات، وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك إلخ بالمعلوم.

قوله: (**نفعاً**) تمييز عن نسبة أجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الإعطاء، وليس مفعولاً به لأن اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر.

قوله: (**مخالفة النقل**) أي قطعية لأن النقل الظني المخالف لقطعي العقل مؤول بما يوافقه.

قوله: (**ودلائله يقينية إلخ**) قيل عليه قد: مر أن مسائل المخطئ من الكلام فكيف تكون دلائله يقينية وأجيب بالتخصيص؟.

قوله: (**يحكم بها صريح العقل**) أي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شيء، وقد صرح بالضم صراحةً وصروحة فقوله: بلا شائبة من الوهم إشارة إلى أن المراد خالص العقل.

علم الكلام أعني معلومه، وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها، وأما كون مسائل العلم أقوم، فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (إذاً أشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف.

[المقصد الخامس: مسائله التي هي المقاصد]

بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر، والموجود في كثير من النسخ في مسائله وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبهاً موجباً لمزيد استبصاره في طلبها، **وإنما قال**: (التي هي المقاصد) لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه، وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد، وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة إليها، وأما عد موضوعه، جزءاً ثالثاً منه **ففيه أن الموضوع نفسه من المبادي التصورية** وكونه موضوعاً له من مقدمات

قوله: (**في مسائله**) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه إجمالاً ليكون موافقاً لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام إجمالاً، ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطوياً في الكلام لانسياق الذهن إليه، بعد ملاحظة ما تقدم، وحينئذ يكون ضمير هي راجعاً إلى قوله مسائله إلا أن الشارح رحمه الله، جعل ضمير مسائله راجعاً إلى العلم الذي يطلب الشروع فيه، والدليل متروكاً لظهوره وجعل ضمير هي راجعاً إلى ما يفهم من السياق أعني مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقليلاً للحذف.

قوله: (**وإنما قال: إلخ**) يعني ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بحصر المقاصد عليها على أنها المقصودة بالذات، وإنها حقيقة العلم والمبادي وسائل.

قوله: (**أن الموضوع**) أي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقاً فإنه يبين في صناعة البرهان من المنطق أن لا اختصاص له بشيء من العلوم، فيناسب إيراده في المنطق الذي هو آلة لجميع العلوم.

قوله: (**من المبادي التصورية**) لوقوعه موضوع المسألة، وما قيل إنه مقدمة لمقدمة المشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه، فكيف يعد من المبادي؟ ففيه أن كونه من مبادي الشروع لا ينافي كونه من مبادي العلوم، قيل إن الموضوع نفسه، وإن كان من المبادي التصورية

قوله: (**ففيه أن الموضوع نفسه من المبادي التصورية**) يمكن: أن يقال: الموضوع نفسه، وإن كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سبباً لأن تعد المسائل المتكثرة علماً واحداً كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج إليه فاستحق لأن يخرج من المبادي، ويعد

الشروع فيه **الخارجة عنه اتفاقا، وأنيته أعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة** عندهم أصولاً موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء (وهي) أي مسائل

إلا أنه عد مطلوباً برأسه لشدة ارتباط المسائل به، وفيه أنه ينافي ما قالوا في تعليله بأن ما لا يعلم ثبوته، كيف يطلب ثبوت شيء له؟ فإنه صريحٌ بأن المراد به وجوده.

قوله: (الخارجة عنه اتفاقاً) وذلك لأن التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعاً، وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزءاً من العلم.

قوله: (أعني وجوده من المبادي التصديقية إلخ) أي إن كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال: وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به، وأن يتصور جميعاً فما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم، بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معاً مثل العدد والواحد والنقطة فإنهم يضعون وجوده أيضاً، ووضع وجوده من جملة مبادي الصناعة التي تسمى أصولاً موضوعة، لأنه مقدمة مشكوك فيها يبتنى عليها الصناعة انتهى، بقي أنه قال: في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة، وخصوصاً النظرية مبادي وموضوعات ومسائل والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة، وقال: أيضاً فيه المبادي الخاصة لمسائل علم ما على قسمين إما أن تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله، أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى، ويعلم من كلاميه أنه قد يطلق المبادي على ما يبتني عليه الصناعة مطلقاً، وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة، فيمكن أن يكون عد إنية موضوعه جزءاً ثالثاً نظراً إلى المعنى الثاني الذي باعتباره جعل المبادي جزءاً من العلم، وإن كان داخلاً في المبادي بالمعنى الأول، وإليه يشير كلام العلامة التفتازاني في شرح المقاصد، وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادي التصديقية بقوله التي تسمى أصولاً موضوعة رد على القول بأن الشيخ عده من المبادي التصديقية بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المصطلح.

جزءاً برأسه بقي ها هنا بحث وهو أن المشهور فيما بينهم هو أن المبادي ما يتوقف عليه ذات المسألة، والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع ما كان موقوفاً عليه التصديق بموضوعيته، وهو من مقدمات الشروع اتفاقاً كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي؟ اللهم إلا أن يقال: المراد بالمبادي ها هنا ما يتوقف عليه المسألة ذاتاً وشروعاً لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه.

قوله: (وأنيته أعني وجوده من المبادي التصديقية) قد يقال: المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم، والتصديق بوجود الموضوع ليس منها، وأما تصريح ابن سينا بأن التصديق بالوجود من المبادي التصديقية، فأراد به المعنى اللغوي من حيث أن إثبات الأعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه، ويرد عليه أن بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل، ولا يتركب منه ولا تنحصر حينئذ أجزاء العلوم في الثلاثة نعم في عدانية الموضوع من الأصول الموضوعة تأمل لأنها القضايا التي يتألف منها

الكلام. (كل حكم نظري) جعل المسألة **نفس الحكم** لأنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم، وأما أطرافه فمن المبادي التصورية، ووصف الحكم بكونه نظرياً بناء على الغالب، وإلا فالمسألة قد تكون ضرورية، فتورد في العلم، إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، **أو لبيان لميتها**، وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً إلى مآل معناه كأنه قال: وهي الأحكام النظرية (لمعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية، **أو يتوقف عليه** إثبات شيء منها) سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أي الكلام (العلم الأعلى) إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها، **وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها** (**فليست له مباد تبين في علم آخر**) سواء كان علماً شرعياً، أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى، وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة، والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه **على وجه يتناول** تلك العقائد، والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها، أو باعتبار صورها، **وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة** في علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً في

قوله: (**نفس الحكم**) أي الوقوع لا الإيقاع لأن المسألة من المعلومات.

قوله: (**أو لبيان لميتها**) فإن قلت: لميتها إذا كانت نظريّة كانت بهذا الاعتبار داخلةٌ في

قياسات العلم، ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والإلهي مثلاً بديهي كما ذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الأصول الموضوعة مطلقاً اللهم إلا أن يحمل على التغليب.

قوله: (**وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها**) أي إن احتيج إلى الإثبات فلا نقض بالعربية، ومثل إثبات حيثية الموضوع في الكلام إثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الأعمال، التي هي موضوع الفقه فيه فإن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالقرآن والحديث، وإثباتهما يكون في هذا الفن.

قوله: (**فليس له مباد تبين في علم آخر**) هذا التفريع إنما يتم على زعم المصنف وإلا فقد صرح الشارح فيما سبق بأن مبادي العلم الأعلى قد تبين في علم أدنى، وإن كان على قلة فمجرد كون الكلام علماً على حدة لا يستتبع أن لا تكون له مباد مبينة في علم آخر، اللهم إلا أن يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان أو يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه.

قوله: (**وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة إلخ**) فيه بحث لأن هذا الكلام مخالفٌ لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال: والحق أن إثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج إلى

....

الحكم النظري فلا وجه لإدخالها في الضرورية، قلت: الظاهر في العلم إثبات العوارض الذاتية أي العلم بثبوتها وهي بهذا الاعتبار بديهية، وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث إنها مسألة العلم.

قوله: (**أو يتوقف عليه إلخ**) ويكون مزيد اختصاص له بها بأن دون ذلك لأجلها، فلا يرد أن جميع العلوم العربية والشرعية، مما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالأدلة النقلية، إذ ليس تدوينها لأجل إثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر، فإن جمعها وتدوينها لأجل ذلك، وبما ذكرنا تبين فساد ما قيل أن العلوم العربية جزء منه إلا أنه أفرز منه إفراز الكحالة من الطب والفرائض من الفقه.

(**قوله**: **وفيه تثبت إلخ**) فإن علم التفسير والأصول. يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث أنه رسول، والحيثية المذكورة مثبتة فيه، وعلم الفقه يبحث عن افعال المكلف من حيث يتعلق بها الأحكام الشرعية الثابتة بالأمر والنهي، وكونه تعالى آمراً وناهياً مثبت في الكلام، وما قيل إن إثبات الصحة التي هي حيثية الأعمال التي هي موضوع الفقه في الكلام لأن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت أن الكلام مبناها فليس بشيء لأنه على تقدير صحته إنما يدل على احتياج الفقه إليه في ثبوت الحيثية المذكورة لا على إثباتها فيه.

قوله: (**فليست إلخ**) بناء على أن جميع ما يبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه، كما بينه الشارح رحمه الله، لا على أنه لا يبين مبادي الأعلى في العلم الأدنى ليرد عليه أنه قد تبين مبادي الأعلى في الأدنى على قلة فلا يصح التفريع المذكور.

قوله: (**على وجه يتناول**) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعاً إليه، ومحمولاتها من الأعراض الذاتية له.

قوله: (**وجعلوا إلخ**) ما ذكره ها هنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور، والحق عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الأصول من أن جميع العلوم في صحة مواد أدلتها وصوَرها تحتاج إلى المنطق، وأنه علم على حياله ليس جزءاً لعلم، ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام، والإلهي لأن احتياجهما إليه باعتبار ما يعرض لمباديهما التصورية والتصديقية، لا باعتبار المبادي أنفسها، فلا مخالفة بين كلاميه، والحق عندي أن مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية، والاشتراك في البعض لا يستلزم الاتحاد فكون المنطق علماً على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك، وما قيل: إن المسائل المنطقية من حيث إنها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية من الكلام، ومن حيث إنها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقاً، ليست جزءاً منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فإنه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث إنها يتوقف عليها استنباط الأحكام الشرعية جزءاً من الأصول وقس على ذلك.

نفسه عما عداه ليس له مباد في علم آخر (بل مباديه إما بينة بنفسها) **مستغنية** عن البيان بالكلية (**أو مبينة فيه فهي**) أي فتلك المبادي المبينة فيه (**مسائل له**) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف) تلك المبادي (عليها) أي على المسائل

قوله: (**مستغنية إلخ**) أي لا تحتاج إلى دليل، ولا تنبيه ولا إلى بيان اللمية، فلا تكون من المسائل لأن المسألة إما نظرية، أو بديهية تحتاج إلى تنبيه، أو إلى بيان اللمية كما مر.

دلائل، وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية، أو يتقوى بها فهي محتاج إليها لتلك العلوم، وليس جزءاً منها بل هي علم على حيالها، وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية، ومقدماً عليها انتسب إليه هذه القاعدة المحتاج إليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه، ونقل عنه في الحواشي لا يقال، فعلى هذا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الكلام، والإلهي لأنه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها في الأدنى كما لا يخفى لأنا نقول لا يبين مباديهما أصلاً بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية، والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة إلى مقاصدها، ومثلها يسمى وسيلةً وآلة، ويمكن أن يقال: في التلفيق لا شك أن أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية، لكن إذا حملت تلك الأحوال عليها، وجعلت مسألة ففيه اعتباران الأول اعتبار أنه يتوقف عليه، إثبات المطالب مطلقاً، وليست بهذا الاعتبار جزءاً من الكلام أصلاً، قيل: ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام، ولو كان جزءاً لم يكن للاحتراز وجه إذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثاني اعتبار أنه يتوقف عليه إثبات العقائد الدينية، وهي بهذا الاعتبار جزء منه، فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الأول، بل من حيث الاعتبار الثاني، وذكره في مبادي الأصول لا من حيث الاعتبار الثاني إذ لا معنى له، بل من حيث الاعتبار الأول، وإليه ينظر قوله: في الحواشي والجواب أن إثبات العلوم النظرية إلخ لا يقال: تلك المسائل إذا لم تجعل جزءاً من علم الكلام، ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم أن يكون المنطق أعلى منه كما مر، فأي احتياج إلى جعلها جزءاً لأنا نقول: لأنهم لم يرضوا أن يحتاجوا في علمهم هذا إلى شيء سواء بقي الكلام في قواعد العربية المحتاج إليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الأدلة السمعية، وقد يقال: هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه إفراز الكحالة من الطب وإفراز الفرائض من الفقه فليتأمل.

قوله: (**أو مبينة فيه فهي مسائل له**) قيل كلام الشارح يشعر بأن مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام من أن فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم، إثبات شيء من العقائد وليس مع مسائل الكلام، إلا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقد عرفت أنه بالنظر إلى الغالب، وأما احتمال كون عروض محمولات المبادي البينة من حيث خصوص موضوع المسألة لا من حيث أنه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقائم في المبادي النظرية أيضاً اللهم إلا أن يقال: لم يوجد ذلك في المبادي النظرية.

الأخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم، والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية **وتجويز** أن تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي، وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي، أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية **مما لا يفوه به محصل** فإن وجدت في الكتب الكلامية **مسائل لا يتوقف عليها** إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها **قطعاً** فذلك **من خلط** مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب (فمنه) أي من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلاً **(فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الإطلاق)** لنفاذ حكمه فيها بأسرها، وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم **قد ينفذ** حكم بعض منها على بعضٍ آخر **فيكون لذلك** البعض رياسةٌ

قوله: (وتجويز إلخ) ذلك رد على العلامة التفتازاني لما في شرح المقاصد من أنه يجوز أن يكون مبادي الكلام على تقدير ان يكون موضوعه ذات اللّه تعالى مبيناً في العلم الإلهي، وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلاً عن عالم العالم، ومع ذلك يرد عليه أنه إن أراد أنه يلزم احتياج العلم الشرعي إلى غير الشرعي فيما يخالف فيه الشرع، فممنوع وإن أراد إنه يلزم الاحتياج في أمر لم يبينه الشرع فمسلم لكن لا قدح فيه إذا كان ذلك الأمر مما يقبله الشرع، والعقل السليم، وساق إليه البرهان القويم فإن الحكمة ضالةُ المؤمن يأخذها أينما ظفر بها، وهل هذا إلامجرد عصبيةٍ كيف وقد احتاج الفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية، إلى علم الحساب وقال: حجة الإسلام في الإحياء إن تعلمه من فروض الكفاية.

قوله: (مما لا يفوه به محصل) بناء على أن العربية من العلوم الشرعية لأن مدونها أهل الشرع، ولا كذلك الإلهي، وقد عرفت أن ذلك مجرد عصبية بقي هاهنا بحث وهو إنه جوز في حواشي مختصر الأصول كما مر كون الكلام، والإلهي محتاجين إلى علم المنطق، ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على أنه لمن يبين فيه مباديهما بل ما يعرض لمباديهما، وبذلك يستحق أن يسمى خادماً وآلة لهما، ولا يخفى أن الفرق المذكور تحكم إذ الاحتياج في إثبات المسائل على التقديرين لازم لأن ما يعرض المبادي من الصحة مادة وصورة مما يحتاج إليه في إقامة الدلائل عليهما.

قوله: (مسائل لا يتوقف عليها) كمسائل الرياضي والحركة والسكون والكَيفيات وغير ذلك.

قوله: (من خلط إلخ) يعني انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام.

قوله: (قد ينفذ إلخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث في الفقه.

قوله: **(فيكون لذلك إلخ)** وفيه إنه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم

قوله: (فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق) هذا كما ذكره لكن ها هنا مسألة لا يخلو التنبيه عليها عن الفائدة، وهي إنه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع أن اللغة والنحو نوع واحد، فيوضع بعضها فوق بعض، والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك، والفقه فوق الكلام، والأخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك.

مقيدةٌ، ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة، **فلا يناسب تسميته خادم العلوم**.

[المقصد السادس: تسميته]

وإنما وجب تقديمها لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد إطلاع على حالة تفضي الطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه (**إنما سمي**) الكلام (كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة) **يعني أن لهم** علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة، ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها، وربما يسمى رئيسها نظراً إلى نفاذ حكمه فيها، ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة، فلا يسمى إلا رئيساً لها (أو لأن أبوابه **عنونت أولاً**) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (أو لأن مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (أشهر أجزائه) وسبب أيضاً لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم، أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) **إذ قد روي أن بعض الخلفاء** العباسية كان على الاعتزال، فقتل جماعةً من علماء الأمة

التفسير، والحديث والفقه إلا أن يقال: إن ذلك ليس نفاذاً للحكم بل خدمة بناءً على أن تدوين علوم العربية لأجلها كتدوين أصول الفقه للفقه، وليس تلك العلوم مقصودةً بالأصالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادي للمسائل، أو يعترف بأن لها رياسة باعتبار التوقف، وإن كانت مرؤسةً باعتبار كونها غير مقصودة بالذات.

قوله: (**فلا يناسب إلخ**) رد على الشارح الفاضل الأبهري، ولك أن تقول خادم القوم سيدهم.

قوله: (**إنما سمي إلخ**) كلمة إنما للتأكيد لا للحصر، إذ لها وجوه أخر، وكلمة أو لاستقلال كل منهما لامتناع الجمع أو الخلو.

قوله: (**يعني أن لهم إلخ**) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع، وهو إيراث القدرة، ولا في إيراث القدرة كونه بإزاء المنطق، فتعدد الوجهان، والعلامة التفتازاني جعلهما في شرح العقائد وجهاً واحداً بناء على أن الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق.

قوله: (**عنونت أولاً**) بناء على أن الباعث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام.

قوله: (**إذ قد روي أن بعض الخلفاء إلخ**) روي أن المأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين، وكتب بذلك إلى نائبه ببغداد، وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياماً معتداً به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه، وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت إلى

طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه (أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل: في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات.

قوله: (طالباً إلخ) وإنما لم يعترفوا لما تقرر في محله أن الخلاف في حدوثه وقدمه راجعٌ إلى الخلاف في ثبوت الكلام النفسي، ونفيه وإلا فهم لا يقولون: بحدوث النفسي، ونحن لا نقول: بقدم اللفظي.

قولهم، وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق إلا الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح فقيّدا وجهزا إلى المأمون، وهو بطرطوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون، وعهد بالخلافة إلى أخيه المعتصم، فتتبع أخاه بالبدعة المذكورة، وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه، كل ذلك حتى يقول: بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فأطلقه، ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام تقريباً ثم انتقلت الخلافة إلى ابنه الواثق، فتبع أباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد ابن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن، فإن قلت: القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه؟ واختاروا الضرب والقتل، قلت: الظاهر أن مذهبهم كان قدم الألفاظ أيضاً كما هو مذهب السلف.

[المرصد الثاني: في تعريف مطلق العلم]

من هاهنا في مقاصد علم الكلام، **وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمةً للشروع** فيه، ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً، ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً، إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد، وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد، وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر، فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة **مسائل كلامية، وفي أبكار الأفكار تصريح بذلك** حيث جعله مشتملاً على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول

(قوله: مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله: الموقف الأول في المقدمات لأن المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها، إما شروعاً كما في المرصد الأول: أو ذاتاً كما في هذه المراصد الخمسة.

قوله: (تصريحٌ إلخ) إذ لا يقال: إن الثمانية متضمنة لمسائل الأصول باعتبار تضمن خمسة منها، فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله، والقول بأن بعض ما يذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد، فيكون جميع ما يذكر فيها مسائل كلامية، فافهم فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة الشروع) فإن قلت: كلام الشارح ها هنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الأول في المقدمات، وفيه مراصد فإنه يدل على أن كل المراصد من المقدمة، وقول الشارح يدل على أن المقدمة هي المرصد الأول فقط **قلت:** المرصد الأول مقدمة على الإطلاق، والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه، ومقاصد من وجه، فمراد الشارح بالمقدمة على الإطلاق أعني مقدمة الشروع، ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض.

قوله: (وفي أبكار الأفكار للآمدي تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله أن التصريح نظراً إلى الظاهر مسلم، وأما اللزوم فلا إذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد، وأما كون كل قاعدة منها مشتملةً عليها فلا، وما قيل من أن تشريك الكل في العنوان أولاً، وتعيين كل منها لبيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعاً بلا إشارة إلى تمييز بين ما هو منها قطعاً، وبين ما

الأولى في العلم وأقسامه، الثانية في النظر، وما يتعلق به، الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية (وفيه) أي في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الأول أنه ضروري) أي تصور ماهيته بالكنه (واختاره الإمام الرازي **لوجهين**) الوجه (**الأول أن علم كل أحد** بوجوده) **أي بأنه موجود** (ضروري) أي حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لأن المطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة، كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه (والسابق على الضروري أولى أن يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضروري) وهو

قوله: (**لوجهين**) أي لدليلين بناءً على أن الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظرياً للغفلة عن كيفية حصوله ابتداءً لقلة العمل في حصوله، واختلاطه بالعلوم الكثيرة، أو تنبيهين بناءً على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهياً لكن كثرة المناقشة فيهما تتأتى عن كونهما تنبيهين.

قوله: (**أي بأنه موجودٌ إلخ**) لم يحمله على ما هو الظاهر من أن تصور كل أحد لوجوده بديهي لأن الإمام قرره في كتبه بالعلم بأنه موجود لا لأنه يرد عليه إنه إن أريد به الوجود الخاص، فلا نسلم أن تصوره بديهي، وإن أريد به الوجود المقيد بالإضافة، فهو فرع ثبوت الوجود المطلق، ولا نسلم ثبوته، ولأن في بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص، أو المقيد حيث أنكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص، وأثبتوا الخصص، والشيخ أنكر الخصص لنفيه الوجود المطلق، ثم لا يخفى أن العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة، فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على أنه أسبق العلوم الضرورية، على ما قالوا: توجيه الوجه الأول على قانون الاستدلال أن يقال: العلم المطلق سابق على العلم الضروري، والسابق على الضروري ضروري أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأنه جزء من العلم الضروري بأنه موجود، والجزء سابق على الكل أما جزئيته منه فلأنه مطلق، وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد، وأما ضروريته فلحصوله من غير كسب، وكل ما شأنه هذا فهو ضروري.

يختلف فيها، ويشك أنها يستفاد منها ذلك وإلا يكون إلغازاً مجتنباً عنه في هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى.

قوله: (**لوجهين الأول إن علم كل أحد إلخ**) بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم البديهي ببداهته، ولذا استدل عليها، وأما ما يقال: أن ماهيته إذا حصلت للنفس بلا كسب، والتفتت النفس إليها عرفت بمجرد التفاتها إليها أنها بغير كسب، فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها، وكذا كسبية كل كسبي فجوابه أنه قد يحصل في النفس صورة، ولا يلتفت إلى كيفية حصولها، فإذا تطاولت المدة، وتكثرت الصور وتوجهت النفس إليها، فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها، فاحتاجت إلى الاستدلال على أن الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين.

المطلوب (**والجواب**) عنه (**أن الضروري حصول علم**) جزئي (متعلق بوجوده) فإن هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر (وهو) أي حصول ذلك العلم الجزئي (غير تصوره، وغير مستلزم له) إذ كثيراً ما تحصل لنا علومٌ جزئية بمعلومات مخصوصة، ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلةً لنا، بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها، **فلا يكون حصولها عين تصورها**، ولا مستلزماً له، وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً (فلا يلزم تصور العلم المطلق) أصلاً (فضلاً عن أن يكون) تصوره (ضرورياً)، ويجوز أن يجاب عنه أيضاً بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتياً لما تحته، وكان شيء من أفراده متصوراً بالكنه بديهةً، وكلاهما ممنوعان (لا يقال:) نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول: إن كل واحد يعلم بالضرورة أنه موجود، (ويعلم) أيضاً كذلك (أنه يعلم) بذلك (**والعلم أحد تصوري هذا التصديق**)، وهو بديهي أيضاً، فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهياً

قوله: (فلا يكون حصولها عين تصورها) وما قيل: من أن العلم بالعلم بعد الالتفات إليه ضروريٌّ على ما نص المصنف عليه في الأعراض، فيكون العلم بهذا العلم ضرورياً، والعلم المطلق جزء منه، فيتم التقريب فليس بشيء لأن معنى ذلك أن العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضروري لا أن تصوره ضروري حتى يلزم ضرورية المطلق.

قوله: (والعلم أحد تصوري هذا التصديق) إنما قال: أحد التصورين من غير تعيين لأنه يجوز أن يجعل موضوعاً بأن يقال: العلم بهذا العلم ضروري، وأن يجعل محمولاً بأن يقال: كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة، وبهذا ظهر أنه لا يجوز أن يقال: أحد التصورات الثلاثة، فمن قال: إنما لم يقل أحد التصورات اتباعاً للمتقدمين، وإن اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين، فقد ركب شططاً.

قوله: (والجواب عنه أن الضروري حصول علم إلخ) فإن قلت: سيجيء في بحث العلم من الإلهيات أن العلم بالعلم لا يتوقف إلا على الالتفات، ولهذا ظن أن العلم بالشيء عين العلم بالعلم، وحينئذ يندفع هذا الجواب، ويحتاج إلى جواب الشارح قلت: المذكور فيما سيأتي أن من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه عالم به، لا أن العلم لا يتوقف إلا على الالتفات على أن شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى، فلا علينا أن لا نسلمه، والحق أن المذكور في الإلهيات، وإن كان ما ذكر إلا أن الظاهر أن من علم شيئاً، والتفت إليه علم بمجرد التفاته أنه يعلمه وإليه أشار في مباحث العلم من موقف الأعراض فجواب الشارح أظهر.

قوله: (والعلم أحد تصوري هذا التصديق) إنما لم يقل أحد تصوراته اتباعاً للمتقدمين فإن اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين.

(فإن قلت) **في جواب هذا التقرير** (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه)، ولا بداهة شيء منهما (فإن) التصديق (البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية، فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته أصلاً (قلت:) في رد هذا الجواب أن (المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم **ولا في شيء من أطرافه** (**إذ لا تخلو** عنه البله والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم، ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بأن التصديق إنما هو الحكم وحده، وتصورات أطرافه شروط له خارجٌ عنه، فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وإن كانت تصوراته نظرية، وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم، وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته (لا يجدي طائلاً) في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذي نحن فيه **مستغنٍ عن النظر مطلقاً**، ثم شرع في جواب لا يقال: بقوله (لأنا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما)، **ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه** (كما نحكم على جسم معين) مشاهدٍ من بعيد (بأنه شاغل لحيز معين، مع الجهل بحقيقته) هل إنسان أو حجر، بل ومع الجهل بحقيقة الحيز

قوله: (في جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير، وإن صح كونه جواباً على التقرير الأول لأنه تخلل بين التقرير الثاني، وجوابه لأنا نقول: إلخ وإنما صح كونه جواباً على التقرير الأول، لأنه وقع فيه العلم الخاص، أعني العلم بكونه موجوداً موضوعاً، وحكم عليه بانه ضروري ليمكن ان يقال: لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضرورياً بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعاً، لانه تصديق ضروري، ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر.

قوله: (إذ لا تخلو إلخ) أشار بهذا الدليل إلى أن المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الأطراف، والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذي هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور.

قوله: (مستغن عن النظر مطلقاً) أي باعتبار الحكم، والطرفين سواء كانا جزأين أو شرطين.

قوله: (ولا في شيء من أطرافه) لا يقال: فحينئذ يلزم المصادرة لأن أحد طرفيه هو العلم الذي يراد إثبات بداهة تصوره لأنا نقول: المدعي بداهة جزء معين تفصيلاً أعني العلم، والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه إجمالاً، فلا مصادرة لاختلاف العنوان، ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجيء في بحث الوجود.

قوله: (ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه) ولو سلم فإنما يتم لو كان المطلق ذاتياً للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر، نعم لو استدل بأن كل أحدٍ يعلم أن له علماً مطلقاً تعين جواب المصنف.

والشغل (بل نحكم بأن الواجب) تعالى (إما نفس أو لا)، وإن لم نعلم حقيقتهما بكنههما (بل باعتبار أمر عام) عارض لهما، ككونه صانعاً للعالم، وكونه مدبرة للبدن مثلاً، فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهياً، ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني أن) العلم لو كان كسبياً معرفاً فإما أن يتعرف **بنفسه**، وهو باطل قطعاً، أو بغيره وهو أيضاً باطل لأن (غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلوميه كل منهما في معلومية الآخر حينئذ **(وهذا) الوجه** على تقدير صحته (حجةٌ على من يقول: إنه) أي مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فإنه إذ لم يسلم كونه معلوماً، كذلك اتجه أن يقال: لا يلزم من امتناع كونه مكتسباً أن يكون ضرورياً، لجواز أن يكون تصور بكنهه ممتنعاً (والجواب أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم المطلق فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة، وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نحاول أن نعلمه) **أي نطلب أن نحصله** على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفاً على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير **وعلى حصول حقيقة العلم** في ضمن ذلك الجزئي أيضاً، فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها، وليس ذلك الحصول متوقفاً على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصوره)، وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضاً،

قوله: (بنفسه) من غير أن يغايره بوجه، ولو بالإجمال والتفصيل.

قوله: (وهذا الوجه إلخ) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفاً.

قوله: (أي نطلب أن نحصله) أشار إلى أن في المتن تسامحاً حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوباً، وليس كذلك إذ المطلوب تصور العلم، فتعلمه مجاز عن تحصيله، ثم في عبارة الشرح أيضاً تسامح لأن الظاهر حصوله لا تحصيله، فالأحسن أن يقال: فالذي نحاول حصوله.

قوله: (وعلى حصول حقيقة العلم إلخ) هذا على تقدير القول بوجود الطبائع في ضمن الأفراد، وعلى أن مطلق العلم ذاتي لما تحته، وأما على القول بأنها أمور انتزاعية، أو أنه ليس ذاتياً لما تحته فكلا.

قوله: (أي نطلب أن نحصله) إشارةً إلى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة.

وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير، ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن، وهذا معنى تصورها **فقد توقف** كل منهما على الآخر، **وإذا ظهر الفرق** بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين، أحدهما: أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها، **وذلك حصولها وليس تصورها** ولا مستلزماً على قياس حَصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها، من غير أن تتصورها والثاني: أن ترتسم فيها بمثالها، وبصورتها **وهذا هو تصورها لا حصولها** على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجبُ اتصاف النفس بها، وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية.

[**المذهب الثاني**]: وبه قال إمام الحرمين والغزالي: (أنه ليس ضرورياً) بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني) إنما قال: ربما **لأن**

قوله: (فقد توقف إلخ) أي يكون تصور ماهية العلم موقوفاً على حصول العلم الجزئي المتعلق بغيره، ويكون ذلك الحصول موقوفاً أيضاً على تصور ماهيته وهو الدور.

قوله: (وإذا ظهر الفرق إلخ) بين الفرق بين الحصول الاتصافي، وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشيء بصورته بانفكاك كلٍ منهما عن الآخر، ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضوري، بأن حصول الشيء على وجه الاتصاف، لا يستلزم الالتفات إليه لأن الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق، وبين تصوره، ولا شك أن العلم المطلق أمر خارج عن الذهن، ليس نفسه ولا من صفاته، فالعلم به لا يكون إلا ارتسامياً.

قوله: (لا حصولها) أي ارتسامها من حيث إنها ارتسام بصورتها، لا يكون حصول نفسها، وإن كان من حيث أن تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد.

قوله: (وذلك حصولها وليس تصورها) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلي أعني العلم الحصولي لأنه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية، فإطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا: من أن تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى.

قوله: (وهذا هو تصورها لا حصولها) فإن قلت تصورها فرد من أفرادها وجزئي من جزئياتها ففي تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من أفرادها كما في الأول، فما معنى قوله: لا حصولها، قلت: معناه أن النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثله، وإنما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه، ولو في ضمن هذا الارتسام الثاني، وهذا حق لا شبهة فيه.

النصرة به تخييلية ألا يرى أنه إن تم دل على امتناع التحديد، دون عسره وإن لم يتم لم يدل على شيء، قالا: (وطريق معرفته القسمة والمثال) أما القسمة **فهي أن تميزه** عما يلتبس به من الاعتقادات، فنقول مثلاً: الاعتقاد إما جازم أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، **فقد خرج عن القسمة** اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين، وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك، وأما المثال فكان يقال: **العلم إدراك البصيرة** المشابه لإدراك الباصرة، **أو يقال**: **هو** كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فإنهما) أي القسمة والمثال (إن أفادا تميزاً) لماهية العلم عما عداها (**صلحاً معرفاً**) **وحداً لها إذ لا يعني ها هنا بتحديدها**

قوله: (**لأن النصرة به تخييلية**) أي وهمية ليست في الواقع، فكلمة ربما للتقليل، والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير أن يراد بالعسر ضد اليسر، وأما إذا أريد به ما ليس بيسر، فيتناول امتناع التحديد أيضاً فالتقليل باعتبار أن الدليل المذكور شبهة.

قوله: (**فهي أن تميزه إلخ**) يعني لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية، ولا للعلم التصوري إنما الاشتباه للعلم التصديقي، والقسمة المذكورة تميزه عنها، فحصل معرفة العلم المطلق بأقسامه، فلا يرد أن الكلام في العلم المطلق، والقسمة إنما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفته.

قوله: (**العلم إدراك البصيرة إلخ**) الظاهر أن المشابهة صفة لإدراك البصيرة لإخراج إدراك البصيرة الذي لا يكون مشابهاً لإدراك البصر، أعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد أن هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز، والكلام في المثال المفيد لمعرفته، فالوجه أن يجعل قوله إدراك البصيرة عطف بيان أو بدلاً من العلم لتعيين المعنى المراد، فإنه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم، وقوله: المشابه خبراً له، ويؤيده ما في شرح المقاصد أما المثال فهو أن إدراك البصيرة مشابه لإدراك الباصرة.

قوله: (**أو يقال: هو الخ**) أفاد به أن المثال في كلام الغزالي يجوز أن يكون بمعنى الشبيه والنظير، أو بمعنى الجزئي للعلم، وذكره في المستصفى الأول لا يدل على الحصر.

قوله: (**صلحاً معرفاً وحداً لها**) بناء على ما هو التحقيق من أن ما تستلزم معرفته معرفة

قوله: (**فقد خرج عن القسمة الخ**) إن أراد أنه لا يخرج إلا عن القسمة فممنوع، وإلا فحصر الطريق في القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر.

قوله: (**صلحاً معرفاً**) قيل عليه: لا يلزم من مجرد إفادتهما تميزاً صلاحيتهما للتعريف، ولو رسمياً إنما يلزم لو أفادا لازماً بيناً، وليست المحصلة بالقسمة مثلاً لوازم بينة، وإلا لم يجهله

سوى تعريفها (وإلا لم يحصل بهما معرفة (لماهية العلم، لأن محصل المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه، واعلم أن الإمام الغزالي رحمه اللّه تعالى صرح في المستصفي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة **للجنس، والفصل الذاتيين** فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية، فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية، ثم قال: إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه **والتمثيل بإدراك الباصرة، يفهمك حقيقته فظهر**

الشيء، فهو معرف له، واشتراط المساواة وكونه لازماً بيناً ومحمولاً، إنما هو لكماله، وإلا يلزم أن لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب.

قوله: (إذ لا يعني) على صيغة الغائب أي لا يعني الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره أن طريق معرفته القسمة والمثال، ولو كان مراده التحديد الحقيقي لكان الواجب أن يقول فطريق معرفته الرسم، وأورد هذا الكلام بعد إبطال الرسوم التي ذكرها القوم.

قوله: (للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد، والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز.

قوله: (يفهمك حقيقته) ولو بوجه ما.

أحد من العقلاء، فبهذا يظهر جواز كون شيء طريقاً إلى معرفة شيء من غير أن يكون معرفاً له لانتفاء شرائطه، وهو كونه بين الثبوت في جميع أفراده بين الانتفاء عما عداه، وإن اشتهر بينهم من أن القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك، وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الأقسام، وإن مآل المثال إلى التعريف الرسمي ليس شيء منهما على إطلاقه.

قوله: (إذ لا يعني بتحديدها سوى تعريفها) لا شك أن المتنازع فيه حقيقة العلم، ولهذا أجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بأن التصديق إنما يتوقف على تصور طرفية بوجه، فالحق أن المراد التحديد كما حققه الشارح.

قوله: (للجنس والفصل الذاتيين) إنما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لأن القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك جنساً كالمتنفس للحيوان، وما به الامتياز فصلاً كالضاحك والناطق، وبهذا يظهر أن فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفي ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك، هذا وقد يقال: كلام الإمام في البرهان صريح في إرادة عسر التحديد مطلقاً، ولا شك أن مذهب الغزالي والإمام واحد، ويؤيد ذلك قولهم: فطريق معرفته القسمة والمثال إذ الأظهر حينئذ، أن يقال: طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه إذا أمكن إلى ما هو غير متعارف، غاية ما في الباب، أن منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالإشارة نقل الرسوم وإبطالها، ثم الانتقال إلى غير الأعرف فيه تأمل.

قوله: (والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لأن تفهيم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال، وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص.

أنه إنما قال: يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً، وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به.

[**المذهب الثالث**]: (أنه نظري) لا يعسر تحديده (وذكر له تعريفات الأول لبعض المعتزلة أنه **اعتقاد الشيء على ما هو به** (وهو) أي هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (**عن ضرورة أو دليل**)، **فاندفع دخول التقليد** (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخلاً فيه (إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً) فلا يدخل الظن فيه

قوله: (**فظهر أنه إنما قال: إلخ**) لأن كلامه المنقول نص في ذلك، وما ذكر سابقاً ظاهر في إرادته التعريف مطلقاً، فيجب صرفه عن الظاهر بأن مراده، فطريق معرفته المتحقق المعول عليه القسمة والمثال، وإن كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً إلا أنه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم.

قوله: (**اعتقاد الشيء على ما هو به**) أي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حد ذاته من الثبوت والانتفاء، والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية.

قوله: (**عن ضرورة أو دليل**) أي كائناً ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد، وإن كان ناشئاً عن دليل لأن قول المقلد حجة للمقلل، إلا أن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي، ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ، فاندفع ما تحير فيه الناظرون من أن التقليد إذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم أن يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة إلى الضروري، والنظري غير حاصل لخروج التقليد، وتكلفوا الدفعة بما تمجه الأسماع.

قوله: (**فاندفع دخول التقليد**) فإن قلت: حصول مطلق الإدراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر، ما بال التقليد خلا عنهما، قلت: أجيب بأن مبنى كلامه على أن المتبادر من التعريف الضرورة العامة، فيخرج التقليد لأنه ليس عن ضرورة عامة، ولا عن دليل بنظرية المسألة في نفس الأمر، فإن قول المقلد ليس دليل المسألة في نفس الأمر، والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة، أو الضرورة المطلقة، وفيه أنه يخرج أكثر العلوم الضرورية إذ لا ضرورة عامة في الحدسيات، والتجربيات مثلاً وأيضاً تخرج الإلهيات إلا أن لا يقول: المعتزلة بها، أو بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى، والصواب في الجواب أن يقال: اعتقاد المقلد نظري لأن الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح، لكن قول المقلد: ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم في الواقع، والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الأمر بقرينة المقام، فيخرج التقليد عن هذا التعريف، وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الإدراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر، فهو النظر المطلق سواء كان صحيحاً أو فاسداً فلا محذور فتأمل.

(ويرد عليهم) أي على أصحاب هذا التعريف (**خروج العلم** بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً) بخلاف المعلومات الممكنة التي اختلف فيها، وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فأشار إلى رده بقوله (**ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل** فهو مكابر) لبديهة العقل **فإن كل عاقل** يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين، **ولا يتصور** ذلك إلا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضاً (لأن هذا) أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم

قوله: (خروج العلم إلخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء ما هو المصطلح، لأنه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل، كالعلم بأن النقيضين يستحيل اجتماعهما، وبأن شريك الباري محال سواء أريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع، أو النسبة لأن النسبة إلى المستحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب إليه.

قوله: (فإن كل عاقل الخ) يعني إنه يتعلق به العلم التصديقي، وهذا الحكم تصديقي يقيني ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة، المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا ينافي مطابقتها للواقع، فما قيل إن أراد أن إنكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل، كقولنا: اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلاً مكابرة، فهو باطل قطعاً إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم وإن أراد به تعلق العلم التصوري فمسلم، لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل إذ مطلق التصوري خارج عنه، وأيضاً يصير قوله: نعم قد يعتذر الخ، باطلاً إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به، أعني تصوره في التعريف لأنه ليس باعتقاد فمنشؤه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر.

قوله: (ولا يتصور إلخ) ذكر استطرادي للمبالغة في الرد على من أنكر تعلق العلم بالمستحيل بإثبات تعلق نوعيه به، وإلا فلا دخل له في النقض.

قوله: (ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الأستاذ المحقق: إن أراد أن إنكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله: اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً، إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم، وإن أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه، وكلام الشارح فمسلم لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل، إذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخراً وأيضاً يصير قوله: نعم قد يعتذر لهم إلخ باطلاً، إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصوره في التعريف لأنه ليس باعتقاد لا يقال: قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم، وحينئذ لا يصدق اجتماع النقيضين بأنه محال إلا بالاعتذار المذكور، لأنا

(العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوماً أصلاً (**نعم قد يعتذر**) لهم (بأن المستحيل يُسمى **شيئاً لغة**) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك) أي كونه شيئاً لغة (الثاني للقاضي أبي بكر) الباقلاني (أنه معرفة المعلوم على ما هو به، فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) **مع كونه معترفاً** بأن لله علماً (إذ لا يسمى) علمه تعالى (معرفة) إجماعاً لا اصطلاحاً ولا لغة (**وأيضاً ففيه دور إذ المعلوم** مشتقٌ من العلم، فلا يعرف إلا بعد

قوله: (**نعم قد يعتذر الخ**) فيه إشارة إلى ضعفه لأنه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة، لأن المعنى اللغوي سواء كان حقيقياً أو مجازياً معنى مجازي عند أهل الاصطلاح.

قوله: (**يسمى شيئاً لغة حقيقةً أو مجازاً**) وما سيجيء من أن أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم فالمراد الإطلاق حقيقة.

قوله: (**مع كونه معترفاً إلخ**) حيث أثبت له تعالى علماً وعالمية وتعلقاً، إما لأحدهما أو لكليهما كما أثبت في الشاهد، فيكون العلم المطلق مشتركاً بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكاً معنوياً، فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة، فإنهم لا يعترفون بالعلم الزائد، ويقولون إنه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي، فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث إذ لا مطلق سواه، ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر، ومن هذا ظهر أنه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الإمام لأنه اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى، وإثبات العالمية التي فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم.

قوله: (**إذ المعلوم الخ**) يعني أن المعلوم وإن كان المراد منه ما صدق عليه، لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة لملاحظة أفراده، ومفهومه ما تعلق به العلم والمراد هاهنا ما من شأنه أن يتعلق العلم به، فيلزم الدور فتدبر، فإنه زل فيه الأقدام.

نقول هذا المعنى بعيد جداً إذ الاعتقاد وأمثاله إنما يضاف إلى النسبة لا إلى المحكوم عليه، فأي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد، حتى بتوهم ورود الاعتراض، أقول: ولو سلم أن المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة، يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لأن النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج.

قول: (**يُسمى شيئاً لغة**) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة، وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من أن أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم، لأنه مذهب أهل الحق، وحمل التسمية على الإطلاق المجازي يأباه مقام التعريف.

قوله: (**وأيضاً ففيه دور إلخ**) قيل: سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي أمثاله لأن المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف، كأنه قال: العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث، لأن المعرفة حينئذ أن خص بعلم يحصل من الدليل بناءً على ما

معرفته) لأن المشتق مشتملٌ على معنى المشتق منه مع زيادة (و) **أيضاً** (**فعلى ما هو به**) **قيد** (**زائد**) لا حاجة إليه (إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك) لأن إدراك الشيء لا على ما هو به **جهالة لا معرفة** (الثالث للشيخ) أبي الحسن الأشعري (فقال: تارة) بالقياس إلى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالماً أو) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لأخذ العالم في تعريف العلم (و) قال: (أخرى) بالقياس إلى متعلق العلم (إدراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لأخذ المعلوم في الحد (و) فيه (أن الإدراك مجاز عن العلم) لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول، والمجاز لا يستعمل في الحدود فإن أجيب **باشتهاره في معنى العلم**، قلنا: لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه **لأن المعنى المجازي هو**

قوله: (**جهالة لا معرفة**) إذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلاً مركباً: إنه عارف، كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم؟ فما قيل: إنه كون اعتقاد الشيء لا على ما هو عليه جهالةً غير مسلم ليس بشيء.

(**قوله: باشتهاره في معنى العلم**) أي اشتهاره عند المليين في العلم بالمعنى المقابل للشك والظن، والجهل والوهم والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية، فصح استعماله في

قال الراغب: من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود، والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقاً، وإن لم يختص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني، والحاصل أن التقليد والظن المذكور، إنما يخرجان بلفظ المعلوم، لأن الاعتقاد بالمظنون مثلاً ليس معرفة المعلوم، بل معرفة المظنون، فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف، اللهم إلا أن يقال: المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم، ويمكن أن يعلم هذا الإطلاق بدون أن يعلم مفهوم العلم بالكنه، كما يمكن أن يعلم أن زيداً يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون أن يعلم أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وهذا وإن كان صرف التعريف إلى خلاف المتبادر لكن بعض الشر أهون من بعض، وقد يقال في دفع الدور: العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفاً للعالم، ويستمر اتصافه به، وأما معرفة المعلوم المشتق فإنما يتوقف على العلم بمعنى المصدر، والتلازم بين المصدر وحاصله إنما هو في الوجود الخارجي، لا في التعقل فلا دور فتأمل.

قوله: (**وأيضاً فعلى ما هو به قيد زائد إلخ**) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاماً لأن دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن، فلا احتياج إليه أصلاً.

قوله: (**لأن المعنى المجازي هو العلم إلخ**) أجاب الأستاذ المحقق بأن المعنى المجازي المشهور للإدراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل، وهو أعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه ورد بأنه مبني على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به،

العلم نفسه فكأنه قيل: هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني أن قوله على ما هو به زائد **فإن المعلوم** لا يكون إلا كذلك (**الرابع**: لابن فورك **ما يصح ممن قام به** إتقان الفعل) أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل، فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً، وإن أراد ما له دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا **إذ لا مدخل** له في) صحة الإتقان على رأينا) **فإن أفعالنا ليست بإيجادنا** (وقد

التعريف من غير قرينة، وما قيل: إن المعنى المجازي للإدراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه، ولا زيادة قيد على ما هو به فمدفوع بأن ذلك المعنى مشهور عند الحكماء، لا عند أصحاب هذا التعريف.

قوله: (فإن المعلوم إلخ) فيه بحث لأن المراد بالمعلوم ما هو من شأنه أن يعلم، ولا يلزم أن يكون الإدراك المتعلق بما هو من شأنه العلم أن يكون على ما هو به، نعم لو أريد بالمعلوم ما هو معلوم بهذا الإدراك لاتجه ذلك.

قوله: (ما يصح ممن قال إلخ) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان في هذا التعريف، لأن إتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل، إنما يتصور إذا كان عالماً بالمفاسد والمصالح، علماً يقينياً تفصيلياً ولذا استدلوا بإتقان العالم على علمه تعالى.

قوله: (إذ لا مدخل إلخ) يعني أن الإتقان مضاء الإيجاد على وجه الأحكام، وذلك إنما يتصور عن الموجد، فيكون لعلمه بوجه المصالح مدخل في الإتقان، وأما غير الموجد فلا تعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الإتقان، إذ لا يمكن إتقان فعل الغير فلا مدخل لعلمه في صحة الإتقان، وأما القول بأنه على تقدير فرض إيجادنا لأفعالنا يكون علمنا مما يصح به إتقان الفعل فممنوع، ولا دليل على ذلك فإنه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال، وكذا ما قيل: إن المراد به إتقان الفعل كسبياً كان أو إيجادياً، إذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والإرادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد.

سيما القدماء ويمكن أن يقال: لا شبهة في تحقق المعنى الأول المتناول للعلم المعرف، وغيره وهو الوصول إلى معنى أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، ومقصود المجيب أن الإدراك مجاز عن ذلك المعنى الأعم، والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت إليه فلا محذور.

قوله: (الرابع إلخ) لا يخفى أن لا دخل لكون الإدراك عن دليل، بل لكونه قطعياً أيضاً في الإتقان، بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال، فينتقض التعريف بهما.

قوله: (فإن أفعالنا ليست بإيجادنا) أجيب بأن صحة الإتقان به لا يستلزم الإتقان بالفعل، فعلمنا الحاصل لنا يصح به إتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بإيجادنا، على أن المراد إتقان الفعل كسباً كان أو إيجاداً فلا يخرج علمنا.

أورد عليه) بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى، وبالمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا مما يصح إتقانه به (وإنما يرد) عليه هذا (إن لو أراد ما يصح به إتقان متعلقه، وأما لو أراد ما يصح به) الإتقان (في الجملة) وإن لم يكن مصححاً بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذا) العبارات المذكورة (نحو **تبيين المعلوم**) على ما هو به، وفيه الزيادة المذكورة والدور **وأن التبيين مشعر** بالظهور بعد الخفاء، فيخرج عنه علمه تعالى (أو إثباته) أي إثبات المعلوم على ما هو به، وفيه الزيادة والدور، وأنه **يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتاً له، وهو محال** وأيضاً الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة، ولا مجال ها هنا لإرادة شيء منهما، وقد يطلق علم العلم تجوزاً، **فيلزم** تعريف الشيء بنفسه (أو الثقة بأنه) أي المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور، **وإنه يوجب** كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به، **وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً** (الخامس: للإمام الرازي) أنه (اعتقاد جازم مطابق **لموجب**) إما ضرورةً، أو

قوله: (تبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم، فيصح حمله على العلم لأعلى صيغة التفعل فإنه صيغةالمعلوم، فكأنه قيل: تمييز المعلوم وكشفه على ما هو به.

قوله: (وأن التبيين مشعرٌ إلخ) لأنه مشتق من البينونة وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكان الشيء قبل العلم به، كان مشتبهاً بأمثاله عند العالم فإذا علمه فصله عنها وأظهره.

(قوله: يلزم أن يكون إلخ) يعني أن معنى الإثبات هو جعل الشيء ثابتاً بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالى في الخارج مثلاً يكون جاعلاً لوجوده ثابتاً، وهو محال لأن ذاته ليس محلاً للجعل، وإنما خص الوجود بالذكر، لأنه ابين استحالة، ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى، واندفاع ما قيل: لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن وإنه لا تتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الإثبات، ولذا قدمه على التفسير.

قوله: (وإنه يوجب إلخ) يعني أنه تعريف للعلم المطلق، فيكون شاملاً لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقاً بما علمه.

قوله: (وذلك إلخ) أي كون الباري واثقاً بما علمه مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً بأي لفظ عبر عنه، فلا يصح إطلاق العالم لأنه دليل العجز والضعف في شمس العلوم، وثق به ثقة إذا اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز، وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدى بالباء.

قوله: (لموجب) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة، أو

قوله: (مثبتاً له وهو محال) قيل: لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن، ولا يلزم أن لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي.

قوله: (وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه تعالى شرعاً) أجيب عنه بأن امتناع إطلاقه عليه تعالى

دليل وإنما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً، (**ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور**) **لعدم اندراجه في الاعتقاد**، ولا يخفي وروده أيضاً على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة (مع أنه علم يقال:) مثلاً في الأعراض (علمت معنى المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الإنسان) أو أراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية،

دليل فقيد الجزم لإخراج الجهل المركب، وتقليد المخطئ ولموجب لإخراج تقليد المصيب، فإن الاعتقاد وإن كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئاً منه بل اتفاقي وقد مر.

قوله: (وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه تعالى شرعاً) أجيب عنه بأن امتناع إطلاقه عليه تعالى شرعاً لكون أسمائه توقيفية، وذلك لا يستلزم امتناع إطلاقه عليه لغةً، وهو المراد ها هنا وقد يقال: الوثوق مشعر بأنه فيما يحتمل غيره فثبت الامتناع مطلقاً.

قوله: (لموجب) فإن قلت: إن أراد الموجب الصحيح فلا حاجة إلى قيد المطابقة، وإن أراد الأعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد، كأدلة أهل الحق الضعيفة مع أنه ليس بثابت قطعاً لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل، وقد قالوا: إن الثبات هو المعتبر في العلم قلت المراد هو الأول، وقيد المطابقة لأنها المعتبره في ماهية العلم لا للاحتراز.

قوله: (غير أنه يخرج عنه التصور) فإن قلت: لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور، قلت: التخصيص بها أمر حادث اصطلاحي، والمقصود: تعريف ماهية العلم، ولا كذلك تخصيصه بما سوى إدراك الجزئيات كما سيذكره هذا، واعترض على قوله ولا غبار إلخ بأنه يخرج علم الله تعالى أيضاً إذ لا يسمى اعتقاداً فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور، وأجيب بأن التعريف للعلم الحادث المنقسم إلى الضروري والكسبي، والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى، وفيه أنه اعترض على تعريف القاضي بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه أيضاً، إلا أن يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الإمام دون القاضي، ودونه خرط القتاد ويمكن أن يدعى ميل الإمام إلى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته، كما أشار إليه المحقق التفتازاني في إلهيات المقاصد، فحينئذ لا غبار فتأمل، وأما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه أنه لا يناسب المقام لأن تصور العلم من المبادي التصورية، فإن مسألة إثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق، فالمناسب أن يجعل العلم المعرف المصدر بمباحث فن الكلام شاملاً للإلهي، اللهم إلا أن يقال: ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في أوائل الكتب الكلامية فتأمل.

قوله: (لعدم اندراجه في الاعتقاد) إذ لا يقال: اعتقدت معنى المثلث، وما يقال: من أن معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه، واتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح، ولهذا لم يحكم المصنف في التعريف الأول بخروج التصور مطلقاً، وإنما حكم به في هذا التعريف لأن الجازم بل المطابق أيضاً لا يكون إلا في النسبة لا لأن الاعتقاد، لا يشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف.

والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) أنه (**حصول صورة الشيء**) كلياً كان أو جزئياً موجوداً أو معدوماً (في العقل) **أي عنده** ليتناول إدراك الجزئيات (ويقال:) بعبارة **ظاهرة الاختصاص بالكليات** (**هو تمثل ماهية المدرك**) بفتح الراء (**في نفس المدرك**) بكسرها (وهو) أي كون العلم حصول الصورة، أو تمثل الماهية (مبني على الوجود الذهني، وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي ما ذكروه في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضاً (وتسميتها علماً) أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع، كيف ويلزم

قوله: (**حصول صورة الشيء**) إن أريد بالصورة ما به تميز الشيء في الخارج أو الذهن، ليشمل العلم الحضوري أيضاً لأنه صورة خارجية، فكونه تعريفاً لمطلق العلم ظاهر، وكذا علم الواجب على القول يكون بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الإشارات، أو بحصولها في المجردات كما في شرحه، وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا، وإن أريد بها ما يميز به في الذهن على ما قيل: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور فهو مبني على نفي العلم الحضوري، وإن العلم بأنفسنا وصفاتنا النفسانية أيضاً حصولي.

قوله: (**أي عنده**) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه، كما يقال: هذا المال في يد زيد لا أن في بمعنى مع على ما وهم، لأنه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالإشكال بحاله.

قوله: (**ظاهرة الاختصاص**) أي بالنسبة إلى التعريف السابق، وإن كلمة في وإن كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً، بخلاف في نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فإنه لا يحتملها.

قوله: (**تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك**) لم يعترض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الإشارات، من أنه تعريف لفظي لا يتحاشى فيه عن لزوم الدور، إذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم.

قوله: (**أي عنده**) لعل توجيهه على القاعدة أن يجعل في بمعنى مع، كقوله تعالى: ﴿ادخلوا في أمم﴾ [الأعراف: ٣٨] أي مع أمم، فيكون محصل معناه معنى عند، وإلا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية.

قوله: (**ظاهرة الاختصاص بالكليات**) فإن قلت: العبارة الأولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية، قلت: بعد تسليم ظهور الاختصاص في الأولى أيضاً، لا شك أن الظهور والخفاء أمران نسبيان، فمراده أن العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص

أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع **أعلمهم به**، وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم، وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة (ولا مشاحة) أي لا مضايقةً ولا منازعةً (في الاصطلاح بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور **أولى وأحب** (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (إنه صفة) **أي أمر** قائم بغيره (**توجب**) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية، كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فإن هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها، ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان، وكذا الأسود بسواده متميز عن الأبيض، وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم، وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدركاتها عما عداها، **أي تجعلها بحيث** تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي ما ليس من الأعيان المحسوسة

قوله: (**أولى وأحب**) إذا لم يكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام، فإن المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لا بد لهم من تعميم العلم.

قوله: (**أي أمر إلخ**) بيان للمعنى المراد فإنها قد تطلق على ما يحمل على الشيء كما سيجيء وإشارة إلى أن دلالة الصفة على التغير الذي هو المحل، والموصوف دلالة تضمنية، وهي معتبرة في التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها.

قوله: (**توجب إلخ**) يعني أن الصفة ليست مميزة، وإلا لوجب أن يقال: تميز تمييزاً فعلم أن إيجابها لأمر، وما ذلك إلا المحل المدلول عليه بذكر الصفة.

قوله: (**أي تجعلها بحيث إلخ**) يعني أن إيجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات، وتصور ما عداها فالمراد توجبها هذه الحيثية، فلا يخفى عليك أن بيانه هذا يشعر بأن التميز ها هنا بالمعنى المصدري، وهذا بالنظر إلى الظاهر فيخرج به إدراك هذه الحواس، فإنها توجب تميزاً في الأمور العينية كما سيصرح به، والتحقيق ما سيجيء من أن المراد به ما به التميز، فالمعنى صفة توجب ما به التميز أي كونه بحيث تميز.

بالنسبة إلى العبارة الأولى لأن الاختصاص في الأولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة، وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات، ومن قوله في نفس المدرك.

قوله: (**اعلمهم به**) أي باعتبار تلك التصديقات الجهلية، وإلا فلا لزوم بالنسبة إلى من له تصديقات حقة أكثر، إذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتأمل.

بالحواس الظاهرة، فيخرج به **إدراكات هذه الحواس** فإنها توجب تميزاً في الأمور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) **أي لا يحتمل** متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز، وبهذا القيد **خرج الظن والشك والوهم،** فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه **بلا خفاء،** وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه، وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك، ومحصله أن العلم **صفة قائمة بمحل** متعلقة بشيء توجب تلك الصفة **إيجاباً عادياً** كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق **نقيض ذلك التمييز،** فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز

قوله: (إدراكات هذه الحواس) أي الظاهرة المعلومة لكل واحد، وأما إدراكات الحواس الباطنة التي أثبتها البعض فهي داخلة في العلم عندهم، أما الوهم فلكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة، وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجباً بالذات لتميز أمر خيالي، إلا أنه لمطابقته للمحسوس صار موجباً لتميزه، ألا يرى أن تخيل زيد موجب لتميزه عما عداه سواء كان زيد موجوداً أو معدوماً.

قوله: (أي لا يحتمل إلخ) يعني أن المذكور فيما سبق أمران الصفة والتمييز، ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته في قولهم تمييز لا يحتمل النقيض، فتعين الثاني فحينئذ الضمير في يحتمل لا يجوز إرجاعه إلى التمييز، إذ الشيء لا يحتمل نقيض نفسه إلا أن يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك، وهو خلاف المتبادر فيكون راجعاً إلى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز وهي المعاني.

قوله: (خرج الظن والشك والوهم) أي تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاوقوع على التساوي فإنه بهذا الاعتبار ليس بعلم، فدخوله من حيث ذاته في التصور الذي هو قسم العلم لا ينافي ذلك، وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور.

قوله: (بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها متحققاً في الحال بخلاف الجهل المركب، والتقليد فإنه لا احتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملانه مآلاً كما بينه، والمراد بالاحتمال المنفي أعم من الاحتمال في الحال أو المآل.

قوله: (قائمة بمحل إلخ) تصريح بما علم ضمناً من قوله صفة، وتوجب تمييزاً للتنصيص على أنه صفة حقيقية ذات تعلقين.

قوله: (إيجاباً عادياً) ذا على تقدير كونه تعريفاً للعلم الحادث، وأما على تقدير شموله للعلم الحادث والقديم، فالإيجاب أعم من الحقيقي والعادي.

قوله: (نقيض ذلك التمييز) فالتمييز في التصور نفس الصورة، والمتعلق الماهية

قوله: (صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة، إذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام باغير كما أشار إليه فيما سبق.

المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة، ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز، وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض، وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر **والتصور أيضاً، إذ لا نقيض له** لأن المتناقضين هما

المتصورة وفي التصديق النفي، أو الإثبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول.

وله: **(إذ لا نقيض له)** أي لنميزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة، والنفي والإثبات لكن ظاهر قوله، ولا مانع بين التصورات فإن مفهومي الإنسان إلخ يأباه، فيحتاج إلى العناية في مواضع عديدة فالأظهر أن يؤول قوله، وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول ما يوجبهما، ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف أعني الحكم والصورة.

قوله: (والتصور أيضاً إذ لا نقيض له) أي لتمييزه على حذف المضاف إذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز، ثم التمييز في التصور نفس الصورة، والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديقات الإثبات أو النفي، والمتعلق الطرفان ولا يخفى أن الأولى لا نقيض لها، والأخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد، فلا يرد لزوم أن لا يكون التصور علماً بل تمييزاً مترتباً على صفة هي العلم، وكذا الحال في التصديق لكن يلزم أن لا يكون التصديق نفس الإثبات والنفي، بل صفة موجبة لهما، وكذا أن لا يكون التصور نفس تلك الصورة، بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على أنا لا نسلم أن لنا صفة موجبة توجب الإثبات والنفي، والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع إلا أحدها، فالصواب أن يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري، ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة، إذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس إلى المدرك، فمتعلق التمييز في التصور أعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله أصلاً، ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الأمر له نقيض وهو لا وقوعها فيه، فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافاً وإيضاحاً، لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس إلى المدرك أما التصور فظاهر، وأما التصديق لأنه إذا كان مطابقاً جازماً لم يحتمل بالقياس إليه، وإذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق إنما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعاً لما ذكره المصنف في شرح الأصول من أن متعلق التمييز في التصديق الطرفان، وإن المعتبر نقيض التمييز هذا، واعترض أيضاً على ما ذكره الشارح بأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة، فلو سلم إن للتصور نقيضاً فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض، وأجيب بأن هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه، فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل، فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير، وبما ذكرنا من أن المتميز في التصديق هو الإثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الأستاذ بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل

المفهومان **المتمانعان لذاتيهما**، ولا تمانع بين التصورات **فإن مفهومي الإنسان** واللا إنسان مثلاً لا يتمانعان، **إلا إذا** اعتبر ثبوتهما لشيء، وحينئذ **يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقاً، وكذباً**، وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان، **إلا بملاحظة** وقوع تلك النسبة إيجاباً، وارتفاعها سلباً أعني التصديقين

قوله: (المتمانعان لذاتيهما) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزماً لذات انتفاء الآخر وبالعكس.

قوله: (فإن مفهومي الإنسان) اللائق أن يقال: فإن تصوري الإنسان واللا إنسان لا يتمانعان كما في حواشي الأبهري إلا أن الشارح قصد المبالغة ببيان أن هذين المفهومين لا يتمانعان لا في الخارج، ولا في الذهن لتحققهما فيهما.

قوله: (يحصل هناك قضيتان متنافيتان) أي في الخارج وفي الذهن قوله [illegible] وقع في أكثر النسخ صدقاً وكذباً، وفي حواشي شرح مختصر الأصول صدقاً، وفي حواشي المطالع صدقاً لا كذباً، ولا تنافي بينها، لأنه إن لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقاً فقط، وإن اعتبر كانا متنافيين صدقاً وكذباً، وإن اعتبر اللا إنسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقاً وكذباً، وإن اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقاً فقط.

قوله: (إلا بملاحظة إلخ) التمانع بين المركبين التقييديين يتحقق على أنحاء ثلاثة باعتبار ثبوتهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة أولا وقوعها في الخارج، وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقاً فقط، أو صدقاً وكذباً على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة إيجاباً وارتفاعها سلباً وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان، والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه أقرب لأن النسب التقييدية يعتبر فيها العلم، ولذا قيل: الأوصاف قبل العلم

عليه قوله، وبهذا القيد خرج الظن إلخ وبهذا يتم أن التصور لا نقيض له، فحينئذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لأن التمييز الذي هو إضافة بين المميز والمميَز ليست قضية حتى يكون له نقيض، فإن قلت: الإيجاب والسلب من قبيل الكيفيات، والتمييز من قبل الإضافة فكيف يكون إياهما قلت: التميز مجازعما به التميز، وما ذكرنا قرينة المجاز بقي ها هنا بحثان الأول أنه لا تناقض بين الإدراكات، الا يرى أن الإيجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك، والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما، فكيف يقال: إن النفي والإثبات متناقضان؟ الثاني: أنه إن أريد بما به التمييز الذي جعل مجازاً عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تمييزاً، إذ الشيء لا يوجب نفسه، وإن اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفاً لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد نقيض التمييز لا نقيض الصفة، أو المتعلق وإن أريد أمر آخر يلزم تحقق أمور ثلاثة الصفة والتميز، وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه، اللّهم إلا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الإيجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتامل.

قوله: (متنافيتان صدقاً وكذباً) إن أخذ الإنسان بمعنى السلب حتى تكون القضية

اللذين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما، وإطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء كانت تلك الأطراف بمعنى السلب، أو بمعنى العدول **مجاز على التأويل**، لا يقال: **فعلى هذا** جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق، لأنا نقول: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً، **فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً** هو حجر مثلاً، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة صورة للإنسان، وعلم تصوري به والخطأ **إنما هو في حكم العقل** بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات

بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف، وتعرض للاعتبارات الثلاثة في حواشي مختصر الأصول استيفاء للاعتبارات.

(قوله مجاز على التأويل) أي التأويل في مفهوم النقيضين بأن يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متمانعين أولاً، أو التأويل بأن الحكم على الأطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها، وهو أن هذه الصورة لذلك الشي، والأولى أوجه وإلى الثاني ذهب الفاضل الأبهري.

قوله: (فعلى هذا) أي إذا لم يكن للمفهومات التصورية نقيض يكون جميع التصورات، أي ما يوجب الصور علوماً مع أن بعض الصور غير مطابق، كما إذا تصورنا شيئاً بوجه لا يكون ذلك الوجه، وجهاً له.

قوله: (فإنا إذا رأينا إلخ) إن كان إدراك الحواس داخلاً في العلم فهو مثال وإلا فنظير.

قوله: (إنما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بإدراك الأشياء على ما هي عليه، واعلم أن ما ذكرناه حل لعبارة الشرح، وأما تفصيل الكلام في التعريف والإيرادات عليه والأجوبة عنها فمذكور في حواشينا على الحواشي الخيالية فإن شئت فارجع إليه.

المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذباً ظاهر، وإن أخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر، ينبغي أن يقيد بوجود الموضوع، وإلا فالموجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع، ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان أظهر كما في حواشي العضد فتأمل.

قوله: (فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً) قيل: يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته، ولا يخفى عليك رجوعه إلى ما ذكره الشارح فإنه إذا حصل في الذهن من حجر صورة إنسا، فالصورة الإنسانية مرآة لملاحظة الأفراد الإنسانية في نفس الأمر ولا خطأ فيه، وإنما الخطأ في حكم الذهن بأن تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي فإن هذا الحكم، والحكم بأن الحاصل في الذهن صورة إنسان كاللازمين لهذا التصور، ولهذا قيل: إن النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما، وإنّ المطابقةَ أيضاً من صفات الحكم والموصوف بها ها هنا هو الحكم الأخير، وإن كان الأول ظاهر الاندفاع بأن الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس، لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق، واعلم أن التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة، ولا

كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا إشكال (وأورد) على الحد المختار (العلوم العادية) **وهي العلوم المستندة** إلى العادة، كعلمنا مثلاً بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً (**فإنها تحتمل النقيض**)، فتخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود، وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة، فنقول: مثلاً في المثال المذكور أن شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية، والحجرية إذا كانت متناسبة متجانسة في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم **يوجب ذلك الاحتمال**، وإذا قيل أنها متخالفة الماهية وما

(**قوله: وهي العلوم المستندة**) أي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها، وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع إمكان كونها على خلاف ذلك، فإن قيل: كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق العادة، قلنا: المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز، وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما، والسر أن كثيراً من الأمور الجائزة في أنفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة.

قوله: (يوجب ذلك الاحتمال) لأنه إذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لأن تتصف بالصفات الذهبية، بخلاف ما إذا كانت متخالفة، فإن الجواهر التي يتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بأنه لم ينقلب ذهباً محتملاً للنقيض فلذا قال الشارح فإنا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلاً فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل، حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهباً، قيل: المتصف بالحجرية في نفس الأمر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعل عنواناً، وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض في نفس الأمر، وهو ظاهر وأما الحاكم فالظاهر أنه أراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فإن اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمله عنده أيضاً وإلا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل، لكان الأمر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً، وبين أخذه مشتركاً في أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد، والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون إلا على وجه الإبدال غاية ما في الباب أن العنوان على تقدير كونه قدراً مشتركاً واحداً لا نزاع فيه، أقول: المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدراً

بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف، إذ لا يخفى أن المطابقة مثلاً هو الإيجاب والسلب دون ما يوجبهما، نعم يجوز أن يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه اللهم إلا أن يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الأمر فليفهم.

قوله: (فإنها تحتمل النقيض) ينبغي أن يصار إلى حذف المضاف والمضاف إليه على نمط قوله تعالى: ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩] أي كمثل ذي صيب والمعنى فإن متعلق تميزها

يتركب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب، **قلنا: نحن نعلم بالعادة** أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلاً حجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه، وأوجد بدله ذهباً (والجواب) أن يقال: (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) أنه (لو فرض نقيضها) واقعاً بدلها (لم يلزم منه) أي من ذلك النقيض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم بشيء من طرفيه محالاً لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) أي في العلم العادي (للنقيض) وذلك لأن الاحتمال الأول راجعٌ إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه، والاحتمال الثاني: هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن، أو في المآل كما في الجهل المركب، والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المغاير للأول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف، وهو الذي ورد عليه النفي فيه **(وإنه ممنوع) ثبوته في العلوم العادية** كما في

مشتركاً ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل، فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بأن يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك بالذهبية بخلاف ما إذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته، فإنه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الأمر وعند الحاكم العالم بتخالفها.

قوله: (وإنه ممنوع ثبوته) لأن الشيء الواحد كالجبل إذا علم كونه حجراً في وقت استحال أن يكون هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً، وإلا أمكن اجتماع النقيضين، وإذا علم بالعادة أيضاً كونه حجراً دائماً استحال أن يكون ذهباً في شيء من الأوقات، وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال، كذا أفاده الشارح في حواشي مختصر الأصول، وخلاصته أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بأن النقيض ليس واقعاً في نفس الأمر البتة، وإن كان ممكناً في ذاته.

يحتمل النقيض ليلائم ما سبق في التعريف من أن المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز، وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض إلخ أي احتمال متعلق تميز العاديات فليفهم.

قوله: (قلنا: نحن نعلم بالعادة إلخ) يريد دفع ما يقال: من أن ما تركب منه الجبل إذا كان مخالفاً في الحقيقة لا تركب منه الذهب، لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان، فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملاً لنقيضه، نعم يمكن أن يعدم الجبل، ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع، فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض، ووجه الدفع أنا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني.

قوله: (وإنه ممنوع ثبوته في العلوم العادية) قيل: فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي، وهو قوله: الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً، يحتمل أن يكون المخبر

العلوم المستندة إلى الحس، **وثبوت الاحتمال الأول** لا يقدح في شيء منهما (والمعاني خصت بالأمور العقلية) كلية كانت أو جزئية، **إذ المراد بها ما يقابل العينية** الخارجية التي تدرك بإحدى الحواس الخمس، (فيخرج) عن حد العلم (إدراك الحواس) الظاهرة لأنه يفيد تميزاً في الأمور العينية، (**ومن يرى**) كالشيخ الأشعري (**أنه**) أي إدراك الحواس الظاهرة (**من قبيل العلم**) كما سيأتي (يطرح هذا القيد)،

قوله: (وثبوت الاحتمال الأول إلخ) يعني أن هذا التجويز جار في جميع الممكنات، ولا اختصاص له بالأمور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل النقيض اتفاقاً، فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجراً مشاهدة، وبين أن يعلم عادة في التجويز العقلي اللازم للإمكان الذاتي، ونفي الاحتمال بحسب نفس الأمر مثلاً إذا وقع أحد طرفي الممكن، فإن قيس طرفه الآخر إلى ذاته من حيث هو كان ممكناً لا في ذلك الوقت، وإن قيس ذاته من حيث إنه متصف بذلك الطرف كان ممتنعاً لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه، فهو امتناع بالغير، وعلى هذا فالممكن المطابق يمكن نقيضه بالذات، وهو معنى التجويز العقلي، ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال، هذا نهاية التحقيق الذي أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول.

به في الحال أو المآل، بإثبات الانقلاب نظراً إلى قدرة القادر، أما على تبديل صفة الحجرية إلى الذهبية، أو إعدامه وإيجاد الذهب بدله سواء قصد به إظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باقٍ لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني، نعم لو بين إيجاب العادة حالاً ومآلا لم يرد البحث فيه، فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال أن يتبدل التميز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء، وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز، أما إذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم، وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات، فإن العلم بكون الكل أعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلاً، والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه.

قوله: (إذ المراد بها ما يقابل العينية) قيل: يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علماً كإدراك زيد قبل رؤيته، وإحساساً كإدراكه عند الرؤية، ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات، وأجيب بأن مثل زيد إذا أخذ جزئياً فعين، وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية إلا على وجه كلي، كمال سيصرح به في مباحث العلم، فإن قلت: الأمر في إدراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل، قلت: أجيب عنه أن المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً، وهو لا شيء محض عند المتكلمين، فليس من الأعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للأمر الخارجي، وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما اشتبه الحال.

قوله: (ومن يرى أنه من قبيل العلم إلخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم: والحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة، فإنه اسم لغيره من الإدراكات انتهى كلامه، ويؤيده

فيقول صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول: بين المعاني الكلية، وهذه الزيادة **مع الغنى عنها تخل بالطرد**) أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود، وجريانه فيها وشموله إياها، **فهو محمول** على معناه اللغوي دون الاصطلاحي **(إذ يخرج) بها** عن الحد **(العلم بالجزئيات)** كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار إنما هو حد للعلم (عند من يقول: العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم **(ومن قال: إنه نفس التعلق)** المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بأنه **تميز معنى عند النفس** تميزاً لا يحتمل النقيض)، واعلم أن **أحسن ما قيل**

قوله: (مع الغنى عنها) إذ لا يفيد إخراج شيء ليس من أفراد المحدود يخل بالجمع، لا أنه يخرج بعض أفراد المحدود.

قوله: (فهو محمول إلخ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لأن الطرد المنع والعكس الجمع.

قوله: (ومن قال: إنه نفس التعلق إلخ) هذه العبارة تنادي بأن التمييز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا نقيض له، والانكشاف التصديقي أعني النفي والإثبات كل واحد منهما نقيض الآخر، ومتعلق الأول لا يحتمل النقيض أصلا، ومتعلق الثاني قد يحتمله وقد لا يحتمله، وليس المراد به في التصور الصورة على ما أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول، إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق، ولعله لأجل هذا لم يتعرض ها هنا لبيان التمييز في التصور.

قوله: (تميز معنى عند النفس) هذا مبني على ما قال الشيخ الرئيس: إن التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، وما ذكره المصنف في شرح مختصر الأصول من اتحاد الإيجاب والوجوب بالذات، فالتميز إذا اعتبر نسبته إلى النفس كان تمييزاً، فلا يرد أن التميز صفة المعنى، والعلم صفة العالم، فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر، والقول بأن المراد بالتميز ما به التميز أعني التمييز، واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع.

قوله: (إن أحسن ما قيل: إلخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة.

أن البهائم ليس من أولي العلم في شيء منهما، لكن هذا المؤيد يدل على أن الإدراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً لحصوله للبهائم فإن إدراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة.

قوله: (مع الغنى عنها تخل بالطرد) ليس معنى الغنى ها هنا أن في التعريف قيداً آخر، يؤدي مؤداها ويقوم مقامها، وإلا فالتعريف أيضاً بدونها يخل بالطرد، بل إنه لا يحتاج إليها إذ لا فائدة لها بل لها مضرة، والأقرب أن يقال: الغنى بالنسبة إلى الجزئيات الظاهرة لأن المعاني تقابل العينية الخارجية، فيخرجها والإخلال بالنسبة إلى الجزئيات الباطنية كالعلم بآلامنا ولذاتنا.

قوله: (إذ يخرج بها العلم بالجزئيات) أجيب بأن من قيد المعاني بالكلية مال إلى تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا إخلال بالطرد، وقد يدفع بأن التخصيص أمر حادث اصطلاحي، والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير إليه فيما سبق، فإن مراد المجيب تخصيص إطلاق لفظ العلم بحسب أصل اللغة، كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها.

قوله: (بأنه تميز معنى عند النفس إلخ) فيه مسامحة لأن العلم صفة العالم، والتميز صفة

في الكشف عن ماهية العلم، هو إنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن، والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب، والكلي والجزئي، **والتجلي هو الانكشاف التام** فالمعنى أنه صفة ينكشف بها **لمن قامت** به، ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحد الظن، والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً، لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة.

قوله: (والتجلي هو الانكشاف التام) إما لأن صيغة التفعل للمبالغة كالتكبر، وإما لأن المطلق ينصرف إلى الكامل.

قوله: (لمن قامت) يخرج به النور فإنه يتجلى به لغير من قامت به، واختار كلمة من لإخراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم.

المعنى الذي هو معلوم والقول بأن تميزه عند النفس صفة العالم، وإن كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح في أوائل البيان في حواشي المطول، بل المراد ما به التميز أعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد.

قوله: (والتجلي هو الانكشاف التام) فإن قلت: التجلي هو الانكشاف مطلقاً، فالتقييد بالتام عناية في التعريف، وذا غير جائز قلت: لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه، وحمل التعريف على المتبادر مما يجب، نعم يرد أن فيه جهالة لأن تمامه عبارة عن أي شيء غير معلوم، والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة في التقليد والجهل المركب، والجواب أنه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالاً ولا مآلاً، فإن قلت: انتفاء الدغدغة في المآل لم يعلم، قلت: مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه.

[المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد]

[المقصد الأول أنه إن خلا عن الحكم]

أي العلم بمعنى الإدراك مطلقاً **ليتناول الظنيات** أيضاً، **أو بالمعنى المفسر** بالحد المختار **(إن خلا عن الحكم)** أي إيقاع النسبة، أو انتزاعها **(فتصور)** سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلاً، كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق، **أو إنشائية** كقولك اضرب **أو نسبة خبرية**، لم يحكم بأحد طرفيها **كما إذا شككت** في زيد

قوله: (ليتناول الظنيات) أراد بالظن ها هنا ما يقابل اليقين كما سيجيء في مبحث تعريف النظر، فيشمل جيمع التصديقات الغير اليقينية.

قوله: (أو بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم، ويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم، وأن يكون نفسه لأن التميز عبارة عن النفي والإثبات وهو الحكم.

قوله: (إن خلا عن الحكم إلخ) إن أراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق، ضرورة أن تصورات الأطراف المعتبرة فيه إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم، لأنا عند تصور الأطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان، وإن أراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه، سواء اعتبر عدم الحكم أو لا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، والمحقق الرازي اختار الأول والعلامة التفتازاني اختار الثاني، وكلاهما سمج والله أعلم بأسرار كلام عباده.

قوله: (أو إنشائية) أي النسبة التي تشعر بالنسبة الخارجية.

قوله: (أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية.

قوله: (ليتناول الظنيات) إنما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية، كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الإدراك إياها، لأن شيئاً منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك، لما سيجيء في المرصد الخامس من هذا الموقف، وهذا القدر يكفي وجهاً في عدم التعرض لها.

قوله: (إن خلا عن الحكم) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم إيجابه إياه.

قوله: (أو نسبة خبرية) قبل إطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية، غير متعارف لجواز أن تكون بعيتها استفهامية، وأنت خبير أن إنما أطلقها على النسبة الحكمية، فيما سوى الإنشاآت وأما التي فيها فقد اندرج في قوله أو إنشائية فلا محذور.

قوله: (كما إذا شككت إلخ) فيه أنه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار، فكيف

قائم، فإن هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (وإلا) أي وإن لم يخل عن الحكم (فتصديق) **والمتبادر من هذه العبارة** أن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الأوائل، **ولا المجموع المركب منه**، ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الإمام الرازي، ونحن نقول: **إذا جعل الحكم إدراكاً كما يشهد به**، رجوعك إلى وجدانك، **فالصواب** أن يقال: العلم إن كان حكماً أي إدراكاً لأن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة فهو تصديق، وإلا فهو

قوله: (**والمتبادر من هذه العبارة**) فيه بحث لأن ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالباء، أو إلى أو مع في التاج، يقال: خلا به وإليه ومعه بمعنى واحد، ومصدره الخلوة وأما خلا الموصول بعن، فمصدره الخلو المفسر بتهي شدن، والمتبادر منه عدم الحصول فيه، فمعنى التقسيم إن خلا عن الحكم، بأن لم يحصل فيه فتصور، وإن لم يخل أي حصل فيه، فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الإمام.

قوله: (**ولا المجموع إلخ**) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الإمام لأنه يصدق عليه، أنه إدراك مقارن للحكم اللهم إلا أن يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض، فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة إلى ذلك، وادعاء أنه متبادر من عبارة التقسيم، والكلام مبني على هذا المتبادر قد لا يسلم بعد تسليم تبادر المقارنة لعدم الخلو.

قوله: (**كما يشهد به الخ**) إذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة إلا إدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة وإذعانها.

قوله: (**فالصواب الخ**) أي الصواب أن يجعل الحكم نفسه قسماً من العلم، إذ لو جعل معروضه، أو المجموع المركب منهما لم تكن القسمة حاصرة كذا نقل عنه، وهذا مبني على أن الحكم ليس داخلاً في التصور بالاتفاق، وكيف يكون داخلاً فيه؟ وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف، والتصديق من الحجة.

أدرجه ها هنا في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف، كما سبق اللهم إلا أن يقال: الإخراج فيما سبق مبني على ما قاله الشارح: في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين حالة وراء التصور، والإدراج ها هنا على مبنى على مذهب الفلاسفة، والأقرب أن يقال: الذي أدرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة.

قوله: (**ولا المجموع المركب إلخ**) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الإمام، لأنه يصدق عليه أنه إدراك مقارن للحكم، والجواب أن المتبادر من المقارنة الخروج، فالكل لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه.

قوله: (**إذا جعل الحكم إدراكاً**) أما إذا جعل الحكم موجباً للإدراك لا نفسه، كما هو على الحد المختار لا يتأتى هذا القول، كما لا يتأتى على القول بفعليته.

تصور، فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه، وإن جعل فعلاً **كما توهمه العبارات** التي يعبر بها عنه من الإسناد، والإيجاب والإيقاع والسلب والانتزاع، **فالصواب أن يقسم العلم إلى تصور ساذج**، وتصور معه تصديق **كما ورد في بعض الكتب المعتبرة**، فللعلم حينئذٍ وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب، لما هو نظري منه،

(**قوله: فالصواب إلخ**) أي الصواب أن لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه، ومن غيره قسماً من العلم وأما إطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم إلى تصور ساذج، وإلى التصديق أي تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجائز، لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية، وغيرها فإنها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له، إلا أن يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له، وإنه تعسف.

قوله: (إلى تصور ساذج إلخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد من معروضه بكاسب مخصوص، وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركاً بين المعروض، وذلك العارض، وقسم العلم إليهما فكأنه قيل: ما يطلق عليه لفظ العلم، إما تصور وإما حكم، وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنوياً فقالوا: كان الأوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الإدراك، وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للصدق والكذب، وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الأمر والنهي، والاستفهام والتمني وغير ذلك، وسموا المشترك بين القسمين الأولين علماً هذا كله على أن الحكم فعل، والصواب خلافه كذا نقل عنه.

قوله: (كما وقع إلخ) وفي بعض النسخ كما ورد أي تقسيماً مماثلاً لما ورد في الكتب

قوله: (كما توهمه العبارات إلخ) قال الشارح في حواشي المطالع: لا عبرة بإيهام تلك العبارات فإن أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل، ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر، إذ ليس الكلام في لفظ الفعل، والانفعال بل في مثل الإسناد، والإيقاع، ولا شك أن أهل اللغة وضعوها بإزاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف، والانفعال إلا مجازاً وهذا كما أنهم وضعوا بإزاء الفعل، نحو: الكسر وبإزاء الانفعال نحو الانكسار، فلا تقريب لما ذكره، نعم لو استدل على فعلية الحكم بأن أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل، وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقريب ظاهر.

قوله: (فالصواب أن يقسم العلم إلخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء.

قوله: (كما ورد في بعض الكتب المعتبرة) قيل عليه قاسم العلم إلى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو أبو علي بن سينا، كما نقله في شرح المطالع، والحكم عنده إدراك لا فعل، فما ذكره صلح لا عن تراضي الخصمين، والجواب أن مراد الشارح أن الصواب حينئذ أن يقسم مطلق العلم إلى القسمين المذكورين، والشيخ إنما قسم إليهما العلم التصوري لا مطلق العلم، كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح، فإن أراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ، فالأمر ظاهر وإن أراد كتابه، فالضمير في ورد راجع إلى تقسيم العلم بالمعنى

ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر، وأما جعل التصديق قسماً من العلم مع تركبه من الحكم، وغيره، **فلا وجه له فعلاً كان الحكم، أو إدراكاً** (وهما) أي التصور والتصديق (**نوعان متمايزان بالذات**) **أي بالماهية**، فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخر، وشككت فيها فقد علمت ذينك الأمرين، والنسبة بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ثم إذا زال عنك الشك، وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة **نوعاً آخر من العلم**، ممتازاً عن الأول بحقيقته وجداناً (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور.

المعتبرة، كالشفاء والنجاة، وإن أوله المحقق الرازي بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين، وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على أن الحكم عنده إدراك فبطل الحصر.

قوله: (فلا وجه له إلخ) أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من الفعل والإدراك، لا يكون إدراكاً وأما إذا كان إدراكاً فلبطلان الحصر، وأيضاً على التقديرين لا فائدة لتركيب الحكم مع غيره، لأنه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه.

قوله: (أي بالماهية) لا يخفى أن تمايزهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن، بناءً على حمله على مذهب المتأخرين لأن التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج، وهو المقارنة بالحكم وعدمه، وما ذكره الشارح إنما يفيد تمايز العارض، والمعروض لا تمايز القسمين، فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه.

الخاص بطريق الاستخدام إذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم إليهما، والكلام محمول على التنظير دون التمثيل، واعلم أن هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من أن مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر، بل إن العلم يقع على أحد الوجهين، ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه، وقد يوجه كلام الشيخ بأن الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقاً وحكماً، وباعتبار حصوله في الذهن تصوراً فمراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم، وإطلاق المعية بالنظر إلى المغايرة: الاعتبارية، وبه يظهر أنه يمكن رد قولهم العلم، إما تصور ساذج أو تصور معه حكم إلى هذا المعنى، فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ إلى التقسيم المختار، ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر.

قوله: (فلا وجه له فعلاً كان الحكم أو إدراكاً) قال رحمه الله: أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من الإدراك، والفعل لا يكون إدراكاً وعلماً، وأما إذا كان إدراكاً فلبطلان الحصر، وأيضاً على التقديرين لا فائدة. لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لأنه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا، وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل.

قوله: (متمايزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعي أن التمايز ليس إلا بالعوارض، وأما الوجدان فربما لم يقنع به الخصم.

قوله: (نوعان آخر من العلم) قد يمنع ذلك يجواز أن يكون الامتياز بالهوية، أو بالعوارض كما سيأتي مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس ينفع للجاحد.

[المقصد الثاني: العلم الحادث ينقسم إلى ضروري ومكتسب]

(العلم الحادث) قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى، **فإنه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب** (ينقسم **إلى ضروري** ومكتسب فالضروري قال القاضي) أبو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد) المخلوق (إلى الانفكاك عنه سبيلاً) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (**وأورد عليه** جواز زواله) أي زوال العلم الضروري بعد حصوله (بأضداده كالنوم والغفلة و) أورد أيضاً (**أنه قد يفقد**) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أي

قوله: (ولا يوصف) أي عند المتكلمين، ولذا أخذوا في تعريفهما المخلوق، وأما عند المنطقيين فداخل في الضروري لعدم توقفه على نظر، ولذا جعل المحقق الدواني المقسم شاملاً لهما، ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة، فقال الضروري: معتبر في مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاصلاً بالنظر والعلم القديم ليس كذلك، وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار إنما يتم لو كان علم الواجب مخالفاً بالجنس لعلم الممكن، أما لو كان مخالفاً بالنوع فلا.

قوله: (إلى ضروري) قال الآمدي: الضروري يطلق على ما أكره عليه، وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء قوياً كالأكل في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل، والترك كحركة المرتعش وإطلاق الضروري على العلم بهذا الاعتبار الأخير، فهو الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله.

قوله: (وأورد عليه إلخ) لا يخفى عليك أن خلاصة الإيراد إبطال جامعية التعريف، وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الأضداد، سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقاً، أو الانفكاك بعد الحصول، وإن قوله: وإنه قد يفقد لا يفيد إلا بطلان جامعيته على تقدير إرادة الانفكاك مطلقاً، فهو تكثير لمواد النقض، وليس إيراداً آخر فقوله: وأورد أيضاً تقدير مخل لأنه يوهم أنه عطف على أورد وإن اللائق تقديم قوله: وإنه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله، أنه لا يمكن إرادة الانفكاك مطلقاً، ولا إرادة الانفكاك بعد الحصول إذ لا فائدة بعد إبطال إرادة الانفكاك بعد الحصول في إبطال إرادة الانفكاك مطلقاً، إلا أن يقال: إنه قدمه لأن المتبادر من الانفكاك هوالفقدان بعد الحصول فإبطال إرادته أهم.

قوله: (وإنه قد يفقد إلخ) فإذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه أنه علم لا نجد سبيلاً إلى

قوله: (ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فإن قلت: عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى، فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر، قلت: التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة، والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس، كعدم البصر بالنسبة إلى العقرب على ما سيأتي تحقيقه، وعدم النظر من هذا القبيل، فلا يشمل علمه تعالى إذ لا تجانس بينه وبين علمنا، على أن كلاً منهما لا يخلو عن إيهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما.

الإحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة، وتوجه العقل **فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق**، لا دائما ولا بعد حصوله، (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (**إذ عبارته مشعرة بالقدرة**) **أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف** منفية، **فإنك إذا قلت فلان يجد إلى كذا سبيلاً، يفهم منه أنه يقدر عليه، وإذا قلت: لا يجد إليه سبيلاً فهم منه أنه لا يقدر عليه**، فمراد القاضي أن الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدوراً للمخلوق، وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده **قبل ما يقتضيه** لا ينافي مراده، إذ ليس شيء منهما انفكاكاً مقدوراً، بل ليس بمقدور **فإن قلت**: الانفكاك مقدوراً كان أو غير مقدور، ينافي اللزوم المذكور في التعريف، فالسؤال باق بحاله، قلت: **لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقاً، ثم قيده** بكون الانفكاك عنه غير مقدور، أو أراد

الانفكاك عنه مطلقاً، لأنه قد انفك في بعض الأوقات، فلا يرد أنه في وقت الفقدان ليس بعلم حادث، فهو خارج عن المقسم.

قوله: (فلا يكون العلم الضروري لازماً إلخ) الظاهر أن يقول: فلا يكون العلم الضروري مما لا يجد المخلوق إلي الانفكاك عنه سبيلاً، لا دائماً ولا بعد حصوله، لأن منشأ الاعتراض ليس أخذ اللزوم في التعريف، بل عدم وجدان الانفكاك إلا أنه تسامح فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه، اعتماداً على ظهور المقصود، وفي تقديم قوله لا دائماً ولا بعد حصوله إشارة إلى ما قلنا من أن اللائق تقديم قوله، وإنه قد يفقد على قوله جواز زواله.

قوله: (فهم منه أنه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وها هنا كذلك لأن الانفكاك غير حاصل في وقت حصول العلم الضروري.

قوله: (فإن قلت إلخ) يعني النقض المذكور وإن اندفع بالنظر إلى قوله لا يجد إلخ لكنه باق بالنظر إلى قوله: يلزم، ثم لا يخفى عليك أن تقرير الإيراد بالنظر إلى قوله لا يجد إلى الانفكاك سبيلاً، يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله، كما يشير إليه قول الشارح، وما ذكرتم من زواله بالأضداد فالأولى أن تقرير الإيراد بالنظر إلى قيد اللزوم المذكور في التعريف، فإن اللزوم ينافي جواز الزوال، وإنه قد يفقد لفقدان المقتضي، وتقرير الجواب بأن القدرة معتبرة في التعريف، فالمراد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون الإيراد واحداً فتدبر.

قوله: (فهم منه أنه لا يقدر عليه فمراد القاضي إلخ) فيه بحث لأنا سلمنا أن هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة، لكن مع عدم الحصول، فإذا قيل: فلان لا يجد سبيلاً إلى كذا يفهم منه أنه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله، فتجويز صدق التعريف عند حصول أصل الانفكاك،مع انفاء القدرة إخراج له عن المتبادر.

قوله: (قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقاً) الحق الصريح هو الجواب الثاني، لأن المفعول المطلق مبين للمراد من عامله، وأما إرادة الثبوت المطلق من اللزوم، فمن قبيل المجاز الخفي قرينته، والأولى أن يجتنب في التعريف عن مثله.

به امتناع الانفكاك المقدور، **فيكون آخر كلامه** تفسيراً لأوله (فإن قيل: فكذا النظري بعد حصوله) أي هو أيضاً غير مقدور انفكاكه، إذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله، فيدخل في حد الضروري، **والفاء في قوله فكذا**، للإشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الأول (قلنا: لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقاً) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً، وذلك إنما يوجد في الضروري، وأما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله، بأن يترك النظر فيه (ونقول) **نحن** في تلخيص تعريف القاضي (**هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً** للمخلوق)، **فإذا لم يكن تحصيله**

قوله: (ثم قيده إلخ) بأن يكون قوله لا يجد إلخ صفة للزوماً فيكون المفعول المطلق للنوع كما في ضربت ضرباً شديداً.

قوله: (فيكون آخر كلامه إلخ) بأن يكون قوله: لا يجد، جملة لا محل لها من الإعراب مفسرةً لقوله: يلزم، والفرق بين الجوابين أن اللزوم على الأول محمول على المعنى اللغوي، وعلى الثاني على المعنى الاصطلاحي.

قوله: (والفاء في قوله فكذا الخ) يعني أن الفاء الأولى للدلالة على أن ما قبله مورد لهذا السؤال، والفاء الثانية للدلالة على أن ما قبله أعني الجواب منشأ لهذا السؤال، وذلك لأنه لما اعتبر نفي القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول، بخلاف ما إذا اعتبر عدم الانفكاك.

قوله: (ونقول: نحن إلخ) لم يظهر لي وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هو يداكردن، ففيه إشارة إلى أن التعريفين متحدان مفهوماً، لا فرق بينهما إلا باعتبار الخفاء والظهور، فلا يرد أنه لم يحمله على أنه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر، وكون التعريفين متلازمين في الصدق، لا يقتضي كون أحدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والأحسن للعلم.

قوله: (هو ما لا يكون تحصيله إلخ) أي العلم الحادث الذي لا يكون إلخ، فلا يرد العلم بالأمور الغير المتناهية كالأعداد والأشكال.

قوله: (فإذا لم يكن تحصيله إلخ) وذلك لأنه لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين، فإذا كان التحصيل مقدوراً يكون تركه الذي هو التحصيل مقدوراً، فاندفع ما توهم من منع الملازمة

قوله: (هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً إلخ) إلا أن قيد الحصول مراد ها هنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث.

قوله: (فإذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً) منع الملازمة بجواز توقف حصول شيء على أشياء بعضها مقدور كالإحساس دون بعض، فيصدق أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً، قيل: ويمكن أن يكون السبب في عدول المصنف إلى ما ذكره من التعريف هذا، وإن لم يذكره الشارح، لا يقال: من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على

مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً، وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة، **فإنها لا تحصل بمجرد الإحساس** المقدور لنا، **بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي**،

بأن العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة، ومقدور الانفكاك بترك الإحساس الذي هو مقدور الانفكاك لأنا لا نسلم أن الانفكاك عنه مقدور، لأنه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل. وقد اعترفت بأنه غير مقدور، نعم الانفكاك عن الإحساس مقدور، وهو لا يستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم.

قوله: (**لا تحصل بمجرد الإحساس**) وإلا لما عرض الغلط.

قوله: (**بل تتوقف الخ**) إذا تحققت تلك الأمور مع الإحساس حصل العلم، وإلا فلا وتلك الأمور غير مقدورة لنا لأن القدرة لا تتعلق إلا بالمعلوم، وتلك الأمور غيره معلومة، فقوله: لا نعلم ما هي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الأمور غير مقدورة، وليس صفة لأمور على ما وهم، ثم اعترض بأنه إذا لم تكن معلومة، كيف يحكم على غير المعلوم بأنها غير مقدورة ؟.

قوله: (**فإنها تحصل الخ**) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجوداً وعدماً، فتكون مقدورة لنا إذ لامعنى لمقدورية العلم إلا مقدورية طريقه، وذا لا ينافي توقفها على تصور الأطراف الضرورية فتدبر فإنه قد زل فيه الأقدام.

السواء لأنه مردود بما ذكره في المقصد السابع، من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية، من أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة إلى جهة أخرى، فإنه قادر حينئذ على الكون في مكانه بإجماع منا، ومن المعتزلة مع أنه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره، اللهم إلا أن يجعل القاضي خارجاً عن هذا الإجماع وقد يجاب عن المنع المذكور، بأن غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور، فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور، لا انتفاء كل واحد منهما وإلا لزم التوارد المستحيل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدوراً، فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدوراً أصلاً، وأنت خبير بأن دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون إثباته خرط القتاد، كيف وهذا مبني على أن حصول الأمور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلاً؟ فيكون التحصيل حينئذ أيضاً مقدوراً لما جرت عادة الله تعالى بإيجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا، وإن لم يكن ثمة إيجاب كما أن العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور، وإن كان بطريق جري العادة دون الإيجاب والتوليد، على أن زمان الحصول حينئذ معلوم، وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على مجهوليته.

قوله: (بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي) فيه بحث وهو أن الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور كيف يصح مع جواز أن يكون مقدوراً لنا وإن لم نطلع على طريق تحصيله المقدور، ويؤيده ما سيأتي من قوله لجواز أن يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا، وإن لم نطلع عليه فتأمل.

ومتى حصلت وكيف حصلت، كما سنذكره **بخلاف النظريات فإنها تحصل** بمجرد النظر المقدور لنا، وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الإنسان بلذته وألمه، وكالعلم بالأمور العادية مثل علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة، والبحار غير غائرة، **وكالعلم بالأمور التي** لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها، مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبديهي ما يثبته مجرد العقل) أي يثبته بمجرد التفاته من غير استعانة بحس، أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً (**فهو أخص) من الضروري**، وقد يطلق مرادفاً له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقدور

قوله: (وكالعلم بالأمور التي إلخ) أي العلم البديهي، وإذا لم يكن له سبب صدق أنه ليس تحصيله مقدوراً لنا إذ لا معنى لكون العلم مقدوراً إلا كون سببه وطريقه مقدوراً فإن قلت أليس ذلك العلم حاصلاً لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا، فيكون مقدوراً قلت: الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم، فليس ذلك سبباً له بل لخصوصية الأطراف مدخل فيه، ومعني كون مجرد الالتفات كافياً فيه أنه لا احتياج فيه إلى سبب آخر، لا أنه سبب تام كما أشار إليه الشارح بقوله: من غير استعانة بحس أو غيره أي من الأسباب.

قوله: (فهو أخص من الضروري) لأنه الذي لا يكون تحصيله مقدوراً بأن لا يكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه، وذلك بأن لا يكون له سبب يدور معه، وهو البديهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات، وغير ذلك فاستقم فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (بخلاف النظريات إلخ) يرد عليه أن اعتبار القدرة على التحصيل فيها إن كان بطريق المدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر، يلزم أن تكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة، كما تتوقف على التجربة والإحساس غير ضرورية، فإنه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وإن كان على وجه الكفاية والاستقلال، فهو خلاف المذهب فإن قلت: نختار أن القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك، بل يتوقف على أمور خارجة عنها، وإن توقف عليها أيضاً في الجملة، قلت: إن الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية، كالمبادي الضرورية مثلاً على أن عدم العلم بتلك الأشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم، فلا نسلم أن العلم بالكسبيات إنما يحصل بمجرد قدرة المخلوق، وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبديهي، فيلزم أن يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من أن النظري والكسبي متساويان صدقاً، اللهم إلا أن يمنع حصولها بمجرد الالتفات، ويؤول ما سيذكره بما سنذكره.

قوله: (فهو أخص من الضروري) فيه بحث لأن البديهي على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته، والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدوراً، والضروري غير مقدور فبينهما

تحصيله **بالقدرة الحادثة**، (وأما النظري **فهو ما يتضمنه النظر الصحيح**) هذه عبارة القاضي قال: الآمدي معنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء الآفات، وأضداد العلم **لم ينفك النظر الصحيح** عنه بلا إيجاب وتوليد **مع أنه لا يحصل إلا معه** (ولم نقل ما يوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل أيضاً (ما يحصل عقيبه إذا يدخل في الحد) حينئذ (بعض الضروريات) أعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح، كالعلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح والغم، ونحو ذلك (فمن يرى أن الكسب لا يمكن

قوله: (بالقدرة الحادثة) هذا القيد لإخراج العلم الضروري لأنه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة.

قوله: (لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح، فإنه ينفك النظر الصحيح عنه.

قوله: (مع أنه لا يحصل إلا معه) متعلق بلم ينفك أي مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً حصوله بالنظر، خرج به العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر، لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعاً للعلم بالشيء، سواء كان العلم بالشيء حاصلاً بالنظر أو بدونه، ولا يخفى أن تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال إنما يكون إذا كان كذلك، فلا يرد أن دلالة التضمن على القيدين خفية.

تناف ظاهر، اللهم إلا أن يمنع كون الالتفات مقدوراً بناء على أنه لو كان كذلك، لاحتاج إلى التفات آخر وهلم جراً، أو يقال: الأمور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاً، وقوله: من غير استعانة بحس إلخ، كالتفسير لقوله بمجرد التفاته إليه، وغيره في قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الأمور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل.

قوله: (بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم، لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة، أو تعلقاتها أما على الأول فلأنها بطريق الإيجاب، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى، وأما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به.

قوله: (فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق أن يترتب عليه فلا نقض بالمعدومات، ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدي، فلا يبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر، كالعلم بأن لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر، فإن الأول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الأعراض إلا أن يلتزم كونه نظرياً كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص.

إلا بالنظر) لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدوراً سواه، **فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين** لنا بلا شبهة، وكذلك التصفية **لاحتياجها إلى مجاهدات** قلما يفي بها مزاج، **ولا معنى لكون العلم** كسبياً مقدوراً سوى أن طريقه مقدور، (فهو) أي النظري (عند الكسبي وتعريفاً هما متلازمان) **فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح**، وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناءً على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا، وإن لم نطلع عليه (جعله أخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه) أي النظري (يلازمه) أي الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين.

[المقصد الثالث : أن كلاً من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان]

(أن كلاً من التصور والتصديق بعضه **ضروري بالوجدان**) **فإن كل عاقل** يجد من

قوله: (غير مقدورين) لكونهما فعل الغير.

قوله: (لاحتياجها إلخ) فلا يكون مقدوراً للمخلوق لأن المراد منه أن يكون مقدوراً للكل، أو الأكثر والتصفية ليس مقدوراً إلا بالنسبة إلى الأقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة، فاندفع ما قيل أن الاحتياج المذكور يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية.

قوله: (ولا معنى لكون العلم إلخ) إذ لا قدرة عليه إلا باعتبار التحصيل بسبب من الأسباب.

قوله: (فإن كل عاقل إلخ) أشار بذكر كل إلى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل، فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراكه فإنه لا يكون حجة على الغير إلا بعد إثبات الاشتراك.

قوله: (لاحتياجها إلى مجاهدات إلخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج إلى ما ذكره يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره، ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأً لمعني في الحيوان به، يمكن أن يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للإلهام استتباعاً عادياً، كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور أيضاً، وسيأتي تتمة لهذا الكلام.

قوله: (فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ما أشرنا إليه من أن التوقف على الأمور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتباره في الحسيات.

قوله: (ضروري بالوجدان) إن قلت: الوجدان ليس بحجة على الغير، **قلت**: المنكر إما معاند يجحد الحق مع عرفانه، فيعرض عنه لأن المكابرة تسد باب المناظرة، وإما جاهل بمعنى ما أنكره، فيفهم معناه ليرجع إلى وجدانه، ويعود عن إنكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر، وبهذا يعلم أن التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة، وأخرى يرد بأنه ليس بحجة على الغير، وكان السر في ذلك أن الأحكام متفاوتة جلاء، وخفاء فيدور عليه القبول

نفسه أن بعض تصوراته، وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه **(وإذ لولاه)** أي لولا أن بعضاً من كل منهما ضروري (لزم الدور أو التسلسل) إذ حينئذ يكون كل واحد من التصور، وكذا كل واحد من التصديق نظرياً، فإذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستنداً إلى تصور أو تصديق آخر، وهو أيضاً نظري مستند إلى غيره من التصورات أو التصديقات، **فإما أن يدور** الاستناد في مرتبة من المراتب، أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) **لأنهما باطلان ممتنعان** كما سيأتي، فما يتوقف عليهما كان باطلاً ممتنعاً، وحينئذ يلزم أن لا

قوله: (وإذ لولاه إلخ) استدلال على تقدير التنزل عن كونه ثابتاً بالوجدان بناء على ما ذهب إليه بعضهم من كون الكل ضرورياً أو التصورات ضرورية.

قوله: (فأما أن يدور إلخ) قال قدس سره: اعلم أن لزوم الدور والتسلسل، إنما يتم في التصورات مطلقاً، وفي التصديقات إذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى، واعترض عليه بأن التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه، وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات، فيلزم الدور أو التسلسل وإن جوزنا اكتساب التصديق من التصورات، والجواب أن اللازم في الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وإن لم يعلم مناسبته له.

قوله: (لأنهما باطلان الخ) لا يخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف، وهما يمنعان الاكتساب، إذ يكفي أن يقال: إذا حاولنا تحصيل شيء منهما يلزم الدور أو

وعدمه، ومن ها هنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع في محل النزاع، وأخرى يدعونها ويعدون إنكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم، ثم من المعلوم أن ما نحن فيه من المقام الذي يقبل فيه.

قوله: (وإذ لولاه إلخ) هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية، أو تنبيه على الحكم البديهي، وبالجملة الغرض منه، إلزام الخصم أيضاً، فإن حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا، فإن قلت: أن لزوم الدور أو التسلسل إنما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور، والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار، فلا يجوز أن تكون التصديقات اليقينية نظرية، وتكتسب من الظنيات البديهية إذ لا شك، أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر، قلت: النظر في الظن لا يفيد العلم وفاقاً كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر، واعلم أن الشارح ذكر في بعض كتبه أن لزوم الدور أو التسلسل إنما يتم في التصورات مطلقاً، وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور، وفيه بحث لأن التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لابد منه، وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات، فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد المحالين بالنظر إلى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين.

يكون شيء من التصور والتصديق حاصلاً لنا، وهو باطل قطعاً (لا يقال) إذ فرض أن الكل نظري (**فهذا) الذي ذكرته** من لزوم الدور، أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب، ومفضيين إلى أن لا يكون شيء من الإدراكات حاصلاً لنا (أيضاً نظري) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع إثباته) لأن إثباته إنما يكون بنظري آخر، فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه، **والحاصل** أن دليلكم على بطلان كون الكل نظرياً ليس يتم بجميع مقدماته، لأن كونه تاماً كذلك يستلزم المحال المذكور (**ولأنا نقول**) ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك التقدير لا في نفس الأمر) بل هو معلوم لنا في نفس الأمر، (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الأمر، (**والحق** أن هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف **بأن تلك القضايا** المذكورة في الدليل معلومة في نفس الأمر، (وزعم أنها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون **معلومة عليه، فكيف** يجوز التمسك بها في

التسلسل، وهما باطلان، فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلاً ممتنعاً، فيلزم أن لا يكون شيء منهما حاصلاً لنا، فالأوفق للمتن أن يقال: وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشيء قبل نفسه، والتسلسل حصول ما لا نهاية له، وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين.

قوله: (فهذا الذي ذكرته) أي التصورات والتصديقات المعتبرة في هذا القياس الاستثنائي.

قوله: (والحاصل إلخ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لأنه منع.

قوله: (لأنا نقول إلخ) منع لقوله. وحينئذ يمتنع إثباته يعني أن تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير، لا في نفس الأمر ولا نسلم أن يكون إثباتها بنظري آخر، حتى يلزم الدور أو التسلسل، إذ المحتاج في حصوله إلى نظري ما هو غير معلوم في نفس الأمر، وهذه ليست كذلك، وبهذا القدر يندفع النقض إلا أنه قصد المستدل إثبات مطلوبه، أعني إبطال نظرية الكل، فقال: فيبطل ذلك التقدير أي إذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الأمر غير معلومة على ذلك التقدير، كان ذلك التقدير باطلاً لاستلزامه خلاف الواقع.

قوله: (والحق إلخ) يعني إذا أرادوا السؤال المذكور بطريق النقض، يمكن التقصي عنه بالمنع المذكور، وأما إذا أورد بطريق المنع، فلا يتم الدليل المذكور إلا إذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الأمر، وأما إذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل إلا السكوت.

قوله: (بأن تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد.

قوله: (معلومة عليه) أي على ذلك التقدير.

قوله: (فكيف إلخ) عطف على قوله: فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم، كأنه قيل فزعم أنه كيف يجوز التمسك بها في إبطال ذلك التقدير.

إبطاله؟ **إذ حينئذ يجاب** بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها، وهي واقعة في الواقع فإن جمعها ذلك التقدير، **فلا كلام** وإن لم يجامعها **كان ذلك التقدير** غير واقع في نفس الأمر، وهو المطلوب (لا على من يجحدها مطلقاً) أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الأمر أيضاً، فإن هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لأن كل ما يورد في إثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية، إذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع، **وقد يقال: أراد** أن ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل إنما يقوم حجة على من اعترف **بأن لنا معلومات** تصورية وتصديقية، إلا أنها بأسرها كسبية، وذلك **لأنا إذا أثبتنا** حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبياً، لزم أن يكون بعض كل منهما ضرورياً، وأما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها، فله أن يقول: امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول، وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري (وبعضه نظري **بالضرورة**) **الوجدانية** أيضاً فإن كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح، والملك والتصديق بأن العلم حادث إلى نظر وكسب.

قوله: (إذ حينئذ يجاب إلخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف.

قوله: (فلا كلام) في أنه يجوز التمسك بها.

قوله: (كان ذلك التقدير إلخ) إذ الأمور الواقعة في نفس الأمر متجامعة.

قوله: (بأن لنا معلومات إلخ) فاللام في قوله بالمعلومات للجنس.

قوله: (لأنا إذا أثبتنا إلخ) هذه الشرطية صادقة، وإن لم يكن مقدمها صادقاً فإن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها، فما قيل: لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها، فلا يقوم حجة عليه حينئذ، فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشيء، لأن ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور.

قوله: (بالضرورة الوجدانية) يعني أن مقابلة الضرورة بالوجدان وإن كان ظاهر الدلالة على أن يكون المراد بها غير الوجدان بناء على أن العام، إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص، إلا أن

قوله: (وقد يقال: أراد إلخ) فإن قلت: لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها، فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ، فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القبيل، قلت: مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس إلا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال.

قوله: (بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المصنف بعضه ضروري بالوجدان، وبعضه نظري بالضرورة، من أن الثاني ليس بالوجدان، وتنبيه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية، وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة، وهي أن ضرورية البديهي

[المقصد الرابع: المذاهب الضعيفة في هذه المسألة]

(في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة وهي) أي تلك المذاهب **بتأويل الطرائق** (أربع) المذهب (الأول أن الكل ضروري وبه قال: ناس) من أصحابنا (وهو قول الإمام الرازي) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) **أي توقف بعض من الكل**، أو توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لأنا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه، لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسباً ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة، **قال الإمام الرازي في** المحصل العلوم: كلها ضروريةٌ لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة

المراد بها هو الخاص بمعونة المقام، ونص ها هنا بالضرورة تنبيهاً على أن هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الأول، ولذا اختلف فيه كما سيجيء في المقصد الذي يليه.

قوله: (بتأويل الطرائق) جمع طريقة ليصح تذكير أربع فإنه ينظر في تذكير العدد، وتأنيثه إلى واحد المعدود إن كان جمعاً لا إلى لفظ المعدود.

قوله: (أي توقف بعض إلخ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير إلى الكل باعتبار كل واحد، وهو ظاهر فإما أن يرجع إلى البعض المفهوم من الكل، أو إلى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو إلى العلم المفهوم من كون الضروري قسماً منه.

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) تأييد لما تقدم، فإن ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم إلى الضروري ابتداء، وإلى ما لزم منه لزوماً ضرورياً، وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد يسمى كل

بإدراك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذي هو الإدراك الباطني، وضرورية وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو أنسب بإدراك العقل، أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادي النظر على أن في العبارة الأولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي، وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة.

قوله: (بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لأن المذكر بالتاء، فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لأنها جمع طريقة، قال: في شرح اللب واعلم أن اعتبار لحوق التاء بهذه الأعداد وعدم لحوقها، إنما يكون بالنظر إلى واحد المعدود لا إلى لفظ المعدود، فإن كان المعدود جمعاً لفظاً، وواحده مؤنثاً غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلاث نسوة وعيون، وإن كان مذكراً أثبتت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كأربعة حمامات في جمع حمام، أو لم يكن.

قوله: (أي توقف بعض من الكل إلخ) يريد أن ضمير توقفه ليس براجع إلى الكل، لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر، ورجوعه إلى الكل من حيث هو كل بعيد، وكذلك إلى المحمول أعني الضروري لأن المراد به هو المفهوم.

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) يشير بنقله إلى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد

عنها لزوماً ضرورياً فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً، وإذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية، وقال ناقده: أراد بالضروري معنى اليقيني **دون البديهي** المستغني عن النظر، وقد سمى كل اليقينيات ضرورياً موافقة لقول أبي الحسن الأشعري (وفرقة تمنع ذلك) أي توقفه على النظر (وهؤلاء إن أرادوا) بعدم توقفه (أنه) أي العلم (لا يتوقف على النظر وجوباً)، إذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادةً أو) **أرادوا** به (أن العلم) الحاصل بعد النظر (غير واقع به) أي بالنظر (أو) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق اللّه تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة)، واحترز **بذلك** عما اختاره الإمام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر، لا على سبيل التوليد، وقد نسب هذا القول إلى القاضي وإمام الحرمين، فإنهما قالا: باستلزام النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر علة، أو مولداً (وإن أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلاً) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة، (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها.

اليقينيات ضرورياً يدل على إطلاق الضروري عليهما، بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيص بيص، فقال: يشير بنقله إلى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله: وبه قال ناس: وهو قول الإمام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل، وناقده لدلالتهما على أن المراد بالضروري معنى القطعي لا يقابل النظري، فإن الإشارة إلى ما ليس في الشرح أثر منه لا معنى له.

قوله: (دون البديهي) وإلا لم يصح تقسيمه إلى القسمين.

قوله: (أو أرادوا إلخ) الفرق بين الوجوه الثلاثة أنه على الأول نفي للتوقف الوجوبي مطلقاً، سواء كان سبباً أو لا، وعلى الثاني نفي للتوقف السببي وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير، لاستلزام التأثير التوقف.

قوله: (بذلك) أي بقوله أهل الحق.

قوله، وبه قال ناس، وهو قول الإمام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلامه المحصل، وكلام ناقده لدلالتهما على أن مراد الإمام بالضروري معنى الاضطراري لا ما يقابل النظري.

قوله: (أو أرادوا إلخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لأن الأول يشير إشارةً واضحةً إلى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة، والثاني لا يشير إليه كذلك بل يجامع ظاهراً توقفه عقلاً على نظرنا وإن كان لا يستلزمه، وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بأن كلاً منهما مذهب أهل الحق، لأن عدم الإشارة إلى شيء ليس إشارة إلى عدمه فتأمل.

(**المنهب الثاني**): في هذه المسألة (إن التصور لا يكتسب) بالنظر **بل كل ما يحصل منه** كان ضرورياً حاصلاً بلا اكتساب ونظر، **بخلاف التصديق** فإنه ينقسم إلى ضروري ومكتسب (وبه قال الإمام الرازي)، واختاره في كتبه (لوجهين أحدهما **أن المطلوب**) **التصوري (إما مشعور به)** مطلقاً (فلا يطلب) لحصوله بناءً على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أو لا) يكون مشعوراً به أصلاً، (فلا يطلب أيضاً لأن المغفول عنه) بالكلية، وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه، أو غير مشعور به أصلاً (ممنوع لجواز أن يكون معلوماً) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر، ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الإمام (وقال: الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل، وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال: (لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته) بكنهه

قوله: (بخلاف التصديق إلخ) لأن ما يتعلق به التصديق أعني النسبة أمر واحد معلوم تصوراً، مجهول تصديقاً، فلا تجري الشبهة المذكورة فيه، وكذا الثانية وهو ظاهر.

قوله: (إن المطلوب التصوري) ملخصه أنه لو كان المطلوب التصوري مكتسباً لما امتنع طلبه، والتالي باطل، أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان التالي فلأن المطلوب التصوري، إما مشعور به أو غير مشعور به، وكل منهما يمتنع طلبه، فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه، وبما حررنا يندفع ما قيل: لم لا يجوز أن يحصل شيء فيه بطريق أن يترتب أشياء يري أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا؟ فيتفق أن يؤدي إلى تصور مخصوص.

قوله: (بل كل ما يحصل منه إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يحصل شيء منه؟ بطريق أن يترتب أشياء يرى أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا، فيتفق أن يؤدي إلى تصور مخصوص، نعم يمكن الإلزام لمن يقول بالطلب.

قوله: (إن المطلوب التصوري إما مشعور به إلخ) قيل عليه: إنه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه، أجيب بأن ما يتعلق به التصديق كالقضية، أو النسبة معلوم بحسب التصور، فلا يمتنع التوجه إليه مجهول بحسب التصديق، فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور، فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور، يكون مجهولاً مطلقاً إذ لا علم قبل التصور، وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور.

(**ولا شيء مما يصدق عليه**) من ذاتياته أو عرضياته، (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه، وهو الوجه المعلوم **فإن**) **الوجه** (**المجهول**) **فرضاً** (**هو الذات**) **والحقيقة** التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له، أو عرضياً له (كما يعلم الروح) مثلاً (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة، وأن لها حقيقة)

قوله: (بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله، ولا شيء مما يصدق عليه فإن هذا أيضاً تصور للذات، إلا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث إنه يصدق عليه، والقرينة على هذا التقدير ما تقرر من أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص، ووقع في بعض النسخ ولا بشيء مما يصدق عليه، فهو تقدير للمعطوف.

قوله: (فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات إلخ) أشار بقوله فرضاً إلى أن اعتبار مجهولية الذات بطريق التمثيل اهتماماً بشأن ما هو الأهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة، وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمةً فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته، وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى، وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه، فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له إذ الشيء إذا كان حاضراً لا يطلب بشيء آخر يكون آلة لحضوره، فليس المطلوب إلا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجهاً من وجوهه فمآله التصديق.

قوله: (بكهنه ولا شيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن، ولا بشيء بالباء الجارة، ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعييناً لما عطف عليه قوله، ولا بشيء وفي بعض النسخ، ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته، فيتوجه على ظاهره أنه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه، والعلم بالشيء من ذلك الوجه، لأنه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة، وليس المنافي لها إلا تصوره ولو بوجه، والتوجيه أن مراده شيء مما يصدق عليه من حيث إنه يصدق عليه فيتم التقريب.

قوله: (فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد: هذا تحقيق لما هو المهم أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة، وتنبيه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره، حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف، وفي المنبه عليه بحث ظاهر إذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته، قد يكون من حيث إنه آلة لملاحظته ومرآة يتعرف حاله به، فيكون المطلوب التصور دون التصديق، وكون التصور بالعارض أنقص من التصور بالكنية لا ينافي كون الأول مطلوباً قد يتعلق به الغرض، دون الثاني والأولى أن تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الأشياء، فلذا حمل الشارح الذات في عبارة المصنف على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات، كما سيأتي مثله على أن فيه تنبيهاً على التوجيهين.

مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتصور بكنهها، أو بوجه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه (**ومنهم من أثبت**) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمراً ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أي الوجهان (به)، وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثبت، وفيه حزازة لجواز أن يكون **أحد الوجهين**

قوله: (**ومنهم من أثبت إلخ**) اعلم أنهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه، وعلم وجه الشيء فقال: من لا تحقيق له أنه لا تغاير بينهما أصلاً، وقال المتأخرون: بالتغاير بالذات إذ في الأول الحاصل في الذهن نفس الوجه، وهو آلة ملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات، وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه، وهو المعلوم بالذات من غير التفات إلى الشيء ذي الوجه، وقال المتقدمون: التغاير بينهما بالاعتبار إذ لا شك في أنه لا يمكن أن يشاهد بالضاحك أمر سواه، إلا أنه إذا عتبر صدقه عليه أمر واتحاده معه، كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه، وإذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية، إذا علمت هذا، فاعلم أن عود الإمام إما مبني على عدم التغاير مطلقاً، وتقريره أن الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لأن الوجه المعلوم معلوم، والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما، فلا يمكن طلبه وإما مبني على رأي المتقدمين، وتقريره أن المطلوب إذا كان مشعوراً به بوجه دون وجه، كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان، لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء، واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقاً، والمجهول مجهول مطلقاً لا يمكن طلب شيء منهما، فإن أجيب على رأي المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف، وهو أنا لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً، لأنه إذا كان الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشيء، والمجهول مجهولاً من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاد الوجه المعلوم به، ولا معنى حينئذ لجواب نقد المحصل إذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم، وإن أجيب على رأي المتأخرين، فالجواب ما ذكره في النقد وهو أنه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الأمر الثالث الذي هو ذو الوجهين، فكما أن الوجه المعلوم صار آلة الملاحظة الشيء، ومرآة لانكشافه كذلك، يطلب ذلك الشيء بأن يصير أمر آخر آلة لملاحظته، ومرآة له وتفصيله أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه، فيكون العارض معلوماً، والشيء مغفولاً عنه بالكلية، وقد يجعل آلة لملاحظته، وحينئذ يكون معلوماً باعتبار ذلك العارض مجهولاً باعتبار آخر، فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى، ولا استمالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف، إذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بأن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً، فتدبر والله الموفق، وأما ما ذكره الشارح من أنه إلزام للإمام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذي الوجهين، ففيه إن العبارة المشعرة بالتغاير ليس إلا قوله: لكن لما اجتمعا في شيء واحد، إذ لا بد من التغاير بين الظرف والمظروف، وهو لا يقتضي التغاير بالذات لجواز

قوله: (**أحد الوجهين جزءاً الخ**) في كونه جزءاً كفاية في أن القيام ها هنا غير واقع موقعه، فلهذا اقتصر عليه، وإلا فيجوز أن يكون كلا الوجهين جزءاً.

جزءاً، وإطلاق القيام عليه **مستبعد جداً**، إلا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (إليه) أي إلى إثبات الأمر الثالث، لأنها قد اندفعت بما حققناه مع أن إثباته مخالف للواقع، وذلك لأنا إذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره، فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولاً، وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله، وهذا معنى قولنا: المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه، ولا بد هناك أيضاً من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوماً ليصح به توجهنا إليه وطلبنا إياه، فهذا هو المراد بقولنا: المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول، **ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث** يتعلق به غرضنا، حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين، فإن قلت: قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو هو، وقد يطلب وجه من وجوهه، وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجه من وجوهه، فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً، ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه قلت: مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول، وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول، وبعض اعتباراته المعلوم، واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الأمر الثالث إلزاماً للأمام بما ذكره في مسألة المعلوم على الإجمال، حيث قال: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه، والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي، فإنه قد

أن يكون مراده لما اجتمعا في شيء واحد هو الكل من حيث هو كل، بل نقول: لا بد من حمل كلامه على ذلك، إذ لو حمل على التغاير بالذات لم يتم التقريب، إذ لا يلزم من انتفاء الإجمال في الوجهين انتفاء الإجمال في الشيء ذي الوجهين، وحينئذ لا يتم الإلزام إذ ليس في الحقيقة إلا الوجهان، ولا يمكن طلب شيء منهما.

قوله: (مستبعدٌ جداً) إذ القيام بمعنى العروض والحصول به ممتنعٌ في الجزء، وأما بمعنى الاختصاص الناعت، أو التبعية في التحيز، فلأنه لا تتصوّر النعتية والتبعية إلا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر، ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء، ولأجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين، قال: مستبعد جداً دون غير صحيح.

قوله: (ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث) قيل: فيه بحث لأن الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة إلى الإنسان كنا نعلمه قبل أن يصير آلة لملاحظة أمر ما هو الإنسان، فإذا تصورنا الإنسان بالماشي ففيه ملحوظ، وآلة ملاحظة حاصلة في هذا الآن، ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى لملحوظنا، ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظاً بجهتين، والواقع ليس إلا هذا فليتأمل.

اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه، يغاير الوجهين، فألزم ها هنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين، بل الشيء الذي له ذانك الوجهان، ويشهد لما ذكرناه أن هذا المثبت قال في نقل تنزيل الأفكار: المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين، (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي إن هذه الشبهة إذا ردت إلى قوانين الاستدلال **كانت قياساً مقسماً** من منفصلة ذات جزءين، وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصوري، إما مشعور به وإما غير مشعور به، وكل مشعور به يمتنع طلبه، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه، فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه، ولا شك أن هذا الانتاج إنما يصح إذا صدقت الحمليتان لكن قولنا: (كل مشعور به يمتنع طلبه، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق، **إذ العكس المستوي لعكس نقيض** كل) منهما (ينافي الآخر) فإن الأول ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه، فهو غير مشعور به، **وهذا العكس** ينعكس بالمستوي إلى قولنا بعض

قوله: (كانت قياساً مقسماً) أي كانت مشتملةً على قياس مقسم، فإن ما ثبت به بطلان التالي قياس مقسم، والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت، وفيه بحث لأنه يمكن تقريرها هكذا، لو كان التصور مكتسباً لما امتنع طلبه، لكن التالي باطل لأن المطلوب لا بد أن يكون معلوماً ومجهولاً، ولا شيء من التصور كذلك لأنه إما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً.

قوله: (وهذا العكس إلخ) قيل: إن عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الأخرى، فلا حاجة إلى اعتبار العكس المستوي، وليس بشيء لأن المستدل لا يعترف بالمنافاة بينهما، فإنه يقول: إن كل ما لا يمتع طلبه فهو غير مشعور به، ومشعور به كالمطلوب التصديقي، وقد

قوله: (قياساً مقسماً) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من منفصلة وحمليات بعدد أجزاء الانفصال والتاليفات بين الحمليات، وأجزاء الانفصال متحدة النتيجة، وكأنه إنما يسمى مقسماً لأن الحمليات منقسمة على أجزاء الانفصال.

قوله: (إذ العكس المستوي لعكس نقيض إلخ) لا يخفى عليك أن عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر، فلا حاجة إلى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي، وكأنه أراد أن ينبت التنافي تصريح إحدى المقدمتين، واعلم أن لعدم صدق الحمليتين معاً وجهاً آخر غير ما ذكره المصنف، وهو أن عكس نقيض كل واخدة منهما ينتظم مع عين الأولى قياساً منتجاً للمحال، فيقال: مثلاً كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه، فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه، وعلى هذا.

قوله: (وهذا أخص من نقيض الثاني) لأن نقيض الثاني سالبة لا يحتاج إلى وجود الموضوع، وهذا معدول محتاج إليه.

غير المشعور به لا يمتنع طلبه، **وهذا أخص من نقيض الثاني فينافيه**، وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه، فهو ومشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي إلى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه، وهو أخص من نقيض الأول فينافيه أيضاً، وإذا كان لازم كل منهما منافياً للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقاً (فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض **إلى موجبة كلية** كما هو طريقة القدماء، **مما لم يقم عليه برهان** (و) أجيب (**بتقييد الموضوع** فيهما بالتصور أخرى) أي

بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بأن ضم عكس نقيض إحديهما إلى عين الأخرى، لينتج المحال هكذا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه.

قوله: (أخص من نقيض الثاني) لأن نقيضه سالبة جزئية أعني ليس كل ما هو غير مشعور به يمتنع طلبه، وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضي وجود الموضوع.

قوله: (إلى موجبة كلية) معدولة وأما انعكاسها إلى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبته شارح المطالع، فلا يفيد هاهنا لأن الموجبة السالبة الطرفين في حكم السالبة البسيطة في عدم اقتضاء وجود الموضوع، فحينئذ يجوز أن يقال: يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع، فلا ينافي الأصل المقتضي لوجود الموضوع، وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الأخرى لا ينتج لانتفاء إيجاب الصغرى، وبما ذكرنا تبين أن الجواب المذكور تام، واندفع ما قيل: أن قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم، قولنا: كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمي عكس النقيض أو لا، وهذا القدر كافٍ في امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق، لأنه إن أراد أنه بمعنى العدول لازم له فغير مسلم، لأن الشيء إما مشعور به أو غير مشعور به، وكل منهما مما يمتنع طلبه، فليس لما لا يمتنع طلبه فرد حتى يصدق الإيجاب العدولي، وإن أراد بمعنى السلب فمسلم لكن لا يفيده لما عرفت.

قوله: (وأجيب بتقييد الموضوع إلخ) وعندي جواب آخر عن الاعتراض وهو أن القضية المأخوذة في القياس، قولنا: كل مشعور به مطلقاً أي من جميع الوجوه يمتنع طلبه، وعكس

قوله: (مما لم يقم عليه برهان) أي على زعمهم، وإلا فقد أيد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي أوردها الكاتبي، وها هنا بحث وهو أن المتأخرين استدلوا على أن الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع، لكنا نعلم أنها تنعكس إليها بالمعنى العرفي في بعض المواد، فإن قولنا كل إنسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان، أطلق عليه العكس في الاصطلاح أم لا، بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته، واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق، فيكفي في إثبات مطلوب المدعي، فالحق أن الجواب هو الثاني وأما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع.

نحن نستدل هكذا التصور إما تصور مشعور به، وإما تصور غير مشعور به، وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه، وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه، وحينئذ تنعكس الحملية الأولى بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصوراً مشعوراً به، وينعكس هذا العكس بالمستوي إلى قولنا بعض ما ليس تصوراً مشعوراً به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لأن موضوعه أعم من موضوعها، ألا ترى أن ما ليس تصوراً مشعوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً، وأن يكون تصوراً غير مشعور به، وقس على ذلك حال الحملية الثانية، فإن العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصوراً غير مشعور به لا يمتنع طلبه، وموضوعه أعم من موضوع الحملية الأولى فلا منافاة بينهما.

(الوجه الثاني): من متمسكي الإمام في امتناع كسبية التصور أن يقال: (الماهية) **أي المفهوم التصوري** (أن عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (**فإما بنفسها** أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه (والأقسام) بأسرها(باطلة أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لأن معرفة المعرف الموصل متقدمة على المعرف الموصل إليه، وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة (وأما الثاني **فلأن جميع الأجزاء نفسها**) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه

نقيضه كل ما لا يمتنع طلبه ليس مشعوراً به مطلقاً، وعكسه المستوي بعض ما ليس مشعوراً به مطلقاً لا يمتنع طلبه، وهذا لا ينافي الأصل لجواز صدقه باعتبار أن يكون ذلك البعض مشعوراً به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقي.

قوله: (أي المفهوم التصوري) أي ما من شأنه أن يتصور، وفائدة التفسير إخراج المفهوم التصديقي فإن الإمام قائل باكتسابه، والقرينة على ذلك التفسير قوله إن عرفت.

قوله: (فإما بنفسها) أي من غير تصريح بالجزء، فيخرج عنه التعريف بجميع الأجزاء، ويدخل في قوله بجزئها سواء كان إلخ، فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام.

قوله: (أي المفهوم التصوري) فسر الماهية بهذا، وإن كانت شاملة للمفهوم التصديقي لأن النزاع في المفهوم التصوري، فإن قلت: ماهية الشيء ما به الشيء هو هو سواء، وجد الفاهم أو لم يوجد، وعلى تقدير وجوده فهم أو لم يفهم، فكيف عرفها بالمفهوم؟ قلت: أراد بالمفهوم ما من شأنه أن يتعلق به الفهم، لا المفهوم بالفعل.

قوله: (فلأن جميع الأجزاء نفسها) فإن قلت: التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الأجزاء لأنها نفس الشيء لا جزؤه، وحمل الجزء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيماً للتعريف بالنفس، قلت: أراد بالتعريف بالجزء أن يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة، فيتناول التعريف بجميع الأجزاء ويقال: التعريف بالنفس فتأمل.

تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من أجزاء الماهية (إن عرفها وأنها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد أبطل والخارج) **أي وعرف الجزء الخارج هو منه** (وسيبطل) وهذان المحذوران إنما يلزمان معاً إذا كان ذلك البعض معرفاً، لكنه الماهية وهو ممنوع، فالأولى أن يقال: والبعض إن عرفها **فلا بد أن يعرف جزءاً منها**، فذلك الجزء إما نفسه فيكون معرفاً لنفسه، وإما غيره **فيلزم التعريف بالخارج**، **لأن كل جزء** خارج عما يقابله من الأجزاء (وأما الثالث: فلأن الخارج لا يعرف) الماهية (إلا إذ كان **شاملاً لأفرادها** دون شيء

قوله: (**وعرف إلخ**) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج، وما سيبطله هو التعريف بالخارج، والتعريف للخارج لا يستلزم التعريف بالخارج، فإن الجزء إذا عرف الكل فهو تعريف للخارج، وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ما هي له، فالمستتر فيه راجع إلى البعض دون موصوف الخارج، وهذا بناء على مذهب الكوفيين من أنه لا يجب إبراز الضمير فيما لا يرتفع اللبس بالإبراز كما نص عليه في الرضي، وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح، ولعل وجهه أنه لا يجوز اشتمال أحد الجزأين على الآخر لامتناع التكرار في الذاتي، فيكون كل منهما خارجاً عن الآخر، فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج هاهنا.

قوله: (**فلا بد أن يعرف جزءاً منها**) إذ لو لم يعرف شيئاً من أجزائها كانت الماهية معلومةً بجميع أجزائها بديهة، أو بشيء آخر أو مجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفاً لها.

قوله: (**لأن كل جزء إلخ**) والإلزم التكرار في الذاتي فلا يكون الذاتي ذاتياً.

قوله: (**شاملاً لأفرادها**) معلوماً شموله واختصاصه ليكون مرجحاً لاعتباره للتعريف دون ما عداه.

قوله: (**أي وعرف الجزء الخارج هو منه**) صرف العبارة عن ظاهرها دفعاً لما يقال: الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج.

قوله: (**فلا بد أن يعرف جزءاً منها**) إذ لو لم يعرف شيئاً من الأجزاء، بأن كانت بأسرها معلومة، أو بأن تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفاً سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً إلى تصورها، فلا يكون معرفاً إذ لا معنى للمعرف إلا الموصل.

قوله: (**وأما غيره فيلزم التعريف بالخارج**) **فإن قلت**: الجزء المعرف وإن كان غير المعرف، وخارجاً عنه لكن يجوز أن يكون ذلك الجزء المعرف مركباً من المعرف، وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج، وإن التجأ عن أن الغير لا يطلق على الكل بالنسبة إلى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجاً عن القسمين، **قلت**: لم يلتفت إليه لأنه ينقل الكلام إلى تعريف المركب، فيلزم الانتهاء إلى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه، وأما القول بجواز أن يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شيء من أجزائه، فهو الجواب الحق على ما سيأتي من الكلام الآتي في تقرير الاعتراض.

مما عداها) ليكون مميزاً لها عن جميع ما سواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف على تصورها وأنه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج إياها، وتوقف تعريفه إياها على **العلم بذلك الاختصاص** المتوقف على تصورها (وتصور ما عداها **مفصلاً**، وأنه محال) لاستحالة إحاطة الذهن بمالا يتناهى تفصيلاً (**وأجاب عنه بعض المتأخرين**) يعني صاحب نقد المحصل (بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد) من أجزائها (مقدمٌ) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدماً عليها، فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه، فجاز تعريفها بجميع أجزائها (**قلنا**) في دفع هذا الجواب **بطريق المعارضة** (الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فإما معها) أي فإما أن يكون تحصل الماهية مع الأجزاء، وإذ ليست تلك

قوله: (**مفصلاً**) إذ لو لم يعلم مفصلاً لاحتمل وجوده في بعض ما عداه، فلم يقصد التمييز التام.

قوله: (**قلنا إلخ**) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حمل الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة، لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الإمام وهي قوله: جميع أجزاء الشيء نفسه، وإن ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح، فجاز تعريفها بجميع أجزائها لكن لاخفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك، وحينئذ يحمل الجواب الأول على إثبات المقدمة الممنوعة، وأما الثاني والثالث فغير موجه، وأما حمل ما ذكره صاحب النقد على على النقض على ما وهم فغير موجه، لأنه ذكر دليلاً برأسه على عدم النفسية، ولم يثبت أن دليل الإمام يستلزم المحال.

قوله: (**بطريق المعارضة**) فيه أنه إذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة؟ فإن المعارضة للمعارضة لا تسمع إلا أن يقال: لما لم يستدل أولاً على تلك المقدمة، فكان المعارض مستدلاً على إبطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لا معارضة للمعارضة.

قوله: (**والعلم بذلك الاختصاص إلخ**) فيه نظر لأن الحد الأوسط ليس مكرراً ظاهراً، ولو قال: إلا إذا علم شموله لأفرادها دون شيء مما عداها لم يرد هذا.

قوله: (**وأجاب عنه بعض المتأخرين إلخ**) قيل: يمكن أن يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الأجزاء لا منعاً وسنداً، وإلا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند، ثم إن منع النفسية وإن لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر، لكن لما جعل المستدل عليه عدم الجواز هو النفسية، فإذا منعت لزم الجواز بالنسبة إليه، ويمكن أن يجعل نقضاً بأحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي أقيم على عدم جواز التعريف بجميع الأجزاء على تقدير صحته المحال، وهو تقدم الكل عليه.

الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الأجزاء (جميعاً) هذا خلف (أو دونها) أي، أو يكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون أجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها، والأظهر في العبارة أن يقال: لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فإما أن يكون داخلاً فيها فلا يكون جميعاً، أو خارجاً عنها فلا يكون أجزاء (و) قلنا: في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الأجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فإن الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام، فإن كل إنسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم، وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم، بل نقول: كل واحد من الأجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءاً لنفسه، ثم إنه أيد هذه المناقضة بقوله (وإلا) أي وإن لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أي كل الأجزاء (على نفسه) لأن كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه، ويمكن أن يجعل هذا نقضاً إجمالياً كما لا يخفى، **فإن أراد هذا المجيب** بجميع الأجزاء جميعها مطلقاً بحيث يتناول المادية والصورية معاً، فدفع جوابه ما قدمناه (وإن أراد) به (الأجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أراده أعني الأجزاء المادية وحدها (جميعاً) حقيقة بل بعضاً داخلاً في القسم الثاني (ولا كافية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حداً تاماً، **والكلام فيه** (وقال غيره:) وهو القاضي الأرموي (بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء) ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه أن جميع الأجزاء وإن كان نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فإنه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة، فيكون هناك تصورات بعدد الأجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الأجزاء، فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً هو المعرف الموصل إلى التصور

قوله: (يعني أن تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الأجزاء والماهية، والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الأجزاء، وتصور الماهية

قوله: (فإن أراد هذا المجيب إلخ) إشارةً إلى أن المعطوف عليه لقوله: وإن أراد الأجزاء المادية إلخ محذوف، ومثله غير عزيز في التراكيب لكن القول بالجزء الصوري رأي الطوسي ومن تبعه، ومختار الشارح أن الصور الاجتماعية ليست بجزء لا من المحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه.

الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالاً، وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه، ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو أنا إذا تصورنا كل واحد من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معاً مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب، متعلق بجميع الأجزاء هو تصور الماهية، والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق أن الأجزاء إذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيداً بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهي) فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) **يعني أن تلك الصور المجتمعة** تصور الماهية بالكنه **بل عينها كما ستعرفه** (لا أن ثمة مجموعاً) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) أي تصورها وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً، فإذا اجتمعت صورتان وتقيدت إحداهما بالأخرى صارتا معاً مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصداً، ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً، وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزءين، ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع أمور كل واحد منهما متقدم) على الماهية وله مدخل

صرفه الشارح إلى ما هو المقصود من أن الأجزاء المستحضرة من حيث إنها مستحضرة هي الصور، وإن قوله: فهي الماهية على حذف المضاف أي تصورها.

قوله: (بل عينها) أي تصور الماهية عين الماهية بالذات، ويمكن أن يعبر عنه بالماهية فلا حاجة إلى حذف المضاف غاية ما في الباب أن يراد من حيث قيامها بالذهن.

قوله: (كما ستعرفه) أي في بحث العلم من أن العلم والمعلوم متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فمن حيث القيام بالذهن يسمى علماً، ومع قطع النظر عنه يسمى معلوماً.

قوله: (والكلام فيه) لأن الجواب على اختيار الشق الأول من الشق الثاني، هو أن التعريف بجميع الأجزاء والتعريف به حد تام.

قوله: (يعني أن تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح في كون مجموع الأجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية، وليس المتبادر من كلام الأرموي ذلك بل أن يكون تصورات الأجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات، هو تصور المجموع أعني الماهية وجه الشارح كلام المصنف بحيث أفاد القدح في ذلك المتبادر، حيث قال: يعني أن تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله: من التصورات والماهية بقوله أي تصورها، والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد، وأشار بقوله: بل عينها إلى أن المقصود الأصلي ها هنا وإن كان تصور الماهية إلا أنه عبر عنه بالماهية تنبيهاً على اتحاد العلم والمعلوم.

في تعريفها، وأما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الأمور وترتيبها، وما أحسن ما قيل: حدست تصورات مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية في الذهن (كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فإنها متقومة بجميع الأجزاء بمعنى أنه ما من جزء) من الأجزاء الخارجة (إلا وله مدخل في التقويم والكل) أي على جميع الأجزاء مجتمعاً (هو الماهية) بعينها (لا أنها تترتب عليه) أي جميع الأجزاء **فكما أنَ جميع الأجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية، واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها، كذلك جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية، واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها**، وكما أن كل واحد من الأجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج، كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية مقوم لها

قوله: (هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث أما أولاً فلان إيراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له، حينئذ وأما ثانياً فلان ما نقله الشارح في الوجود مما لا مساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر، فكان على الشارح أن يبين أن ما ذكره في الوجود مرجعه هذه الشبهة، وإن وقع فيها تغيير ما، وأما ثالثاً فلأنه على هذا التقدير لا فائدة في قوله وستراه الخ، وما توهم من أنه نقض لشبهة الإمام فليس بشيء لأنه لا دخل لطرد الإمام في كونه نقضاً، ولأنه إنما يكون إشارةً إلى النقض لو قال: بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لأنه بالتغيير لا تبقى تلك الشبهة، فيجوز أن يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير، وعندي في حل هذه العبارة أن قوله: هذه المغلطة إشارة إلى الغلط في الفرق بين جميع الأجزاء والكل الذي هو الماهية، ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله: وستراه الخ الإشارة إلى أن ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما أورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره، فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفي فيه عن الجواب إجمالاً وبيان طرد هذه المغلطة في نفس التركيب عن الوجود أن قوله: كان الوجود محض ما ليس بوجود إنما يتم لو كان جميع الأجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود، الذي هو مجموع الأجزاء، وإلا فاللازم أن يكون جميع أجزاء الوجود محض ما ليس بوجود، وكذا قوله: فذلك الزائد هو الوجود مبني على أن تلك الأجزاء نفس المجموع للأجزاء، وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق.

قوله: (فكما أن جميع الأجزاء إلى قوله أمر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لأن الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً لها، تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط، فإذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلةً من غير أثر للنظر والاكتساب، إذ لا شك في حصول الشيء عن حصول جميع أجزائه، فما معنى ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من أن هذا المجموع إنما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الأجزاء وترتيبها.

متقدم عليها في الذهن، ولما كان جواب القاضي محتملاً لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً، بل أشار بقوله: والحق إلى إشعاره بما ليس حقاً (**وستراه**) أي الإمام الرازي (يطرد **هذه المغلطة**) **الثانية** (في التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغيير ما) فيقول: في نفس التركيب عن الوجود مثلاً **إن كانت أجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية، وإن كانت غير وجودات،** فإن لم يحصل عند اجتماعها **أمر زائد** كان الوجود محض ما ليس بوجود، وإن حصل فذلك الزائد هو الوجود، وتلك الأمور معروضات **لا أجزاؤه وأنت خبير** بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً، سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً، فالأولى أن لا يقيد التركيب بالخارجي إلا أنه قيده به **إشعاراً** بأن هذه المغلطة سفسطة، لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي

قوله: (**إن كانت أجزاؤه وجودات**) أي ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها، فتكون تلك الأجزاء مختلفة بالعدد أو داخلاً فيها، فتكون تلك الأجزاء مختلفة بالنوع.

قوله: (**ساوى الجزء كله في تمام الماهية**) أي الجزء بلا واسطة إن كانت مختلفة بالعدد، وبواسطة إن كانت مختلفة بالنوع، فيلزم أن لا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً، ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية.

قوله: (**وإن كانت غير وجودات**) أي لم يصدق عليها صدق الذاتي.

قوله: (**أمر زائد**) أي عارض كما يدل عليه قوله معروضاته.

قوله: (**لا أجزاؤه**) وقد فرض أنها أجزاؤه هذا خلف، وبما حررنا لك ظهر أن الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الأجزاء والكل.

قوله: (**وأنت خبير الخ**) فيه بحث لأن دلالته على نفي التركيب لا ينافي ما ذكره المصنف من طرد الإمام إياه في نفي التركيب الخارجي حيث قال: الوجود بسيط فلا يحد فإن مقصوده أنه بسيط في نفسه، فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب في الأعيان إذ لا سترة في عدم كون الوجود مركباً في الأعيان.

قوله: (**إشعاراً الخ**) فيه بحث أما أولاً فلان الإشعار المذكور خفي غاية الخفاء، وأما ثانياً

قوله: (**وستراه الخ**) قيل: فائدة هذا الكلام هي النقض الإجمالي على المتمسك الثاني بأنه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه أن النقض إنما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز أن يكون الخلل عارضاً بعد التغيير، فينتقض المغير لا الأصل على أن التغيير في حد كأنه أخرج عن الأصل بالكلية فقوله: لتغيير ما ليس كما ينبغي إلا أنه لما أراد ترويج النقض ناسب له أن يقول ذلك، واعلم أن مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو أن يقال: إن الأجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهناً، كان كما في التعريف أو خارجاً فتأمل.

مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الأشياء في الخارج (هذا) أي كما ذكرناه (أو نختار أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الأجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بأن يكون تصوره ضرورياً (أو) يكون (معرفاً بغيره) إن كان تصوره نظرياً، وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه، فما ذكر من أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً، لا يقال: لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها، وذلك إما نفسه أو غيره، فيلزم أحد المحذورين كما مر لأنا نقول: معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها، وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها، ألا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج، وليس علة الحصول شيء من أجزائها فيه، ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه

فلأنه حينئذ يكون ترك التقيد بالخارجي مشعراً بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً، وأما ثالثاً فما فائدة الإشعار، والحال أنه قد صرح فيما بعد بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب.

قوله: (**لا يقال لا بد الخ**) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الأجزاء.

قوله: (**أن الجزء الصوري الخ**) يعني أن الجزء الصوري في المركبات كالسرير، والبيت علة لحصول الماهية إذ الصوري ما به الشيء بالفعل، وليس علة لحصول شيء من أجزاء المركب، أما للجزء المادي فلتقدمه على الصوري، وأما للصوري فلامتناع علية الشيء لنفسه، وإذا كان الجزء الصوري علة لحصول المركب الخارجي مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه، فليجز مثل ذلك في المركب الذهني، فإن الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجي، وما ذكره سابقاً من أن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصوري مع المادي خارج عن الماهية، فلا منافاة فتدبر فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (**ما ذكرتموه**) من أن معرف الماهية لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها.

قوله: (**لغيره**) باللام الجارة لأن الكلام في تعريف الجزء لشيء من أجزاء الماهية الذي هو خارج، فضمير هو راجع إلى البعض الذي رجع إليه الضمير في تعريفه، وضمير عنه إلى غيره ليكون التعريف بالخارج.

قوله: (**أو نختار أنه الخ**) لا يخفى أن القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه، إلا أنهم لما جوزوا التعريف بجميع الأجزاء، وبالبعض وبالخارج احتاج إلى التقصي عن الإشكالات كلها.

قوله: (**ألا يرى أن الجزء الصوري الخ**) قيل: أراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لا حقيقة كما هو المشهور، فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من أن الاجتماع خارج عن المركب الخارجي، وما صرح به في أول الموقف الرابع من أن الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها، ففيه أن حديث العلية حينئذ لا يكاد يصح، وقيل: هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق.

لغيره الذي هو خارج عنه، **فإن قلت**: إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم **عاد الإشكال بحذافيره إلى تعريفه** به، قلت: ويعود إليه أيضاً الجواب برمته (أو) نختار (أنه أي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفه إياها (الاختصاص) فإن الخارج **إذا كان لازماً لها** مختصاً بها، وكان مع ذلك **بحيث ينتقل** الذهن من تصوره إلى تصورها صلح أن يكون معرفاً لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فإنه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص، والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وإن سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (**فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما**) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها (فلا دورو) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) أي مجملاً (لا) على تصور ما عداها (مفصلاً وإنه) أي تصور ما عداها باعتبار شامل (ممكن كاختصاص) أي كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من

قوله: (**فإن قلت الخ**) اعتراض على قوله أو يكون معرفاً لغيره، وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ما وهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه إلى الباء الجارة نظراً إلى هذا السؤال.

قوله: (**عاد الإشكال الخ**) أي الإشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله، ويعود إليه أيضاً الجواب برمته، فإنه ما أجاب عن التعريف بنفسه، ولا يجوز حمله على الإشكال المتعلق بالخارج فقط على ما وهم، لأنه يستلزم استدراك قوله: بحذافيره ورمته.

قوله: (**إذا كان لازماً لها**) أي شاملاً لجميع أفرادها فمعنى اللزوم للماهية ثبوته لها في ضمن جميع الأفراد، بأن لا يوجد فرد من أفرادها بدونه، فمآله إلى الشمول، وإنما حملناه على ذلك، إذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة إذا كانت شاملة.

قوله: (**بحيث ينتقل الخ**) وكان غافلاً عن اختصاصه وعدم اختصاصه، فلا يرد أنه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده، فلا يفيد التعريف بالتمييز التام.

قوله: (**فإن قيل الخ**) استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بإبطال التعريف بالجزء والخارج بناء على أنه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه.

قوله: (**عاد الإشكال بحذافيره**) حذافير الشيء أعاليه ونواحيه، ويقال: أعطاه الدنيا بحذافيرها أي بأسرها والواحد حذفاً، وأراد بالإشكال الإشكال المتعلق بالتعريف بالخارج، وهو لزوم الدور وإحاطة الذهن بما لا يتناهى، لا الإشكال المتعلق بمطلق التعريف، حتى يرد أن الغرض أنه معرف بغيره فلا يحسن أن الغير إما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه.

قوله: (**فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ**) فإن قلت: معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصاً، فينقل الكلام إلى معرفة اختصاصه، فيدور أو يتسلسل قلت: المجيب إنما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتأمل.

الأحياز) التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا إلا إجمالاً باعتبار شامل لها (**فإن قيل**: الأمور الداخلة) **أي الأمور التي كل واحد منها داخل في الماهية**، وإنما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً، لأن الشبهة عامة فيهما كما أن جوابها المذكور يتناولهما أيضاً (أو الخارجة **إن كانت حاصلة ضرورة** ومستلزمة للعلم بالماهية **فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها** لامتناع تحصيل الحاصل، (وإلا امتنع التعريف بها) **أما إذا لم تكن** حاصلةً، **فلا** يتصور التعريف بها قطعاً، وأما إذا لم يكن حصولها ضرورياً، بل كسبياً **فلاحتياجها** حينئذ إلى معرف آخر، وينقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال، **أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري**، وأما إذا لم تكن مستلزمة

قوله: (**ضرورة**) قيد به لأن الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور، فتدبر فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (**فالماهية معلومة معها**) أي مقارنة معها في الحصول بحيث لا تنفك عنه، ولا يتخلل بينهما زمان، فلا يرد أن المعية الزمانية ممنوعة لأن العلم باللازم عقيب العلم بالملزوم، والمعية الذاتية لا تنافي كونها معرفة للماهية إذ المعرف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا ما يتوقف على معرفته.

قوله: (**فلا تعرف الماهية بها**) أي بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فإنه يقتضي عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية.

قوله: (**أما إذا لم تكن الخ**) لا يخفى أن حاصل الاستدلال أنه لا شيء من التصورات بمكتسب بالأمور الداخلة أو الخارجة، إذ لو اكتسب شيء منها بها، فلا يخلو إما أن تكون الأمور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة، ومستلزمة للعلم أولاً، وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف، أما على الأول فلامتناع تحصيل الحاصل، وأما على الثاني فإن لم تكن تلك الأمور معلومة فظاهر، وإن كانت معلومة بالكسب يحتاج إلى معرف آخر، فأما أن يتسلسل أو ينتهي إلى أمور يكون حصولها بالضرورة، فالملازمة بين المقدم والتالي ظاهرة، إذ المقدم المفروض أن الأمور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية، فلا يرد منع الملازمة بأن المفروض أن الأمور الداخلة والخارجة المعرف كلها كسبية، وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر، والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً، لأنه مبني على توهم أن المدعى إبطال الموجبة الكلية، وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل: في بيان بطلان التالي، أعني قوله أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري من أنه خلاف المفروض، والعجب أن هذا القائل جعل بيان بطلان التالي بأنه يستلزم خلاف المفروض جواباً عن المنع المذكور المورد على الملازمة.

قوله: (**إن كانت حاصلة ضرورة**) لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح، إلا أنه من قبيل تعيين الطريق عند المصنف كما سنذكر مثله في موقف الجوهر.

قوله: (**أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري**) وإذ لا انتهاء لمنافاته الغرض تعين التسلسل

للعلم بالماهية، فامتناع التعريف بها ظاهر (**قلنا**) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معاً مرتبة وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة، إما ضرورة وإما اكتساباً منتهياً إلى الضرورة، لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر، فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها، وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها، وكذا إذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فإنه يحصل مجموع هو تصور الماهية **بوجه أكمل** مما كان قبل ذلك، وقس على هذه الأمور الخارجية المتعددة، فإن قلت: هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت: من جوز ذلك فله أن يقول: إن المعاني البسيطة الحاصلة قد **لا تكون ملحوظة قصداً فإذا استحضرت ولوحظت قصداً** أفادت العلم بالماهية، وإن كان ذلك نادراً جداً.

قوله: (**قلنا الخ**) حاصله أنها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها، ولا غير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها، بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة، والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع.

قوله: (**بوجه أكمل**) كونه أكمل مما سبق بناء على أن الشيء إذا انكشف انكشافاً قوياً عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف، فتصور الشيء بالوجه الأعم بعد تصوره بالوجه الأخص، ليس الحاصل فيه إلا التصديق بثبوت ذلك الوجه الأعم له، وقيل: المراد بالوجه الأكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق.

قوله: (**قد لا تكون ملحوظة قصداً**) بأن تكون حاصلة يتتبع بعض المعاني المقصودة.

قوله: (**فإذا استحضرت الخ**) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر، وأما في نفس المعرف ففي التعريف اللفظي عند من يقول بإفادته التصور، فإنه ليس فيه إلا إحضار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعرف.

المحال وفيه المطلوب، وبهذا سقط ما يقال: ليس للانتهاء إلى ما حصوله ضروري معنى، لأن المفروض أن الأمور الداخلة والخارجة والمأخوذة في المعرف كلها كسبية، وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقاً، وأما ما يقال: في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية إلى الخارجة الضرورية أو بالعكس، فالمحكوم عليه بالنظرية مثلاً كل واحدة من الداخلة على حدة، والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لأن الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده، وهو اختيار أن التعريف بالأجزاء الداخلة والخارجة، واختيار أنه بالخارجة وهذا الجواب إنما يتم إذا كان أصل الجواب باختيار أن التعريف بالأمور الداخلة والخارجة هذا، والأظهر أن يقال: الكلام في كل معرف مخصوص على حدة، ولذا ذكر الانتهاء إلى ضروري فتأمل.

قوله: (**فإذا استحضرت ولوحظت قصداً الخ**) هذا الجواب يتأتى في المركب أيضاً، لكنه

(**المذهب الثالث**) في هذه المسألة (أن ما اعتقاده لازم) للمكلف **مما يتوقف عليه** إثبات التكليف والعلم به (**نحو إثبات الصانع** وصفاته والنبوات ضروري) قيل: هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (**ويبطله أن معرفة الله تعالى** واجبة إجماعاً) كما ذهب إليه الأشاعرة (أو عقلاً) كما ذهب إليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شيء من غير المقدور كذلك) أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بأنه) أي بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن **حاصلاً**) **بالضرورة**، بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفاً بتحصيله) بنظره **ليثبت به الشرائع** والأحكام التكليفية (وأنه) أي التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات (**لا يعلم التكليف قطعاً**) لا بهذه الأمور ولا بغيرها، وإذا لم

قوله: (**مما يتوقف عليه الخ**) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقاديات، بل العمليات لأن اعتقاد حقيتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف، فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث أنه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤول إلى ما ذكره الشارح.

قوله: (**نحو إثبات الصانع**) أي ثبوته، وكذا الحال فيما سيأتي، والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف.

قوله: (**ويبطله الخ**) قدم الإبطال على الاحتجاج إشارة إلى بطلانه بأي وجه يحتج به عليه.

قوله: (**أن معرفة الله تعالى الخ**) لا يخفى أن كون المسائل التي يتوقف عليها التكليف، أعني وجوده وعلمه وقدرته وإرساله الرسل ضروري لا ينافي كون معرفة الله واجبة إجماعاً، فلعله يستثني تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجه بانه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بتحصيله، فإنه يشعر بانه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بتحصيله.

قوله: (**حاصلاً بالضرورة**) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به، ولذا قيد الشارح النظري بقوله: يتوقف حصوله على النظر فما قيل: إن الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم.

قوله: (**ليثبت به الشرائع الخ**) بناء على أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب بوجوبه.

عنه مندوحة، واعلم أن التعريف بالمعاني البسيطة إنما يتصور في التعريف بالخارج، أو ببعض الأجزاء إذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف، وإلا لزم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه، ليمكن اعتبار المغايرة بالإجمال والتفصيل فليس هناك إلا أن تكون الماهية غير ملحوظة قصداً، أو تلاحظ قصداً، وتسمية هذا القدر كسباً واعتبار أنه معرف ومعرف مما لا يرضى به أحد.

قوله: (**لا يعلم التكليف قطعاً الخ**) قيل: إن الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما

التكليف أصلاً كان غافلاً، وتكليف الغافل لا يجوز إجماعاً (**والجواب أن الغافل**) **الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً** (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك، ولكن (لم يقل: له إنك مكلف) كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعاً فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه، فلا تكليف على الأول اتفاقاً، ولا على الثاني عندنا (لا من لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً، **فإنه غافل** عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره، وذلك لا يمنع من تكليفه (وإلا لم يكن الكفار مكلفين) إذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) **عطف على ما تقدم** بحسب المعنى كأنه قيل: ليس التصديق بالتكليف شرطاً في تحققه لكون

قوله: (**أن الغافل الخ**) يعني أن الغافل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه إجماعاً له، فرد أن أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه، والإجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافي الاختلاف في صدقه على بعض الأشياء، فلا ينافي قيد الإجماع بقوله، ولا على الثاني عندنا، وما قيل: إن المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين، لأن كلاً منهما لا يجوز تكليفه إجماعاً حتى ينافيه، فلا يخفى ركاكته إذ المحكوم عليه بعدم الجواز إجماعاً ليس إلا الواحد المعين، فلا فائدة لضم النوع الآخر إليه، والحكم على سبيل الإبهام.

قوله: (**فإنه غافل الخ**) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد، وحاصله أنه إن أريد بالعلم في قوله: لا يعلم التكليف التصور نمنع الصغرى أعني قوله: لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف، لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة، وإن أريد به التصديق نمنع الكبرى، أعني قوله: وإذا لم يعلم التكليف أي لم يصدق به كان غافلاً، فإن الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له: إنك مكلف وإن أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحد المختار، فدائرة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقلداً به، وإنما لم يقيد الشارح التصديق باليقيني لأن الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور.

قوله: (**عطف على ما تقدم الخ**) فهو دليل ثان لقوله لا من لا يعلم أنه مكلف، وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور، فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف، وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا مساس له أصلاً.

يشير إليه بقوله ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره، فيرد أنه لم لا يكفي الظن أو التقليد؟ وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول، فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف، فإن قلت: إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي للتكليف التنبيه عليه، قلت: له عدم الإصغاء حينئذ فتأمل.

قوله: (**والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً الخ**) فإن قلت: قيد الإجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا، لدلالته على عدم الإجماع في الثاني، قلت: المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين، إلا أن كلاً منهما لا يجوز تكليفه إجماعاً حتى ينافيه فتأمل.

الكفار مكلفين، ولأن (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فإن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (**فلو توقف وقوعه على العلم**) والتصديق (**به لزم الدور**).

(**المذهب الرابع**): في هذه المسألة (إن الكل نظري) سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية (**ويبطله ما مر**) **من شهادة الوجدان** بكون البعض ضرورياً، ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (**بأن الضروري** يمنع خلو النفس عنه، وما من علم) تصوري أو تصديقي (إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، ثم تحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالإحساس والتجربة والتواتر وغيرها، فيكون الكل غير ضروري

قوله: (**ويبطله**) أي كون الكل نظرياً بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع، حيث قال: في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة، فإن فسر النظري بمعنى ما يتوقف على شيء كان خروجاً عن محل النزاع.

قوله: (**بأن الضروري الخ**) لأن الضروري ما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، واللزوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا أن المراد منه امتناع الانفكاك المقدور.

قوله: (**فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور**) قد يدفع الدور بأن مدعى الجاحظ ومتبعيه هو أن الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف، وهو لا يتوقف على الوقوع بل الإمكان الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور، وأنت خبير بأن تطبيق عبارة الكتاب على هذا، وإن أمكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف، أي لا يعلم إمكان التكليف إلا أنه لا يتم حينئذ قوله: لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم إمكان التكليف، لأن العلم بإمكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق بالأمور المذكورة بالفعل، وإنما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر.

قوله: (**ويبطله ما مر من شهادة الوجدان**) فإن قلت: شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل إنما كان في النظر الذي يحتاج إلى النظر لا فيما يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فالإبطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً، بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت: لعل الجهمية زعموا أن الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق، المقابل للضروري توهماً منهم أن الضروري ما لا تجد النفس إلى الانفكاك عنه سبيلاً، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، فرد عليهم أولاً بأن مدعاهم أعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان، وثانياً بأن دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال: النزاع لفظي وأن مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية ما لا يتوقف على أمر أصلاً، وبالنظري الذي أثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل.

وهو المراد بالنظري (والجواب أن الضروري) **المقابل للنظري** (قد تخلو عنه النفس إما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه، والإحساس وغيرهما (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلفقده) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (وأما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء (فإذ قد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً، ولا بواسطة.

قوله: (أن الضروري المقابل للنظري) أي الضروري بالمعنى الأعم حاله ما ذكر، لأن الضروري وإن كان بالمعنى الذي يرادف البديهي أيضاً يمكن توقفه على شرط، وليس هذا لقيد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي إذ لا فائدة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر، بل إشارةً إلى تعليل جواز الخلو وهو أن الضروري المقابل للنظري إنما يقتضي عدم توقفه على النظر لا امتناع الخلو عنه، وإلى أن خلاصة الجواب يرجع إلى الترديد وهو أنه إن أريد بالضروري ما ليس بنظري فلا نسلم امتناع الخلو عنه، وإن أريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظري فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه، فلا يصح قوله: فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري.

[المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية]

أي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها، ولا بد لنا من ذلك (إذ إليه المنتهى) فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها، وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً (**وأنها تنقسم إلى الوجدانيات**) وهي التي نجدها إما بنفوسنا، أو بآلاتنا الباطنة. كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا، وغضبنا ولذتنا، وألمنا وجوعنا وشبعنا. (**وإنها قليلة النفع** في العلوم لأنها غير مشتركة) **أي غير معلومة الاشتراك** يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (وإلى الحسيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها، فيتناول التجربيات والمتواترات، وأحكام الوهم في المحسوسات **والحدسيات** والمشاهدات (والبديهيات)

قوله: (أي بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققها في نفسها فقط بل حصولها في النفس واتصافها بها.

قوله: (وأنها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على إثبات العلوم فهو كالتفسير له أي إثبات أنقسامها إلى أقسامها المذكورة، وقوله: إنها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لإثباتها، وكذلك قوله: فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء سبب التعرض لإثباتها والرد على منكريها.

قوله: (وإنها قليلة النفع) لإفادتها العلم لصاحب الوجدان.

قوله: (أي غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لأن غاية الأمر عدم العلم بالاشتراك لا انتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً أكثري، وإلا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا، ولذا يستدل بالوجدان في بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان، وأشار إليه بكلمة ربما، وقال المصنف: إنها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها.

قوله: (والحدسيات) أدرجها في الحسيأت إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا

قوله: (في إثبات العلوم الضرورية) أي إثبات أنواعها ولا بد من هذا الإثبات، لأن بعض المطالب منته إلى بعض معين منها، والبعض الآخر إلى البعض الآخر، فلا يكفي إثبات مطلقها بل يحتاج إلى إثبات أقسامه ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب، فلا يرد أن هذا قد علم مما سبق من حيث بين أن الكل ليس بنظري على أن الإثبات يجوز أن يكون من الثبات، وهو إنما يحصل بدفع شبهة الخصم.

قوله: (والحدسيات) قيل: إدراج الحدسيات في الحسيات التي للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث، لأن بعض الحدسيات بالنسبة إلى بعض الأشخاص نظري بالنسبة إلى آخر، مع أن

أي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس، **فهذان** القسمان أعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير، أما البديهيات فعلى الإطلاق **وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك** في أسبابها أعني فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس **أو مشاهدة** (والناس فيهما فرق أربع حسب

بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة، ومقارنة القياس الخفي الحاصل بلا تجشم كسب إلا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس علماً يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسي من غير استعانة بالحس منها، كمالاً لصاحب النفس القدسية، وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخليته في جميع أنواعها أو بعضها.

قوله: (**أو مشاهدة**) أي إدراك بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، ليعم الوهميات وهذا هو الحق، فإن مشاهداتك ليست حجة على ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور، وإنما ترك هذا

النظريات إنما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها، وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع أنه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعاً، والجواب أولاً أن الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة إلا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، وثانياً أن ما أدخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه، والبعض الآخر مندرج في البديهيات لأنه في حكم الأوليات كالقضايا الفطرية القياس في أن العقل لا يحتاج إلى نظر فتأمل.

قوله: (**أي الأوليات**) وجه التفسير أن البديهي بمعنى الضروري يعم الكل، وكون فطرية القياس في حكم الأوليات بناء على أن الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك للعقل إلا إلى تصور الطرفين.

قوله: (**وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك الخ**) قال الأستاذ المحقق: قد اشتبه الكلام واضطرب ها هنا وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات، وذلك أنه قال المصنف: ها هنا كما هو المشهور إن الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير، ثم حكم الشارح على غيرها بأنها العمدة في العلوم لكونها حجةً على الغير أما البديهيات فمطلقاً، وأما سائر الأقسام، فإذا ثبت الاشتراك في الأسباب، ولقائلٍ أن يقول: فإذا ثبت الاشتراك في الوجدان لمَ لاتقوم حجة على الغير؟ فإن قلت: الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعاً، قلت: كذا في غيره سيما الحدسيات، واعلم أن هذا إنما يرد على ما حمل الشارح كلام المتن عليه، حيث فسر قوله لأنها غير مشتركة بقوله: أي غير معلومة الاشتراك يقيناً، ففهم منه أنه يجوز الاشتراك فيها، وكذا قوله: فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه، وأما إذا حملنا على ظاهره، وقلنا الوجداني ما يجده الإنسان من نفسه كجوعه وعطشه، وأما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب، فإما بالاستدلال بالآثار وإما من قبيل الوهميات، فلا يرد والظاهر أن الحق هذا، ولهذا صرح الإمام والمصنف بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا، ثم قال الشارح في ذلك المقصد: اعلم أن العمدة من هذه المبادي الأوليات ثم القضايا

الاحتمالات) العقلية **باعتبار قبولهما معاً** وردهما معاً وقبول إحداهما دون الأخرى (الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية، وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) أي دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب إلى أفلاطون وأرسطو وبطلميوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الإمام الرازي، ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً، أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله: (ولعلهم أرادوا) بقولهم أن الحسيات غير يقينية (أي جزم العقل) بالحسيات (**ليس بمجرد الحس** بل) لا بد له (مع) الإحساس من (أمور تنضم إليه) أي إلى الحس

القيد فيما سيأتي بناء على ظهوره وذكره ها هنا، وأما ما سيأتي من أن العمدة من هذه المبادئ الأوليات ثم القضايا الفطرية القياس، ثم المشاهدات الخ فلا يقتضي أن تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم أن تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسماً منها، سيما إذا ذكر هاهنا أن الوجدانيات قليلة النفع في العلوم، وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض في هذا المقام.

قوله: (باعتبار قبولهما الخ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الأخر، أو بعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب إليه أحد.

قوله: (ليس بمجرد الحس) وإلا لما وقع الغلط فيها.

الفطرية القياس، ثم المشاهدات ثم الوهميات، وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها، فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك، وفيه أن ظاهره يقتضي أن تكون الوجدانيات من العمدة، وحجة مطلقاً لاندراجها في المشاهدات وأن تكون الحسيات حجة على الإطلاق لعده إياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الأسباب مع تصريحه هاهنا بأنها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات هاهنا عمدة، وحجة على الغير إذا ثبت الاشتراك في الأسباب وأخرجها هناك من العمدة، وصرح بأنه لا يمكن إقناع الجاحد بها، وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات، فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر إلى تكلف بعيد بليغ، إلى هاهنا كلام الأستاذ، وسيجيء منا زيادة تفصيل للمقام إن شاء الله تعالى.

قوله: (باعتبار قبولهما معاً الخ) يريد أن حصر الاحتمالات العقلية في الأربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً لوجود احتمالات أخر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه.

قوله: (ليس بمجرد الحس) وإلا لما وقع الغلط في أحكام الحس، قيل: احتجاجهم المذكور بظاهره لا يلائم حمل مدعاهم على هذه الإرادة.

(فتضطره) أي تلجئ تلك الأمور العقل (إلى الجزم) بما جزم به من الحسيات، (لا نعلم ما هي) أي ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية، وهذا حق لا شبهة فيه (وإلا) أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فإليها) أي إلى الحسيات (تنتهي علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها، وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة، فكيف من هؤلاء الأذكياء الأجلاء؟ وإنما قلنا: بانتهاء علومهم إليها لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس، وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون، والفساد وبالآثار العلوية، وبأحكام المعادن والنبات، والحيوان مأخوذ من الحس، وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطلميوس مبني على الإحساس، وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات، هذا وقد صرحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، **فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات** (قالوا: لو اعتبر حكم الحس فإما في الكليات) **أي في القضايا الكلية** (أو في الجزئيات) **أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية**، (وكلاهما باطل أما الأول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات (فظاهر) **لأن الحس لا يدرك** إلا هذه

قوله: (في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره في القضايا الجزئية والمهملة والطبيعية، لأن الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص يتعلق به، فهو يشارك الشق الأول أو الثاني، وإنما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفهومات الكلية، والجزئية، مع أنه حينئذ يكون الترديد حاصراً رعاية للفظ في فإن المناسب على هذا التفسير كلمة على

قوله: (فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات) يمكن أن يناقش فيه أن القدح في الحسيات بمعنى أن الحس لا يفيد اليقين، والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤول إلى القدح في البديهيات لجواز أن يكون الإحساس بالجزئيات، والحكم عليها بطريق الظن كافياً في الاستعداد في البديهيات.

قوله: (أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لايخفى أنه يبقى احتمالان آخران وهو أن يكون الحكم في القضية المهملة أو الجزئية المصدرة بلفظ البعض، والظاهر أنهما تشاركان للشق الأول في الفساد هذا، والأولى أن لا يحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا.

قوله: (لأن الحس لا يدرك الخ) ولأن حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيراً، كما سنبينه فلو فرض إدراكه لجميع الجزئيات حتى الأفراد المتوهمة أيضاً لم يكن حكمه الكلي يقينياً.

النار، وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال، ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعاً بأفرادها الماضية والمستقبلة، فلا يعطي حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الأفراد المتوهمة) الوجود في الخارج (أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بها) أي بالأفراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطي حكماً متناولاً إياها؟ والحاصل أن الحكم لا يعطي حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً، فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعاً (وأما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً)، وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط، فلا يكون مقبولاً معتبراً وإنما قلنا يغلط كثيراً (لوجوه الأول **إنا نرى الصغير كبيراً** كالنار البعيدة في الظلمة) هذا إذا لم تكن بعيدة جداً، والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً، **فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها** المشابه بضوئه إياها، **فيدركهما معاً جملة** واحدة ويحسبهما ناراً، وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر، وإذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة) وسببه أن رؤية الأشياء **على القول الأظهر** إنما هي **بخروج الشعاع على هيئة**

وإجراء للإجمال على وفق التفصيل بقوله أما الأول، وأما الثاني فإنه صريح في حمل الكليات على القضايا الكلية حيث قال: لأن الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال: فلأن حكم الجنس في الجزئيات الخ.

قوله: (أنا نرى الصغير كبيراً) لا خفاء في أن الرؤية البصرية لا تتعدى إلى المفعولين، وجعل الثاني حالاً لا يصح من حيث المعنى، فلا بد من القول بالتضمين أي نرى الصغير ونحسبه كبيراً مثلاً، وقس على ذلك ما سيأتي.

قوله: (فيدركهما معاً جملة) فالمدرك ها هنا مجموع الناس وما يشبهه فليس هذا من باب اشتباه الشيء بمثله على ما وهم، فإن معناه أن يعتقد مثل الشيء نفسه.

قوله: (على القول الأظهر) أي الأشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم، وهو

قوله: (فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها) فالأقرب على هذا الرأي أن يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء، وإن جاز عده من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى.

قوله: (على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته، وسطح

مخروط مستدير رأسه عند الحدقة، وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً **بحسب صغر زاوية رأس المخروط** وكبرها، ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه، إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة، **فإن فرض فيه تفاوت**، بأن يكون مثلاً ما يلي الرائي رقيقاً كالهواء، وما يلي المرئي غليظاً كالماء في مثالنا

أن الشيء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري، ويصير ذلك آلة للإبصار وعما ذهب إليه الإمام من أنه إذا قابل المرئي الرائي على وجه مخصوص، خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة.

قوله: (بخروج الشعاع) المتحقق أو المتوهم فإنهم متفقون على أن الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدبر، إلا أن الرياضيين يقولون: بأن الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحدقة، والطبيعيين يقولون: بأن الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتي في بحث الإدراك بالبصر.

قوله: (بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهمة، والصورة منطبعة عندها أولاً قيل: كونه على هيئة المخروط المخصوص من الأصول الموضوعة للمناظر، وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل.

مستدير يقع منها على التضايف إلى نقطة هي رأسه فإن قلت: إذا كان المرئي مستديراً فظاهر أن المخروط مستدير، وأما إذا كان مضلعاً فينبغي أن يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على أن قائمته تنطبق على سطح المرئي، قلت: لا يجب أن تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى أمور أخر، غيره، نعم المخروط الصغير الداخل في المخروط الأول الحاصل من الخطوط الواصلة إلى سطح المرئي يكون تابعاً لسطح المرئي إن كان مضلعاً فمضلع، وإن كان مستديراً فمستدير.

قوله: (بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الإبصار الانطباع في الجليدية، وإلا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين، بل لا بد من تأدي الصورة إلى العصبتين المجوفتين وإلى الحس المشترك، لا بمعنى انتقالها إليها، إذا لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى أن انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى، وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما أن مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية، ولوجوب تأدي الصورة إلى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيراً: وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لا لأن زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى: كما ظن هذا، بقي هاهنا بحث وهو أن قوله: رؤية الأشياء على القول الخ يشعر بأن سياق كلامه على مذهب الرياضيين، وحديث الزاوية إنما يناسب مذهب الطبيعيين أعني القول بالانطباع، أو

هذا، **فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل** إلى سهم المخروط عند وصولها إلى ذلك الغليظ، ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ها هنا أكبر منها في الصورة الأولى، مع كون المرئي شيئاً واحداً، فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الأحمران هما الواصلان إلى طرفي العنبة إذا كانت في الهواء، والأسودان هما الواصلان إلى طرفيها إذا كانت في الماء، والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين، فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة، فإن المقدار الواحد إذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الأضلاع، **فالزاوية التي ضلعاها أقصر** كانت أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول (وبالعكس) أي وترى الكبير صغيراً (كالأشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي، فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً، كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة، **وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى**

قوله: (فإن تلك الخطوط) أي التي على سطح المخروط، وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوي السهم، فإنه ينفذ على الاستقامة في الشفاف المتشابه، وغير المتشابه إلا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعطاف بحسب القرب عن السهم وبعدها عنه، فعلم من ذلك أن الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه.

قوله: (تنعطف وتميل) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة إلى خلاف جهة السهم إن كان ما يلي المرئي أغلظ، وإلى جهة السهم إن كان أرق، وبسبب هذا تصير الزاوية عند الحدقة أوسع في الأول، بصيرورة وتره أطول وأضيق في الثاني لقصر وتره مع اتحاد ضلعي الزاوبة فيهما، لأن المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعد، وإلا لكان من الصورة الثانية أعني الخاتم المقرب من العين الخ.

قوله: (وبعد ذلك) أي بعد كونه كالنقطة ينمحي أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته

لا يرى أن القائلين بخروج الخطوط الشعاعية إنما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من أن ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركاً، وكلما كان المرئي أبعد كان الانفراج فيما بين الخطوط أكثر، فالمدرك من المرئي أقل، فيرى لذلك أصغر، فإن قلت: ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك إعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم فيها صورة المرئي، قلت: لا يخفى على المنصف أن عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل.

قوله: (فالزاوية التي ضلعاها أقصر الخ) هذا إنما يلزم إذا كان الضلعان متساويين وأما إذا لم يكونا متساويين فيجوز أن تكون الزاوية متساوية أو أصغر وإن كان ضلعاها أقصر.

أصلاً (و) ترى (الواحد كثيراً كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين)، وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين **تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين، ثم تتباعدان** وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين، فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما، **فيرى واحداً** فإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من **محاذاتين** فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (إلى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فإنا نراه) على التقديرين (قمرين) أما على التقدير الأول فلما مر، وأما على الثاني **فلأن الشعاع** البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء، **وينعكس من**

كالمعدومة وليس ذلك إشارة إلى التقارب جداً حتى يرد أن ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه أن انمحاء الأثر بعد انمحاء الزاوية مع أنه ذكر في بحث الرؤية من الإلهيات أن انمحاء الأثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعدومة.

قوله: (فيرى واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئي دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة في الملتقى عند الطبيعيين والإبصار إنما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس المشترك لا بمجرد الانطباع في الجليدية، وإلا لرئي الشيء الواحد شيئين، فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئي دفعة واحدة، بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة في الموضعين من الملتقى لأجل المحاذاتين عند الطبيعيين.

(**قوله: فلان الشعاع الخ**) يعني أن القمر إذا كان قريباً من الأفق يخرج الشعاع البصري

قوله: (وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى أصلاً) الظاهر من سياق كلامه هاهنا أن انمحاء الأثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الإلهيات أن انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة.

قوله: (تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان) يعني كهيئة الدالين ظهر أحدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي.

قوله: (من محاذاتين الخ) فلا يلتقي مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد، بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر، فينقلان المرئي إلى موضعين منه فيرى اثنين، وفيه بحث فإنه إذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثاني على مسافة ذراع مثلاً، وكان الثاني بحيث لا يحجب الأول عن بصرنا، فإذا نظرنا إلى الأقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لا ننظر إلى غيره، فإنا نراه في تلك الحالة واحداً ونرى الأبعد اثنين، وإذا عكسنا تنعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر لزم في الصورة المذكورة أن يكون تركب العصبتين باقياً بحاله متزايلاً معاً، وهذا غير معقول ولو بالنسبة إلى شيئين.

سطح الماء إليه أيضاً فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ، ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالأحول) **أي الذي يقصد الحول تكلفاً** (فإنه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو في إحداهما، وأما الأحول الفطري **فقلما** يرى الواحد اثنين، **وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب** (وبالعكس) أي ويرى الكثير واحداً

ملاصقاً لسطح الماء نافذاً إلى الهواء، فيرى ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ إليه، وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع إليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قمرين.

قوله: **(وينعكس من سطح الماء)** وذلك لأن وضع قمر السماء عن سطح الماء كوضع قمر الماء، ولذا قالوا: لو رصد ارتفاع قمر السماء بالآلة وانحطاط قمر الماء بها في دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساوياً للآخر، وإنما شرط كونه عند طلوعه مع أنه كذلك عند كونه مرتفعاً لأن ذينك القمرين إنما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الأفق، وأما عند تباعدهما فيرى أحدهما بعد الآخر بتقليب الحدقة والالتفات إليه.

قوله: **(لاعتياده بالوقوف الخ)** باستعمال الحاستين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة واحدة فيرى واحداً أما إذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع، بل على وضع يعتاده من لا حول له يرى الواحد اثنين، ولذا قال الشارح رحمه الله: فقلما.

قوله: **(أي الذي يقصد الحول تكلفاً)** قيل: فحينئذ يكون مغنياً عن حديث الغمز في القمر، لأن ذلك من صور الحول الجعلي، وأنت خبير بأن المقصود تكثير أمثلة الغلط، فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه، ولا في أن يحمل على غيره من الصور.

قوله: **(وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب)** فيه بحث مشهور وهو أن الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على أنه يرى الواحد واحداً، فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بأن ما يراه اثنين واحد، وقد يجاب بأن الإدراكات تتوقف على التفات النفس، فإذا رأت الواحد اثنين وعلم أن الواقع ليس كذلك يعرض عن إحدى الصورتين، ولا يلتفت إليها فلا يحصل بسببه إدراك الواحد اثنين، فلا يتجه أن سبب الغلط موجود، فكيف لا يغلط؟ ويؤيده ما قيل: إن ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم، وعند الالتفات إلى نقطة لا يدرك إلا تلك النقطة، وأنت خبير بأن اعتقاد أن الواقع ليس كذلك متحقق في الأحول الجعلي أيضاً، بل هو فيه أظهر فينبغي أن لا يرى الواحد اثنين أيضاً، وتحقيق مراد الشارح عندي أن الأحول الفطري ربما يحرف العصبتين من الوضع الخلقي بالنسبة إليه، فيجد الوضع الخلقي بالنسبة إلى نوعه، إذ انحراف المنحرف قد يؤدي إلى الاستقامة فمعنى كلامه أن الأحول الفطري لما كان واقفاً على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة إلى شخصه بحرف العصبتين طالباً لإدراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولاً، فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب، وكيفيته ألا يرى أنه إذا نظر إلى شيء يعتبر وضعه في النظر فمنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه، ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر أن

(كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فإنها إذا دارت) سريعة جداً (رؤيت) تلك الألوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك **أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى** أولا إلى الحس المشترك، **ثم إلى الخيال** فإذا أدرك البصر مثلاً لوناً، وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه، فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين، ولاتقدر على تمييز أحدهما عن الآخر، **وأيضاً** لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض، فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجوداً كالسراب) **قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله**، فإن السراب

قوله: **(أن ما أدركه الحس الظاهر)** سواء كان الإدراك باتصال الشعاع أو بالانطباع.

قوله: **(يتأدى)** ليس المراد بالتأدي الانتقال لاستحالته على الصورة، بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر.

قوله: **(ثم إلى الخيال)** ذكره استطراداً ولا مدخل له في الغلط.

قوله: **(وأيضاً الخ)** الوجه الأول مبني على الامتزاج في الحس المشترك، والثاني على الامتزاج في الباصرة.

قوله: **(قيل هذا الخ)** اعترض على المصنف بأن السراب ليس مما ذكره لأن السراب ليس معدوماً مطلقاً، أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود، إلا أنه اشتبه عند الناظر بالماء بسبب تشابهه به، فيكون من اشتباه الشيء بمثله، وعندي أن في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه فإنه أمر مخيل، وليس في الخارج إلا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته، ويحسب الناظر أنه موجود وهو الذي قصده المصنف، ولذا لم يقل: كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء، وهذا ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله إذ ليس شيء من السراب والماء موجوداً، ولك أن تقول: معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فإنه يرى الماء المعدوم موجوداً.

قلما في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف، وإن كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو علي فتأمل فإنه دقيق وإن غفل عنه الناظرون كلهم.

قوله: **(ثم إلى الخيال)** هذا مما لا دخل له في أصل المقصود، وإنما المراد من ذكره بيان أن أولية التأدي إلى الحس المشترك بالنسبة إلى التأدي إلى الخيال لا الحس الظاهر.

قوله: **(من باب اشتباه الشيء بمثله)** كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بأنه كان ينبغي أن يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس، ويمكن أن يقال: إنما لم يذكرها هناك لأنه لا مثلية في نفس الأمر لاختلاف الحقيقة، وأما إطلاق المعدوم فيهن لأن الماء معدوم في نفس الأمر، وإن وجد شيء يتراءى للبصر.

ليس معدوماً مطلقاً، بل هو شيء **يتراءى للبصر بسبب ترجرج** الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء، فيحسب لذلك ماءً (وما يريه صاحب خفة اليد **والشعبذة) مما لا وجود له في الخارج أصلاً**، وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه، **وإما بسبب** سرعة الحركة من الشيء إلى شبهه، وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال (وكالخط لنزول القطرة) فإن القطرة إذ نزلت سريعاً يرى هناك خط

قوله: (يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة، وتحقيقه أن الخطوط الشعاعية لما وصلت إلى سطوح الأجزاء الصقيلة التي في الأرض السبخة، انعكست مترجرجة لأن الشعاع المنعكس يكون مترجرجاً كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار، ولما كان زوايا الشعاع صغيرة متلاصقة بالأرض لكون وترها بقدر قامة الرائي، تكون زوايا الانعكاس أيضاً، كذلك لوجوب التساوي بين زوايتي الشعاع والانعكاس، والشعاع المترجرج الملاصق بالأرض يرى كالماء الجاري على الأرض لمشابهته له في اللطافة والسيلان.

قوله: (والشعبذة) الشعبذة والشعوذة خفة في اليد بمعنى واحد كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس، وفي شمس العلوم قال الخليل: الشعوذة ليست من كلام أهل البادية.

قوله: (مما لا وجود له في الخارج أصلاً) لا ذاتاً ولا مأخذاً، ولذا يتعجب الناظرون منه لظهوره عما ينتظرونه، والمراد أنه لا وجود له في المكان الذي رئي فيه لا أنه لا وجود له مطلقاً، فلا يرد أنه إذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء، وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً، وتحقيقه ما ذكره الإمام في التفسير الكبير أن المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء، ويشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه، حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة فبقي هذا العمل خفياً لتعاون الشيئين اشتغالهم بالأمر الأول، وسرعة الإتيان بهذا العمل الثاني، وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيعجبون منه، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمله، ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله، فهذا هو المراد من قولهم أن المشعبذ يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يحتال، وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذبه لها إلى ما سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله انتهى، وبهذا ظهر أن بيان الشارح للسبب قاصر فإنه إنما يجري في صورة يكون الانتقال إلى المشابه دون المخالف.

قوله: (وأما بسبب الخ) الفرق بين الصورتين أن في الأولى يرى ما يرى في مكان غير الأول، وفي الثانية يرى في المكان الأول.

مستقيم، ولا وجود له قطعاً (والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة) فإنها إذا أديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها، بلا شبهة والسبب في هذين **أن البصر** إذا أدرك القطرة، أو الشعلة في موضع وأداها إلى الحس المشترك، ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول، فيرى كما مر ممتداً إما على الاستقامة أو الاستدارة، وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً، كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة، فيرى لذلك خطاً مستقيماً، أو دائرة (و) نرى (المتحرك ساكناً وبالعكس) أي ونرى الساكن متحركاً (كالظل يرى ساكناً) وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء بعدما أدركه في موضع آخر محاذياً لذلك الشيء، حكمت النفس بالحركة فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين، وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبداً لأن الشمس متحركة دائماً إما ارتفاعاً أو انحطاطاً، فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً، فإن قيل: **الظل مرتبة من مراتب** النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً، قلنا: **المقصود أنه** يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً (وكراكب السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركاً)، وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه، والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط **مع تخيله السكون** في نفسه، وفي السفينة حسب الشط

قوله: (**أن البصر الخ**) يعني أن الحركة ليست بمبصرة بالذات، بل ينتزعها الوهم عن الشيء المبصر، أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس إلى غيره، فإذا كان تغير الأوضاع مستفاداً من الإحساس حكمت النفس بالحركة وإلا فلا.

قوله: (**الظل مرتبة من مراتب الخ**) فإن النور القائم بالمضيء لذاته يسمى ضوءاً، والقائم بالمضيء بغيره يسمى ظلاً.

قوله: (**المقصود أنه الخ**) يعني ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير، وعدم التغير فالمعنى أن الظل يرى غير متغير وجوداً وعدماً في أجزاء ما وقع عليه، وهو في الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس، وتبدل محاذاة ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفي على بعض الناظرين وزل فيه قدمه.

قوله: (**مع تخيله السكون الخ**) لعدم تبدل الأوضاع بينهما، وأما تبدل أوضاعها بالنسبة إلى الماء فلا يحس به أيضاً لتشابه أجزاء الماء، وإنما يحس التبدل بالقياس إلى الشط، فيحسبه متحركاً بخلاف راكب الفرس، فإنه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس إلى الفرس بالحركة القسرية، ويحس بتبدل أوضاع الفرس بالقياس إلى الأرض لعدم تشابه أجزائه، وإذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه في شيء، أو تكلف الغفلة يحسب أن الأرض متحركة إلى خلاف جهة حركة الفرس.

متحركاً (و) نرى (المتحرك إلى جهة متحركاً إلى خلافها كالقمر) نراه (سائراً إلى الغيم حين يسير الغيم إليه)، فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبداً، فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر إياه، ونظرنا إليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم، **فإذا فرضنا** حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضاً، كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا **أسرع في الرؤية** من حركة القمر لبعده عنا، فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريباً من القمر، **ونفذ الشعاع في جزء آخر** قد حاذاه بالحركة، فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم **فيتخيل أن القمر** بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (وإذا تحركنا **إلى جهة** رأيناه) أي القمر (متحركاً إليها) **إن كان هناك غيم** رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا، **فيتخيل** أن القمر تحرك إلى تلك الجهة، وقطع قطعة من ذلك الغيم (وإن تحرك) القمر (إلى خلافها) كما إذا كان حركتنا نحو المشرق فإن القمر متحرك نحو المغرب (و) **نرى** (الشجر)

قوله: (فإذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم إلى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاماً، بخلاف ما إذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة، فإنه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته في الصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الأول.

قوله: (أسرع في الرؤية) وإن كان في الواقع حركة القمر أسرع منه بأضعاف لا تحصى.

قوله: (فيتخيل أن القمر الخ) بناء على تبديل الوضع بينه وبين الغيم، واشتغال الحس بالقمر لكونه ضوء من الغيم، فينسب تغير الوضع إليه فيحسبه متحركاً، فقد اشتبه على البصر حركة الغيم بحركة القمر.

قوله: (إلى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما إذا تحركنا نحو الشرق أو لا كما إذا تحركنا إلى جهة الشمال أو الجنوب، ثم إذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة وإذا كانت بطيئة فبطيئة.

قوله: (إن كان هناك غيم) إما متحرك أو غير متحرك إلى خلاف جهة حركتنا، أما إذا كان متحركاً إلى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع أجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب في جهة حركتنا.

قوله: (فيتخيل الخ) لأنه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل إلى القمر بناء على اشتغال الحس به.

قوله: (ونرى الخ) هذا إذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء.

قوله: (ونفذ الشعاع في جزء آخر) أي غير ملاق للجزء الأول وإلا لم يقع بين الجزأين المذكورين قطعة من الغيم، وإنما لم يصرح بذلك لظهور أن رؤية حركة القمر لا يكون إلا في هذه الصورة.

المستقيم (على الشط منتكساً) في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر، **إنما تنعكس** إليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك، فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه، وهكذا وإذا كان الشجر على طرف الرائي **كان الأمر** في الانعكاس **على عكس ما ذكر**، ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى، وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه، ويكون ما هو أقرب منه أطول مماهو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ، ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة، فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك؛ إذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول، وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب، فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرآة) إذا فرض المرآة كنصف قالب أسطوانة مستديرة، فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها **طويلاً بقدر طوله** قليل العرض، وذلك

قوله: (**إنما تنعكس الخ**) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الأبصار.

قوله: (**كان الأمر الخ**) أي في الانعكاس بأن ينعكس إلى رأس الشجر من موضع أبعد من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه، لوجوب تساوي الزاويتين، وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الأولى، سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلاً به كما يرى نفسه منتكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأسه من موضع أبعد، وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه.

قوله: (**طويلاً بقدر طوله**) فمعنى قوله نرى الوجه طويلاً أنا نراه فنحسبه طويلاً مما هو عليه بسبب قصر عرضه، وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طوله.

قوله: (**على عكس ما ذكر**) يعني أنه ينعكس إلى رأس الشجرة من موضع أبعد من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه، وينبغي أن يعلم أن القرب والبعد إنما هو بالنسبة إلى قدم الرائي لا عينه، فإنك إذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك أن الموضع الذي ينعكس منه الشعاع إلى رأس الشجر، الذي في جانبك قد يكون أقرب إلى عينك وهو ظاهر بالتخيل.

لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه، إنما تنعكس **من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه**، فيرى طوله بحاله، والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خط منحنٍ مساو لعرض الوجه، والزاوية التي يوترها هذا المنحني أصغر من التي كان يوترها على

قوله: (من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه) أي مساوٍ لما يجب في رؤية الطول، وإن كان أقصر في المقدار منه إذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً، والكلام فيَ رؤية الوجه بتمامه طولاً وعرضاً فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط، بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع، ويقعان على طول الوجه بتمامه، فما قيل: إن ها هنا اعتراضاً قوياً مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح، بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه، وذلك لأن الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم إذا وصل إلى سطح المرآة، لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح، وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة، إنما تنعكس إلى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً، فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً إلى شيء خارج من الوجه، وإلا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع، فلا يكون الطول مرئياً توهم محض منشؤه عدم التدبر، وحمل المساواة على المساواة في المقدار.

قوله: (من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه) فيه اعتراض قوي مشهور وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لأن الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة، غير السهم إذا وصل إلى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه، كما يشهد به التخيل الصحيح وإن كان مبرهناً عليه في موضعه، والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة إنما تنعكس إلى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً، فيلزم أن يكون الخطِ المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه إلى شيء خارج من الوجه، وإلا لم تكن زاوية الانعكاس مساويةً لزاوية الشعاع، وأنه باطل بالبرهان، وسيشير إليه في موقف الجوهر، ومن توهم أن المرآة إذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على أنفسها، من خط مساوٍ لطول الوجه، فقد سها لأن تلك الخطوط لو انعكست على أنفسها لم تكن واصلة إلا إلى الحدقة، فيلزم أن لا يرى غيرها، وأيضاً فإن تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة، بل مائلة إلى أحد أطرافها، فلا تكون منعكسة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها إنما هي الخطوط القائمة على المرآة، بحيث لا يكون فيه ميل إلى جانب أصلاً، نعم الشمس إذا كانت قريبة من الأفق جداً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الصقيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوةَ على صقيل على أنفسها، لأن تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساوٍ للكوة، فتكون

تقدير كونه مستقيماً، فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه، انعكس الأمر فيرى الوجه عريضاً بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها مورياً في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجاً، وأحد طرفيه أطول من الآخر **لأن الانعكاس** حينئذ **من خط بعضه مستقيم**

قوله: (لأن الانعكاس الخ) وذلك لأن المرآة المذكورة لا انحداب في طولها، إنما الانحداب في عرضها فإذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس إلى طول الوجه من خط مستقيم فقط، وإذا حاذى عرضها يكون الانعكاس إليه من خط منحن فقط، وإذا كان طولها مورياً في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرآة محاذياً لطول الوجه، فيكون الانعكاس إليه من خط بعضه مستقيم، وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرآة، وبعضه منحن وهو ما حاذاه من عرض المرآة، ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئياً على حاله، وهو ما حاذى طوله، وبعضه أقصر ما عليه بضيق، زاوية انعكاسه فيرى معوجاً، وقيل: المراد أنه قريب من استقامته لأن فيه الانحناء بطريق الاستدارة لا أنه مستقيم حقيقة، وقيل: مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن، فإن في صورة التأريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولياً، وخطوطاً عرضية مستديرة، وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة، وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لإفادتها انقسام الخط إلى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح، أما الأول فلأن اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يرى طول الوجه صغيراً مما عليه لا معوجاً، وأما الثاني فلأن الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضي رؤية الوجه معوجاً.

تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على أنفسها، بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة إلى المرآة فإن مخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً، لا يقرب من سح المرآة فكيف التساوي؟ فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم، فلا تكون منعكسة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بأن ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته إياه في الامتداد، بل المراد مساواته إياه في مجرد كونه موقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لأن عرضها إذا كان محاذياً لطول الوجه يصدق أن يقال: إن الأشعة المنعكسة إلى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه بالمعنى المذكور، فينبغي أن يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه، وقيل في الجواب: إن المراد بالمساواة المساواة الحسية فإن الحس يشهد بأن الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري إليها، وإن كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الأمر على تقدير دون آخر، كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل.

قوله: (من خط بعضه مستقيم) أي كمستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لأن فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا أنه مستقيم حقيقة، وقد يقال: مراده من خطوط بعضها

وبعضه منحن، بل نقول: إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائراً، وإذا كانت محدبة يرى ناتئاً وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية.

(**الوجه الثاني**): وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (أن الحس لا يميز بين الأمثال، فربما جزم بالاستمرار) أي بكون شيء موجوداً مستمراً (عند تواردها) أي توارد الأمثال (كما تقوله أهل السنة في الألوان) من أنها لا تبقي آنين بل يحدثها اللّه تعالى حالاً فحالاً، معْ أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الأجسام) من أنها أيضاً غير باقية بل متجددة آناً فآناً مع أن الحس يحكم بخلافه، وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة، وفي ماء الفوارة (فقام الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (في الكل) أي في جميع أحكام الجزئيات هذا، والسبب في غلطه عند توارد الأمثال، أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته، لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره، فيتخيل الرائي أن هناك أمراً واحداً مستمراً. الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (النائم **يرى في نومه** ما يجزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً (وكذا المبرسم) **أي صاحب البرسام** قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفاً منها، (فجاز في غيرهما **مثله**) أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط، إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة، وأن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه، والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم **للاستراحة**،

قوله: (**أي صاحب البرسام**) وهو ورم حجب محل الدماغ إما كلها أو بعضها.

قوله: (**مثله**) أشار بذلك إلى أن ما يراه النائم، والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم إدراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة، والصحة يورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفى أن هذا الوجه إنما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة، والصحة لا على وقوعه والكلام فيه.

قوله: (**للاستراحة**) أي بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية، والنفسانية والأمور العارضة له من خارج.

مستقيم وبعضها منحن فإن في صورة التأريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية، وخطوطاً مستديرة عرضية، وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل.

قوله: (**يرى في نومه**) فإن قلت: لا رؤية هاهنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس،

أو للاشتغال **بدفع المرض** تغفل عن ضبط القوة المتخيلة، فتتسلط على القوى فتركب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (**لا يقال ذلك**) أي غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً (لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الأسباب) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها في نفي الغلط من أحكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) إذ كل واحد منها مما يتطرق إليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل إليه أصلاً (وأنه) أي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) أي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعني صحة الأحكام الحسية التي ادعيتم أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً (والعجب ممن سمع هذا) الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة إلى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) في الأمثلة المذكورة (بيان أسباب الغلط)

قوله: (**بدفع المرض**) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض، فالوجه عجز النفس عن ضبط المخيلة لكون الورم في محلها أو فيما يجاورها.

قوله: (**لا يقال ذلك الخ**) السؤال والجواب عام الورود في جميع وجوه الغلط، إلا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد، ثم وروده، إنما هو بالنظر إلى المتن، وأما على ما بينه الشارح بقوله إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة الخ، فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور، واكتفى على ما ذكره ها هنا بقوله: لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب.

قلت: ليس مراد المستدل أن الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها، بل أن الجزم في الحالين واحد، فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ في الجزم الواقع في المنام، احتمل الجزم الواقع في اليقظة أن يكون خطأً أيضاً، ونظيره ما سيأتي من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات فليفهم.

قوله: (**لا يقال ذلك الخ**) الاعتراض وإن خص بقضية النائم، والمبرسم لكنه عام الورود، بأن يقال: كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب.

المعينة وانتفائها في غيرها (وأعجب منه) أي من العجب الذي أشرنا إليه (منع كون الحس حاكماً) بناء على أن الحكم **تأليف** بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته، إما الصدق أو الكذب، وذلك إنما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، بل من شأنه الإحساس فقط، فليس شيء من الأحكام محسوساً في ذاته، نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي، يقال له: حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة إدراك الحس، لذلك المحسوس فليس الحس حاكماً (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته، فهذا المنع مما لا يجدي نفعاً أصلاً، ونحن نقول: إذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل، أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس، وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها، **إذا لا شهادة لمتهم**، فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضاً، فتصير تلك الشبه منقوضة بها، وهذه فائدة جليلة مبنية على أن الحس ليس حاكماً، فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها، **قلنا: فكذلك البداهة تنفي** احتمال الغلط في بعض المحسوسات، فلا يرتفع الوثوق ها هنا أيضاً، **وأما بيان** الأسباب في الأغلاط المذكورة فالمقصود

قوله: (تأليف الخ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رعاية للفظ الحاكم، والمقصود أنه إدراك إلفة وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته، أي مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق، أي مطابقته للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم مطابقته له.

قوله: (إذ لا شهادة لمتهم) فيه بحث لأن اتهام العقل في صور معاونته الحس، إنما جاء من جانب الحس، فليس متهماً في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البديهيات، والقول بأن شهادة المتهم لا تصح إنما هو في الشهادة الشرعية، والتعبير بلفظ الشهادة تخييل محض، لأنه من قبيل قضاء القاضي المبتني على الشهادة الكاذبة، وعدم صحة قضائه المبتنى على الشهادة الصادقة.

قوله: (وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لأجل اشتغاله بما لا يهمه، إذ لا دخل له في الجواب لا لأجل أنه لا فائدة فيه، إذ لا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل.

قوله: (قلنا فكذلك البداهة تنفي الخ) قيل: هذا إنما يتم إذا لم تتفاوت البديهة، والحق أنها تتفاوت بحسب تصورات الأطراف كما اعترفوا، ففي الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس، وهو متهم قصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته، بل جوز أن يكون فيه سبب

منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط، أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات، لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال: ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول: العقل الصريح يقتضيه، ثم قال: وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم، قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره، لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الأسباب، وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب، وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي، فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه. الوجه **(الرابع)** وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة، **وليست بمحسوسة حقيقة (أنا نرى الثلج في غاية البياض** مع أنه ليس بأبيض) أصلاً **(فإنا إذا تأملنا** علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة) لا لون لها، وهي الأجزاء المائية الرشية

قوله: (وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة ما يشبهه ووجه الضبط في الوجوه الأربعة، أن سبب الغلط، إما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر، وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الأول، وفي الحاس وهو الوجه الثالث، وفي المحسوس فأما التماثل، وهو الوجه الثاني، أو التشابه، وهو الوجه الرابع، وأما إيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله.

قوله: (فإنا إذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ما قيل: يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا نسلم أن البياض ليس بموجود.

خفي كما في بياض الثلج مثلاً بخلاف البديهي العقلي نحو الأربعة زوج، فإن العقل لا يجد فيه احتمالاً للفردية. .

قوله: (الرابع أنا نرى الثلج في غاية البياض) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون، وكلاهما مبصران بالذات، فظاهره من قبيل السراب، وقد عد في الوجه الأول اللهم إلا أن يقال: فرق بين الوجه الرابع والوجه الأول، بأن الأول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط، بخلاف الرابع فإنه لا يعرف الغالط فيه غلطه إلا بعد التأمل، والإمعان، ولهذا لا يعرفه العوام، وبهذا الاعتبار أفرز الرابع عن الأول، وأما قوله نظنها محسوسة وليست بمحسوسة، فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من الصور مع أن الغالط يظن أن فيه لوناً محسوساً، فلا محذور فيه أيضاً فتأمل.

(وقولهم سببه) أي سبب أنا نراه أبيض (مداخلة الهواء) المضيء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة (للأجزاء الشفافة) المتصغرة جداً (وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار) بعضها إلى بعض، فإن الضوء المنعكس يرى كلون البياض، ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشية جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية (من النمط الأول) أي من قبيل بيان أسباب الغلط، وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقاً ناعماً، فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك (و) إنما كان أظهر لأنه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) **المشروط به عندهم** (فإن أجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينها) لعدم الالتصاق، واتفاق الصورة والكيفية، فكيف يتصور حدوث المزاج فيه؟ **مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل، وأما الثلج** ففيه أجزاء مائية وهوائية، فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (وأظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعاً (إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء لمحتقن) في ذلك الشق (وشيء منهما غير ملون) أي ليس شيء منهما بملون، وإنما كان أظهر منهما **إذ ليس هناك أجزاء متصغرة** يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (أن مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم

قوله: (المشروط به عندهم) فإنهم ذهبوا إلى أن المزاج شرط في حدوث الألوان، ولا يحدث في البسائط.

قوله: (مع كونه مشروطاً الخ) على ما هو المذهب المشهور، وإن ذهب بعض إلى أن التفاعل ليس بشرط، بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج، وإن لم يكن بينهن تفاعل في الكيفيات.

قوله: (وأما الثلج الخ) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق، فإنه مستبعد لكونها صلة غير ملتصقة بالأجزاء الهوائية.

قوله: (مشروطاً عندهم بالتفاعل) قيل: هذا بناء على المشهور، وإلا فمنهم من ذهب إلى أن التجاور بين الأجزاء المتصغرة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لانخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها.

قوله: (إذ ليس هاهنا أجزاء متصغرة) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك، ولهذا قيل إنها يسري فيها بعد الدق الهواء، ويحصل له مزاج آخر، والصلابة غير مانعة من التفاعل.

الحس لا يعتبر في الكليات، ولا في الجزئيات (**أن لا يجزم العقل**) بحكم كلي أو جزئي (**بمجرده**) أي بمجرد الحس والإحساس به أما في الكلي **فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد**، وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات، ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس، بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر، فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم، وكان احتمال الخطأ هناك قائماً (لا أن لا يوثق بجزمه) أي بجزم العقل (بما جزم به) من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور، وكيف لا يوثق بجزمه هاهنا؟ **مع أن بديهته** شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملاً) هو مرفوع عطفاً على أن لا يوثق **أي لا عدم الوثوق** بجزمه، وكون جزمه محتملاً للغلط، وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات، بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً، **إذ لا فائدة** في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود، ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط) أي لا في الحسيات فإنهم معترفون بها (**قالوا: هي أضعف من**

قوله: (**مع أن بديهته إلخ**) فلا يحتاج في انتفاء الغلط فيما جزم به إلى بيان الأمور الثلاثة المذكورة.

قوله: (**أي لا عدم الوثوق إلخ**) أي ليس مقتضى ما ذكر عدم الوثوق بما جزم، وليس مقتضاه كونه محتملاً للغلط فيما جزم به.

قوله: (**إذ لا فائدة إلخ**) إذ المقصود إثبات الجزم والوثوق به.

قوله: (**أضعف من الحسيات**) يعني الضعف الذي في الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضها موجود في البديهيات لكونها فرعها مع الضعف الذي في نفسها، كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه، وما قيل أن أفعل هاهنا بمعنى أن صاحبه متباعد عن الغير في أصل الفعل متزايد في كماله، لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه، فيرد عليه لزوم استعمال أفعل بدون الأمور الثلاثة، وتقدير المفضل عليه هاهنا غير ظاهر.

قوله: (**أن لا يجزم العقل بمجرده**) فإن قلت: الجزم بياض الثلج مما لا يسمع إنكاره قلت: الحق أن الحكم ببياضه ظن قوي لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم.

قوله: (**فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد**) قد أشرنا إلى أن احتمال غلط في الجزئي يستلزم احتمال غلطه في الكلي، لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره.

قوله: (**قالوا: هي أضعف من الحسيات**) فإن قلت: أفعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات، مع أنهم قائلون بقطعيتها قطعاً، ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان

الحسيات لأنها فرعها) وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها، فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه **لمشاركات بينها ومباينات**، وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض إيجاباً أو سلباً، إما ببديهة عقله كما في البديهيات، أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات، والنظريات فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل: (من فقد حساً فقد علماً) متعلقاً بذلك الحس ابتداء أو بواسطة (كالأكمه) **فإنه لا يعرف** حقائق الألوان

قوله: (عن الإدراكات كلها) فإن نوقش بأنا لا نسلم خلوه عن إدراك نفسه خص الإدراكات بالحصولية.

قوله: (تنبه لمشاركات بينها إلخ) يعني أن إحساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكوران، فتكون البديهيات فرعاً للحسيات، ولكون المقصود هاهنا إثبات الفرعية ترك الواو في قوله تنبيه، وعطف الانتزاع عليه، وجعل المجموع جزاء لقوله: فإذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو، يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور، وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال إذا تنبه النفس تتوسط القوة المتصرفة لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشاركة بينها، والأمور التي بها المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية، استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية، والغواشي الغريبة، فالمتنبه به هي تلك الصور والإدراكات من حيث حصلها في ضمن الصور الخيالية، والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر، فإنه مما خفي على أقوام وقالوا: بما لا يرضى بسماعه: الآذان الكريمة، وإن شئت تفصيله فارجع إلى تعليقاتي على حواشي المطالع.

قوله: (فإنه لا يعرف الخ) يعني أنه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على إحساس الجزئيات، فما قيل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له.

الاقتران بمن قلت، قد حققت في حاشية المطول أن أفعل التفضيل قد يقصد به أن صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل، متزايد، إلى كماله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه بعد المشاركة في أصل الفعل، وإنه المعنى الأوضح في الأفاعل في صفاته تعالى نحو: الله أكبر وأمثاله، فالمعنى هاهنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه إلى كماله.

قوله: (عن الإدراكات كلها) لا شك في الخلو بالنسبة إلى الإدراكات الانطباعية، وأما بالنسبة إلى العلم الحضوري فلا خلو لأن علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة، ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه.

قوله: (تنبه لمشاركات بينها ومباينات إلخ) اعترض عليه بأن الأمور المشتركة هي عين تلك الصور، فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها، ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة، والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع، وأجيب بأن

ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم إحساسه بجزئياتها (والعنين) فإنه لا يعرف حقيقة لذة الجماع، ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات، **واعترض بأنه** ليس يلزم من كون الإحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل، **فإن الاستعداد شرط** في حصول الكمال، وليس بأقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البديهيات التي هي فرع (القدح في الحسيات) التي هي أصل لها، **ولم يرد** بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها أنها متفرعة عليها **لازمة لها كالنتيجة** للقياس، حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها، أو من حقيتها حقية لازمها (ولهم في ذلك) أعني القدح في البديهيات (شبه، الأولى أجلى البديهيات) وأقواها

قوله: (**واعترض بأنه إلخ**) هذا إنما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية، بأن يقال: البديهيات فرع الحسيات، وكل فرع فهو أضعف من الأصل، ويكون قوله: فلا يلزمنا معطوفاً على قوله هي أضعف من الحسيات، أما إذا جعل معطوفاً على قوله لأنها فرعها، ويكون المعنى أنها فرعها، وإذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحسيات، فإن القدح فيها يوجب القدح في البديهيات، فتكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى.

قوله: (**فإن الاستعداد إلخ**) السند ليس بجيد لأن الاستعداد، والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الإحساس والتعقل.

قوله: (**شرط**) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاً له أو لا؛ لا ما يقابل المعد.

قوله: (**ولم يرد**) الظاهر إذ لم يرد لكونه تعليلاً لعدم اللزوم؛ إلا أنه أورده في صورة الاعتراض إشارة إلى الاعتناء بشأنه، بأنه فائدة مطلوبة في نفسه، وإن قطع النظر عن كونه تعليلاً.

قوله: (**لازمة لها كالنتيجة**) أي لزوماً ذاتياً يمتنع انفكاكها عنها.

المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الإجمالية المتعلقة بالأمور في تردد الإحساسات، وملاحظة المشاركة الصورية الإجمالية، والمباينة لذلك من غير تلخيص للأمر المشترك والمباين، وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي أو الفضلي أو غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الإحساس أيضاً.

قوله: (**ولا يحكم باختلافها في الماهية**) فإن قلت: يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الإحساس كالتقليد والتواتر، وكذا الكلام في قوله، ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات، قلت: المدعى أن من فقد حساً فقد علماً متعلقاً بذلك الحس، والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني ذا ليس بموجود في صورة التقليد، وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن، ففيه أن المواتر يجب أن يستند إلى المشاهدة والماهية غير مشاهدة، فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الألوان في الماهية بالتواتر فليفهم.

قوله: (**واعترض عليه**) والجواب بأن مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا

في الجزم قولنا (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) **أعني الترديد** بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وإنه غير يقيني أما الأول) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بها) أي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفي والإثبات (وثلاثة أخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الأول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (**الكل أعظم من الجزء** وإلا) أي وإن لم يكن أعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) في الكل لأنه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الأول، إذ المفروض أن الكل ليس أزيد منه، فيجتمع النفي والإثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (**الأشياء المساوية**) في الكمية مثلاً (**لشيء واحد** متساوية) في الكمية (وإلا) أي وإن لم تكن متساوية في الكمية (**فحقيقتها**) **في الكمية** (**واحدة**)

قوله: (**أعني الترديد إلخ**) أشار بالعناية إلى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولي، والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة وإلى أن الانفصال بينهما حقيقي، والمراد بالنفي والإثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والإيقاع، لأنهما يرتفعان عن الشك، وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور.

قوله: (**الكل أعظم من الجزء**) أي الكل المقداري أعظم من جزئه المقداري.

قوله: (**مثلاً**) لا فائدة فيه لأن المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد في غيره إلا بالتبع، وما قيل أن مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد، أعني زمانهما، فمنشؤه عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلأن كلاً من المسافة والحركة، والزمان منطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينتقص بانتقاصه.

غير، ولا شك أن الإحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة، هذا وفي جعل الاستعداد شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول.

قوله: (**الأشياء المساوية في الكمية مثلاً لشيء واحد**) قيل: مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان في الكمية لشيء واحد، أعني زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهراً أو عرضاً، إذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الأجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان، أما إذا جعلت المسافة جوهراً فظاهر، وأما إذا جعلت عرضاً فلأن مقدار قار بخلاف الزمان، نعم هما مطابقتان للزمان بمعنى أنه إذا انقرض جزء من الزمان انقرض جزء من المسافة، ولو جعل هذا معنى المساواة، لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى أنه إذا انقرض جزء من إحداهما انقرض جزء من الأخرى، وإن تفاوت الأجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار.

قوله: (**فحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء**) في هذا التعليل شائبة

لمساواتها لذلك الشيء (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها، **فيجتمع** أيضاً النفي والإثبات قيل: وعلى هاتين المقدمتين **يخرج أكثر مباحث الكم المتصل** والمنفصل، **وكثير من مباحث الزمان والجسم** أيضاً **لكونه** في الحقيقة راجعاً إلى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا) أي وإن لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أي كائنين في آن واحد في مكانين (**فالجسم الآخر معتبر**) **وجوده** (وليس بمعتبر) إذ لم يتميز وجوده عن عدمه،

قوله: (**لمساواتها إلخ**) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها، فتكون تلك الأشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد.

قوله: (**أكثر مباحث الكم المتصل**) أراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان، والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب، فإن تينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئهما، وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلاثة من قبوله القسمة، ووجود المعادلة، وقبوله المساواة والمفاوتة، فإنها تتوقف على أن الكل أعظم من الجزء.

قوله: (**وكثير من مباحث الزمان**) مثل إثبات كونه كماً لقبوله المساواة والمفاوتة، وإثبات كونه مقداراً لأسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات، فيكون مقداراً لأسرعها لأن الأكبر يقدر بالأصغر دون العكس.

قوله: (**والجسم**) أي الطبيعي مثل قبول التخلخل والتكاثف والنمو والذبول، وامتناع التداخل فإنها مبنية على أن الكل أعظم من الجزء في المقدار.

قوله: (**لكونه**) أي الكثير من مباحثهما راجعاً إلى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونها زماناً، أو جسماً طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما.

المصادرة إذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية، هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الأشياء لشيء في الكمية تساويها فليتأمل.

قوله: (**يخرج أكثر مباحث الكم المتصل**) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد، فظهر وجه إيراد مباحث الزمان مقابلاً لمباحث الكم المنفصل، من أن الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في إيراد مباحث الجسم مقابلاً لها مع أن الظاهر أن المراد الجسم التعليمي، وهو مقدار قار ولك أن تقول: المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية، فظهر وجه المقابلة في كليهما، لا أن المراد مباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح.

قوله: (**فالجسم الآخر معتبر وجوده**) أي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين.

فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً، **وقيل: الأولى** أن يقال: لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين **لكان الواحد اثنين**، فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً. ولما أمكن أن يقال: إن كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاث وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها، كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية؟ أشار إلى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وإن عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها ألا ترى إلى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة، ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه، فإنه إشارة إلى ما قررناه وإن لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها، لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة، **وليس يلزم** من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية **لجواز كون الحجج** ملحوظة بلا تجشم كسب جديد،

قوله: (وقيل الأولى إلخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن أنا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين، لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين، ويندفع بأن المراد لا يتميز الواحد من حيث إنه واحد من الجسمين من حيث إنهما جسمان أي اثنان، فيؤول إلى ما ذكره بقوله: والأولى إلا أن عبارته أصرح فتكون أولى.

قوله: (لكان الواحد اثنين) لأن المفروض أنه واحد، وقد حصل في مكانين، فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بأنا لا نسلم ذلك، لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين مكابرة.

قوله: (لجواز كون الحجج إلخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس، لأن تلك

قوله: (وقيل الأولى إلخ) قيل وجه الأولوية أن عدم التميز عند الناظر في نفس الأمر ممنوع، لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد، بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين، وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو إنما يفيد احتمال اجتماع النفي والإثبات؟ لا اجتماعهما بالفعل، وإنما قال: قيل لأن مراد المصنف بعدم التميز أنه يكون بحسب نفس الأمر جسمين، فيبقى المناقشة في العبارة، وقيل وجه الأولوية خلوه عما لا حاجة إليه من ضم حديث الجسمين، واعتبار اجتماع النفي والإثبات فيه.

قوله: (لكان الواحد اثنين) إن قلت: لا نسلم ذلك فإنه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو أول المسألة، قلت: لا يخفى أن الملازمة ضروري.

قوله: (ليس يلزم) قيل: وإن لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى أوليتها، لأن الأولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات، وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر، والحاصل أنه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس، وقد

وتعمل فكر فتأمل، لكن **بقي هاهنا شيء** وهو أن هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة، والحجة تجب أن تكون أبين من الدعوى، قالوا: فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه، ولذلك سماه الحكماء بأول الأوائل **(وأما الثاني) أغنى كونه غير يقيني (فلوجوه)** أربعة (الأول أنه) أي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون **(يتوقف على تصور المعدوم)** الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورةً توقف

الحجج المترتبة ليست لإثباتها بل لإظهار جلائها، ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلة في البديهيات هاهنا كما مر.

قوله: (بقي إلخ) أي هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى أن هذه الاستدلالات في نفسها أبين، وإن كانت أخفى من حيث إنها ملخصة مكابرة.

قوله: (كونه غير يقيني) إما بأن لا يكون حاصلاً أصلاً كما يدل عليه الوجه الأول أو لا كما في الوجوه الأخر، وإلى التعميم أشار الشارح بقوله فضلاً عن أن يكون يقينياً.

قوله: (يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية، وإليه يشير الشارح بقوله فيما سيأتي لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما، فالحكم هاهنا بالمنافاة بين أن يكون، وأن لا يكون، وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشيء موجود، وهذا الشيء معدوم فالمعدوم جزء من التالي، ولذا زاد الشارح قوله: وما يعتبر فيها وإن أخذ قضية حملية ردد بين محموليها نظراً إلى الظاهر قلنا: الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون، فحرف السلب جزء من المحمول الثاني سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب، والحكم بالترديد بين المحمول المحصل، ونقيضه

يقال: بعد تسليم ادعاء الأولوية فيها أن المراد عدم توقفه على قياس ملخص كما في تلك القضايا فتأمل.

قوله: (بقي هاهنا شيء) قد يجاب بأن هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج إلى تأمل فليتأمل.

قوله: (وأما الثاني أعني كونه غير يقيني فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أعم من بقاء أصل التصديق، فلا ضير في دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع أن المدعى عدم اليقينية، وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل إلى هاهنا مشير إلى أنه معترف بالتحقيق، بل البداهة وهذا الكلام يدل على أنه لا يمكن التحقق فضلاً عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر.

قوله: (يتوقف على تصور المعدوم وإنه لا يتصور) هذا ظاهر إذا أخذ لا يكون معدولة، وأما إذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلي، فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع، اللهم إلا أن تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حينئذ ليس إلا بملاحظة مساواتها للسالبة، فلا يكون الحصر عقلياً كما سيجيء نظيره في بحث الوجود.

التصديق على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (**وأنه لا يتصور**) أصلاً بل تصوره ممتنع قطعاً، فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً، فلا يكون حاصلاً فضلاً عن أن يكون يقينياً، وإنما قلنا: إن تصوره ممتنع (إذ كل متصور متميز) فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز، والتعين الذي هو **مفهوم ثبوتي** وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتاً) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً (هذا خلف) أي **محال باطل** (**لا يقال**:) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي إلا ثبوته هناك و (أنه) أي المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك، إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (**وأيضاً**) **إن كان المعدوم متصوراً** (فالحكم عليه بأنه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) إذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لأنا نقول:) في جواب الأول (الكلام في المعدوم مطلقاً) **أي المعدوم في الخارج** والذهن معافان، قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني، وبين ما يقابله (ويمتنع أن يكون له) أي للمعدوم مطلقاً (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج أو في الذهن لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوماً مطلقاً،

العدولي أو السلبي وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولي والسلبي، وليس الترديد بين الإثبات والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مر، فما قيل: هذا ظاهر إذا أخذ لا يكون معدولة، وأما إذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلي، فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع ليس بشيء منشاه قلة التدبر.

قوله: (مفهوم ثبوتي) أي ليس السلب داخلاً فيه احترازاً عن محمول السالبة المحمول، فإن ثبوته لا يستدعي وجود الموضوع.

قوله: (أي محال باطل) أي ليس الخلف هاهنا بمعنى خلاف المفروض إذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعدوم، بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معني الخلف عليه.

قوله: (لا يقال إلخ) منشأ هذا السؤال حمل الموجود والمعدوم في الترديد المذكور على ماهو المتبادر أعني الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي.

قوله: (أي المعدوم في الخارج إلخ) يعني أن الإطلاق بمعنى العموم لا مقابل التقييد.

قوله: (وأيضاً إن كان المعدوم متصوراً إلخ) للخصم أن يقول: بطريق الالتزام إن لم يتصور فهو المرام وإن تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر.

ونقول: في جواب الثاني (الآخر معارضة) أي للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور (لا حل) لتلك الحجة (وإنها) أي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (تحقّق تعارض) الحجج (القواطع) لأنهما قطعيتان (وهو) أي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (إحدى حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتي **وقد يجاب** بأن تحقق التعارض إنما يلزم إذا سلم دليل الخصم المستدل **عن المنع الذي سنذكره** في الجواب عنه. **الوجه (الثاني)** من تلك الوجوه الأربعة (أنه) أي قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الوجود) إذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزاً **لكان له حقيقة**) **وماهية** بها يمتاز عن الوجود (و) كان (للعقل سلبها) أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فإن كل ما له حقيقة يشير العقل إليها يمكنه رفعها، **وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل** فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود، وهذا معنى

قوله: (**وقد يجاب إلخ**) لا يخفى أن مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بأنه على تقدير صحتها لا يضرنا، فالقول بأنا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له.

قوله: (**الوجه الثاني إلخ**) لا يخفى أن أوله يدل على أن الكلام في المعدوم، وآخره على أنه في العدم فلا بد من التطبيق بأن يقال: المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله، ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له إلا باعتبار العدم، إذ الذات المبهمة والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة.

قوله: (**وماهية**) عطف تفسيري للإشارة إلى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة.

قوله: (**وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل**) لأن المقابل إما رفع الشيء أو أخص منه.

قوله: (**عن المنع الذي سنذكره**) وهو قوله والجواب أن المقصود إلخ، ولك أن تقول: لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم أن مقدمات الحجتين بديهية.

قوله: (**لكان له حقيقة**) قال سيف الدين الأبهري: فيه نظر لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية، مع أنه ليس لهما حقيقة وهوية، ورد بأن اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها أفراد اعتبارية هي أسلوب الحقائق ولا استحالة فيه.

قوله: (**وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل**) لأن مقابل الشيء إما رفعه كالعدم للوجود، أو ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم إمكان رفعها عدم تحقق المقابل.

قوله (وإلا) أي وإن لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) وإذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافاً إلى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسيم له) لأنه رفعه الذي يقابله (هذا خلف) لأن قسم الشيء أخص منه، وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد. **الوجه (الثالث)** من تلك الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم، فنقول: (المردد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه إما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد إما موجود أو لا) أي ليس بموجود (وإما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم إما أسود أو لا) ولا يتصور هاهنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالأول) وهو أن يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد إما موجود أو لا باطل (لأنه لا يعقل شيء من طرفيه) **أي لا يتصور** من شيء منهما معنى صحيح (أما الثبوت) وهو قولنا: السواد موجود (فلان وجود الشيء **إما نفسه فلا يفيد حمله عليه**) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عارياً عن

قوله: (الوجه الثالث إلخ) لا يخفى عليك أن هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقاً، فيكون قادحاً في الأحكام الحسية أيضاً مثل النار موجودة حارة، لعل القادحين في البديهيات لا يعترفون من الحسيات إلا التصورات الحسية دون أحكامها إذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لمتهم.

قوله: (أي لا يتصور إلخ) أي ليس المراد نفي التعقل مطلقاً، إذ الباطل أيضاً يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته.

قوله: (إما نفسه) إذا لم يعتبر التغاير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحمل أصلاً، لأن النسبة تقتضي تغاير الطرفين ولو بوجه، وأما إذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عارياً عن الفائدة، فلا بد أن يراد بقوله: إما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله: فلا يفيد، وبقوله: وأما غيره بحسب الذات ليترتب عليه قوله: فهو في نفسه معدوم، ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه، وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شيء منهما كما لا يخفى، ولم يتعرض لكونه جزءاً لعدم ذهاب أحد إليه مع أنه يلزمه كلا الأمرين عدم الإفادة، وكونه معدوماً في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء.

قوله: (فلا يفيد حمله) أي لا مواطاة ولا اشتقاقاً إذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه، وإن صح باعتبار التغاير الاعتباري والاختلاف في أن الوجود موجود أولاً ليس بمعنى أنه متصف بنفسه أو لا، بل بمعنى أنه متصف بوجود خاص أولا.

قوله: (إما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بأن النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقاً مما تفيد، ولهذا يحتاج إلى البيان بل يصير مبحثاً للعقلاء يتنازعون فيها نفياً وإثباتاً، فإن النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء، حيث ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الوجود موجود،

الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر، فبطل كون وجود الشيء نفسه، **وقد يقال: نحن نلتزم عدم التفاوت فإن ادعيت حكم البديهة** بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (**وإما غيره**) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار إلى أولهما بقوله (فهو) أي ذلك الشيء كالسواد مثلاً (في نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود إياه (وإلا) أي وإن لم يكن معدوماً في نفسه على ذلك التقدير **بل كان موجوداً** (عاد الكلام) فيه إلى ذلك الوجود فيقال: هو إما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم في نفسه، إذ لو كان موجوداً عاد الكلام إلى الوجود الثالث فإما أن يثبت المدعي، **أو تتسلسل الوجودات** إلى غير النهاية، والتسلسل باطل فتعين

قوله: (بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلاً للمعدوم في نفسه، فيتناول الحال أيضاً، ويعود الكلام إلى ذلك الوجود الذي هو بالتبع إما نفسه أو غيره إلخ، فيثبت المدعي وكونه معدوماً في نفسه أو تتسلسل الوجودات، وما قيل: إنه يجوز أن ينتهي إلى وجود خاص هو عينه، وهو جزئي حقيقي، فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشارح قدس سره في كتبه، ولا يكون الشيء معدوماً في نفسه، لأنه موجود بوجود هو نفسه، فمندفع بأن الترديد في قولنا فلأن وجود الشيء إما نفسه، أو غيره في الوجود المحمول في قولنا السواد موجود الذي به صار الشيء موجوداً لكونه في مقابلة المعدوم على أن الجزئي الحقيقي إنما يمتنع حمله مواطأة لا اشتقاقاً والمراد بالحمل هاهنا أعم كما مر.

وكذا بعض الحكماء وأكثر الحكماء إلى أنه من المعقولات الثانية، نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد، لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشت، والحق أن الوجود إذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات، وهذا الذات والمشار إليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل على تقدير صحته بديهي، والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود إنما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له، وأما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري.

قوله: (وقد يقال: نحن نلتزم إلخ) قيل: يمكن أن يقال: أن المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل أو لم يكن.

قوله: (وأما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها، لأن هذا الترديد جار في الأشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها، على أنه يجوز أن يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره، فتندرج الجزئية في النفسية ويلائمه التعليل، إذ لا فائدة في قولنا: الحيوان الناطق حيوان إلا أنه إنما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل.

قوله: (بل كان موجوداً) إشارة إلى أن ترتب عود الكلامن على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلاً من الذوات ولم يقل أحد بالحالية فيها.

قوله: (أو تتسلسل الوجودات إلخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشيء موجوداً بوجود

المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشيء معدوماً في نفسه على ذلك التقدير (لوجد ذلك الشيء (مرتين) وكان موجوداً بوجودين (هذا خلف) فإذاً ثبت أن الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود وإلا) أي وإن لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوماً (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم، **إذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً** (وفيهما) أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا: السواد إما موجود أو معدوم، إذ على الأول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة، وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه، وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان) بأن يقال: هذه أمور موجودة بشهادة الحس، وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لأنها تحكم بأن هذه الحركات والألوان لا يجوز قيامها إلا بأمور موجودة، وأشار إلى ثانيهما بقوله (وأيضاً

قوله: (وكان موجوداً بوجودين) بناء على أن الترديد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً.

قوله: (اجتمع النقيضان إلخ) وأما لزوم المثلين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو إحدى حججه ، وإنما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعي.

هو عينه، ولا يكون محمولاً عليه فإن المحمول هو الوجود المطلق، وأما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق.

قوله: (لوجد ذلك الشيء مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد، والاستحالة إنما تلزم إذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين، وأما إذا كان المحمول مطلقاً، والآخر خاصاً فلا فتأمل.

قوله: (اجتمع النقيضان) فإن قلت: إذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثلين فلم يجوز هذا، قلت: التجويز في نفس الأمر ممنوع، وإنما المقصود الإلزام ولو سلم، فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد، ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين، فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة.

قوله: (إذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً) لا يخفي أن فيه أيضاً اجماع النقيضين لأن الوجود إذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء، قيل: بالواسطة أو بالعدم بل إطلاق النقيض على العدم علي القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب، وإنما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه.

فإنه) أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (**حكم بوحدة الاثنين**) وهما السواد والوجود (وأنه باطل لا يقال:) ليس المراد بقولنا السواد موجود، هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد أن السواد موصوف بالوجود) ولا إشكال فيه (لأنا ننقل الكلام إلى الموصوفية) بالوجود فإن مفهوم الموصوفية بالوجود، إما نفس السواد فلا يفيد الحمل، وقد أبطلناه **وإما غيره** فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين، إلا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود، وحينئذ يعود التقسيم إلى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل، فوجب رفع الموصوفية عن البين، ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (**فإن قيل لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية**) لأن البرهان إنما قام على بطلانه في الأمور الخارجية

قوله: (فإن قيل: لا يمتنع إلخ) نقل عن الشارح قدس سره، ولقائل أن يقول: ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما إذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار، إذ لا سبيل للعقل إلى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع، وأما إذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود، كان هذا الحكم باطلاً قطعاً، لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية، وإنما قلنا: السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هاهنا إلى اعتبار الموصوفية، فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بأنها إما عين السواد، فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره، فيكون حكماً بوحدة الاثنين فنحتاج إلى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا. فكان قولنا السواد موجود باطلاً قطعاً انتهى، يعني أن الحكم بجواز التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بصحيح على إطلاقه، وإنما ذلك فيما إذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الأمر كما في مراتب الأعداد فإن منشأها الوحدة، وتكرارها واللزوم والوحدة، والوجوب والإمكان والأعراض النسبية فإن وحدة الوحدة، وإمكان الإمكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلاً إذا لاحظ الوحدة، من حيث إنها وصف للواحد لم يعتبر

قوله: (وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين) إذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى.

قوله: (وأما غيره) قد سبق منا الإشارة إلى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها.

قوله: (فإن قيل: لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية) نقل عنه رحمه الله أنه قال: ولقائل أن يقول: ما يقال: من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما إذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار، إذ لا سبيل للعقل إلى أن يعتبر ما لا نهاية له، فلا تسلسل في مثل هذا الموضع في الحقيقة، أما إذا كانت صحة الحكم مثلاً موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلاً بلا شبهة، سواء كانت تلك الأمور المعقولة اعتبارية أو خارجية، لتوقفها حينئذ على تعقلات لا نهاية لها، وإنما قلنا: السواد

والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا: الموصوفية نسبة بين

لها وحدة، وإذا لاحظها من حيث ذاتها وأنها مفهوم من المفهومات، اعتبر لها وحدة وقس على ذلك، وإنما قلنا: بجواز التسلسل فيها لأنه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل، إذ العقل لا يقدر على اعتبار الأمور الغير المتناهية مفصلاً، ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة، وإن كان النفس أبدياً فلا تكون الآحاد موجودة حتى يجري التطبيق فلا تسلسل، وعلى تقدير فرضه لا يلزم المحال من لزوم تناهي ما لا يتناهى أو كون الناقص كالزائد، إذ لا غير متناه في نفس الأمر ولا زائد فيه، بل بمجرد الفرض وأما إذا كان منشأ وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل، فالتسلسل فيها باطل وإلا لزم وجود الأمور الغير المتناهية في نفس الأمر ويجري فيها التطبيق عندنا، وعند الحكماء إذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل، إذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها، ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود أمور غير متناهية في الذهن، لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا، لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن صحة الحكم في قولنا: السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث أنها نسبة بين الطرفين وآلة الملاحظة حال أحدهما بالقياس إلى الآخر، وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلاً، ثم إذا لاحظها قصداً واعتبر أنها مفهوم لا بد من حصوله للطرفين، وإلا لم يكن أحدهما حاصلاً للآخر، اعتبر موصوفية ثانية هي آلة لملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس إلى السواد، وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فتنقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره، وأما تجويز المتكلمين عدم تناهي تعلقات العلم بالفعل مع أنها أمور اعتبارية، وليست بمجرد اعتبار العقل، فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن، فلا يجري التطبيق فيها وإنما هي في علمه تعالى وهي بالنظر إليه متناهية لإحاطته بها فتدبر، فإنه مما زل فيه الأقدام.

موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هاهنا إلى اعتبار الموصوفية، فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية، بأنها إما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه، أو غيره. فيكون حكماً بوحدة الاثنين، فيحتاج إلى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا، فكان قولنا: السواد موجود باطلاً قطعاً هذا والظاهر عندي أن ما ذكره من بطلان القول المذكور، أعني قولنا: السواد موجود على تقدير احتياجه إلى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية، وأما بطلان التسلسل في الأمور الاعتبارية النفس الأمرية مطلقاً، فلا أما عند الفلاسفة فلأنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان، ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج، وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن، فيتوقف على تصورها مفصلاً، والنفس لا تقدر عليه باعترافهم، وأما عند المتكلمين فلأنهم استدلوا على اعتبارية الأعراض النسبية بأنها لو وجدت لاتصفت محالها بها، فلها نسبة إليها بالمحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة، وأنت خبير بأن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية، بل حقيقة تتصف بها محالها في نفس الأمر فلمحالها إليها نسبة بالمحلية في نفس الأمر، ويعود

الموصوف والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) **لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين**، وإذا لم تقم بالذهن لم تكن أمراً ذهنياً بل خارجياً، وقد يقال: **معنى كونها** ذهنية أنها ليست موجوداً خارجياً، بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع أن حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (إما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الإلزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً، **وقد يجاب** بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر حتى

قوله: (معنى كونها إلخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين، وبهذا القدر تم الجواب إلا أنه زاد عليه قوله: بل توجد إلخ لدفع ما يرد من أنها إذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن، فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعني أنها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما، ومعنى ذلك أنه إذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف أحدهما بالآخر.

قوله: (وقد يجاب إلخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع للزوم كونه حكماً باطلاً فإن الباطل ما لا يطلق نفس الأمر لا ما لا يطابق الخارج، ومبني على أن يكون في الخارج ظرفاً للوجود لا الموصوف، والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعنى الموجود في الخارج، ومبني على تقدير كونه ظرفاً للموصوف.

قوله: (للفرق الظاهر إلخ) فإن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده، لا ما يكون ظرفاً لنفسه، ألا يرى أن قولنا: زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده.

الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه، وأيضاً فهم قائلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل، ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع أنهم لا يشترطون الترتب في بطلانه إلى غير ذلك من المواضع، ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق إنما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب، وجريان ذلك البرهان أو غيره من براهين إبطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر، ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد، فلا يتحقق التسلسل في نفس الأمر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع أيضاً، وهو محل بحث وإشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق، فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلة غير متناهية، فإن قلت: الاعتبارات المتحققة متناهية إذ يمكن بعدها اعتبار آخر، قلت: هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو وإلا لا يعقل بعد غير المتناهي في الأزمنة المستقبلة الغير المتناهية شيء فتأمل.

قوله: (لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل: إن أراد استحالة قيام النسبة نفسها فمسلم، ولا يفيد وإن أراد استحالة قيام صورتها فممنوع، إذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن، وهذا أقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال: إلخ.

يكون صادقاً لا للخارج، فإنه أخص منها وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج، لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج **للفرق الظاهر** بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفاً لنفس الموصوفية، وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا: السواد ليس بموجود (فلان وجوده إما نفسه **فنفيه عنه**) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (**تناقض**) **لأنه سلب الشيء عن نفسه** (أو غيره) وهو باطل لوجهين. الأول قوله: (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لماعرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة، فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفس الوجود عنه **وهو محال** (**وليس**) **ثبوت السواد** (في الذهن) حتى يقال:

قوله: (لأنه سلب الشيء عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا: السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه، فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من أن المراد ينفي وجود السواد عند من يقول: إن وجوده عينه نفي نفس السواد لا إثبات النفي له، فلا يلزم التناقض وإنما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً، لأن ثبوت الشيء لنفسه دائم، وإطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم، من أنه إنما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والإيجاب وهو ممنوع.

قوله: (وهو محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين وقد قلتم: إن الشيء إما أن يكون أو لا يكون.

قوله: (وليس ثبوت السواد إلخ) لا يخفى على الفطن أن ثبوت السواد في الذهن لا دخل له في التفريع المذكور، بقوله: حتى يقال إلخ لأنه مبني على عدم عموم نفي الثبوت، حتى لو كان النفي مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له، وإن نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في الذهن لازماً مما ذكر، فالواجب أن يقال: وليس نفسه في الخارج والصواب. أن يقال: أن قوله وليس في الذهن جملة حالية، والمعنى أن تصور السواد

قوله: (لا للخارج فإنه أخص منها) فيه بحث لأن نفس الأمر وإن كان أعم من الخارج إلا أن الحكم المذكور هاهنا هو أن السواد موصوف بالوجود في الخارج، على أن في الخارج متعلق بلموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله، وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج إلخ، ولا يخفى أن صدقه إنما هو بمطابقته للخارج، فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر.

قوله: (فنفيه عنه تناقض) قال الأبهري: لقائل أن يقول: إنما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الإيجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن، نعم يمكن أن يجاب بأن المراد ينفي وجود السواد عند من يقول: بأن وجوده عينه نفي نفس السواد لا إثبات النفي له فلا يلزم التناقض.

هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه، ولا محذور فيه (لما مر) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي، والذهني فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً، وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه **لا لانتفائه عنه، ولم نحكم على السواد** الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقاً، بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلاً، **وقد يتوهم** أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته **راجعة إلى نفي الوجود عن السواد**، وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم، فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه، **وما ذكرناه هو المذكور في المحصل**. والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله

يستدعي ثبوته في الذهن، والحال أنه ليس بثابت فيه لما مر أن الكلام في نفي الوجود عنه مطلقاً، فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه، وهو محال فلعله كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن، أو وقع عنده اشتباه بمقتضى البشرية.

قوله: (لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه، ويتم الجواب بهذا المقدار إلا أنه لما كان يرد عليه أن صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء، فيلزم التناقض دفعه بقوله: ولم نحكم إلخ يعني أنا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن، بل رددناه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة، ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه، فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً.

قوله: (وقد يتوهم إلخ) إنما كان توهما لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره، إنما يتم إذا كان الحكم فعلاً، أما إذا كان كيفاً أو انفعالاً فلا، ولأنه يحتاج في إتمامه إلى اعتبار مقدمات لا إشارة إليها في المتن، وهو ما ذكره بقوله: وتصور هذا النفي إلخ ولأنه يرد عليه أن هذا النفي معدوم خاص، فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً، ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانه ثم إنه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله: وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباده.

قوله: (ولم نحكم على السواد) أي لم نحكم به حتى يقال: يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل.

قوله: (راجعة إلى نفي الوجود عن السواد) فيه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب، فلا نسلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً.

قوله: (وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً، وليس في الذهن لما مر إذ رجعت الضمائر إلى نفس النفي لاتجه أن يقال: المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن، لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله: أو لا يكون أعني الموضوع

(أيضاً فإنه) أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسألة أن المعدوم ليس بشيء، إذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود، فيستحيل الحكم عليها بالعدم، وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم، **قال في المحصل**: فقد ظهر أنه ليس لقولنا: السواد موجود، والسواد معدوم معنى محصل، فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل، فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً (والثاني) وهو أن يكون الترديد في قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه، كما في قولنا: الجسم إما أسود أو لا (باطل) أيضاً (**لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل**) على وجه يكون معناه **صحيحاً** (**لأنه حكم بوحدة الاثنين**) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً، **ولأن المحمول** إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول، **فقد اعتبر**

قوله: (**قال: في المحصل إلخ**) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث، هو أن الجزء الثبوتي والسلبي ليس له معنى محصل، وبذلك لا يتم أن المنفصلة المذكورة غير يقينية ضم إليه ما نقله عن المحصل ليتم التقريب.

قوله: (**صحيحاً**) أي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع.

قوله: (**لأنه حكم بوحدة الاثنين**) لا يخفى أن الحمل في قولنا الجسم أسود بالنسبة إلى المشتق حمل مواطاة، وبالنسبة إلى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاقي، فكلا الحالين المذكورين في الوجهين لازم في القول المذكور على تقدير المغايرة، فلا يرد أن الصواب كلمة أو بدل الواو في قوله ولأن الموصوفية إلخ.

قوله: (**ولأن المحمول**) أي بالاشتقاق كالسواد مثلاً، فاندفع ما قيل: لا نسلم أن الحمل هاهنا يقتضي الموصوفية وإلا انتقض بقولنا: الحيوان جسم والإنسان حيوان، على أن القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى.

في القضية المذكورة، وأما ثبوت الوجود الذهني بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق، فلم يبين فيما سبق بطلانه، فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل.

قوله: (**قال: في المحصل إلخ**) قيل: المقصود من نقل لكلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله: وجوابه، وقد يجاب وليس بشيء لأن محصل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره، بل إنما ينافي تعيينه، والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعاً، فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف وإظهار مقصوده.

قوله: (**لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل إلخ**) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاًقولنا: النارحارة مع أنهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها.

بينهما موصوفية، ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر (وهي) **أي اللاموصوفية** (عدمية **لصدقها على المعدوم**) فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات

قوله: (لأن الموصوفية إلخ) لم يقل هاهنا أن الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج إلى موصوفية أخرى، باعتبارها تحمل وهكذا، فلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية، حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية، ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة.

قوله: (أي اللاموصوفية) أي مفهومها فيكفي في ذلك صدقها على المعدوم إذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فما قيل: من أن المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع أفرادها، وهي إنما تثبت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم، وهم محض وكذا، ما قيل: عدمية صورة النفي موقوفة على وجودية مدخل حرف النفي، فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور، والجواب أن موقوفية عدمية صورة النفي على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر، كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلوم بالقياس إلى علته.

قوله: (فقد اعتبر بينهما موصوفية إلخ) قال الأبهري: لقائل أن يقول: لا نسلم أن الحمل هاهنا يقتضي الموصوفية، وإلا انتقض بقولنا الحيوان جسم، والإنسان حيوان، إلى ما لا يحصى، والجواب أن ما ذكره نقض إجمالي لا يشفى لأن المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لايخفى، فإن قلت: الحاكم بمغايرة مفهوم الأسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له، فيحتاج إلى اعتبار موصوفية أخرى، ويتسلسل فلم لم يتعرض له؟ قلت: لما سبق الإشارة إلى هذا المحذور لم يتعرض له هاهنا، وأشار إلى محذور آخر على أن تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون الترديد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه، لا بين ثبوته وانتفائه في نفسه، فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية، ر غير متحقق بالنظر إلى الموصوفية، فالوجه حينئذ هو الترديد بين البينية والغيرية، وقد ساق إلهيا الكلام وأما جواب الأبهري عما لزم شق الغيرية بأنا لا نسلم أن الموصوفية إذا كانت مغايرة لأحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية أخرى، ويتسلسل وإنما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع، فظاهر الاندفاع لأن المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولاً في المثال فلا شك أنه إذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد، أن الجسم موصوف بالموصوف بالسواد، والكلام في الموصوف الثاني كالكلام في الأول وهلم جرا وتسلسل قطعاً.

قوله: (لصدقها على المعدوم) قيل: عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لأن المراد بعدمية اللاموصوفية أن أفرادها الصادقة هي عليها أعني اللاموصوفية معدومة، وهذا إنما يثبت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم، بأن تكون جميع الأفراد الصادقة هي عليها الموصوفة

(فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان) أعني الموصوفية واللاموصوفية، إذ لا ثبوت لشيء منهما (**ولا وجودية وإلا**) أي وإن كانت الموصوفية وجودية (فإما نفسهما) أي نفس الموصوف والصفة (**فلا يعقلان دونها**) **وهي ظاهر البطلان**، وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءاً لهما (أو غيرهما) يعني به ما كان خارجاً عنهما قائماً بهما (**فلهما**) **حينئذ** (**موصوفية بها**) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما، فننقل الكلام إلى الموصوفية الثانية، فإنها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها، فهناك موصوفية ثالثة (**فتتسلسل**) الموصوفيات إلى ما لا يتناهى وهو باطل، **وإذا لم تكن** الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً، فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون

قوله: (**فلا يعقلان دونها**) أي لا يعقلان متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان، لأنا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر، فينفكان عن الوصفية فما قيل: إنما يظهر البطلان إذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه، وهو ممنوع ناشئ من سوء فهم العبارة.

قوله: (**موصوفية بها**) أي موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر.

قوله: (**وإذا لم تكن إلخ**) وأيضاً يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء، إما أن يكون أو لا يكون.

بها معدومة، وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة، حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها، وأيضاً عدمية صورة النفي مبنية على وجودية مدخول حرف النفي، فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور، اللهم إلا أن يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم إمكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول، اعتباراً صحيحاً حتى يثبت أن لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح، وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل.

قوله: (**ولا وجودية**) فإن قلت: لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها، قلت: لا نسلم بل هو هاهنا أول المسألة.

قوله: (**فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان**) إنما يظهر البطلان إذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات الصفات بالكنه، وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه ممنوع.

قوله: (**فلهما حينئذ موصوفية بها فيتسلسل**) فإن قلت: اتصافهما بالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها أيضاً، إذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة، ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الأمر، فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها؟ قلت: لأنه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار إليه المصنف فيما سبق فتأمل.

معنى صحيح، فهو باطل قطعاً (فإذاً الحق) منه هو (السلب أبداً وأنتم لا تقولون به) أي بتعين الحقية في الجزء السلبي. الوجه (الرابع) من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال (**الواسطة**) المسماة بالحال (**ثابتة بينهما**) أي بين الموجود والمعدوم، (لما سيأتي) بيانه في الموقف الثاني (**وإذ أثبتها قوم بلغوا** في الكثرة **إلى حد تقوم الحجة** بقولهم) ونفاها الأكثرون وادعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم (فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فإن الانحصار فيهما إن كان بديهياً فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهي بغيره، وإلا فقد اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهياً بالبديهي، وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) **بل ولا ثقة** بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات، فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني، فلا يكون غيره أيضاً يقينياً وهو المطلوب، **وستعرف جواب** الوجه الرابع عن قريب، فلذلك تركه وأشار إلى

قوله: (**الواسطة ثابتة إلخ**) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، والوجه الثاني أعني قوله: وإذ أثبتها يفيد عدم قطعيته، فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة، وعطفه على قوله: لما سيأتي وهم.

قوله: (**إلى حد تقوم الحجة إلخ**) أي في بعض المواد وهو ما إذا أخبروا عن المحسوس، وفائدة اعتبار الكثرة إلى هذا الحد الإشارة إلى أن الكثرة الزائدة في جانب نفي الواسطة لا ترفع الاشتباه، لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات، واحتمال تطرق الغلط في المعقولات جار فيهما.

قوله: (**بل ولا ثقة إلخ**) لا يخفى أن هذا الإضراب مستدرك إذ يكفي قوله: فثبت بهذه الوجوه إلخ في إتمام الوجوه الأربعة.

قوله: (**وستعرف جواب إلخ**) إما إشارة إلى ما ذكره في مبحث الحال، من أن عدم الواسطة بين النفي والإثبات ضروري، والواسطة إنما تثبت إذا فسر الموجود بمعنى الموجود أصالة،

قوله: (**الواسطة ثابتة بينهما إلخ**) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو، إذ يكفي أن يقول: أثبت القوم الواسطة ونفاها الأكثرون.

قوله: (**وإذ أثبتها قوم بلغوا إلخ**) ظاهره أنه معطوف على قوله: لما سيأتي، فإذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين في العقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من أن القائلين بها بلغوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم: معناه أنه قد يكون حجة، وذلك عند الإخبار عن المحسوس ففي المعقول يكون شبهة لا أقل.

قوله: (**بل ولا ثقة إلخ**) والظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص، فلهذا لم يرجع ضمير به إلى مطلق البديهي واحتاج إلى ذلك الترقي.

أجوبة الوجوه الثلاثة فقال: (والجواب إن المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لأن المعدوم **وقع هناك محمولاً**، فيراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ما ثبت له العدم) على **أنه تركيب تقييدي** (لا) أي ليس مفهوم المعدوم (أن ثمة ذاتاً ثبت له العدم في نفس الأمر) **وإلا اقتضى مفهوم المعدوم** تحقق ذات في نفس الأمر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل (وهو) أي مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه

والمعدوم بما لا وجود له أصلاً، وأن النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد، لكن قوله عن قريب يأبى عنه وأما إشارة إلى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور الطرفين، والنسبة فلعل فيه خللاً، فيتطرق إليه الخطأ بهذا السبب، فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما هو حقها، لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من أجلى البديهيات، اللهم إلا أن يقال: إن ذلك قول القادح وليس مسلماً عند المجيب.

قوله: (تركيب تقييدي إلخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية، وهي متحققة في نفس الأمر إذ لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم، وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضي تحققها في نفس الأمر، إذ الإشعار بالشيء لا يستدعي وقوعه.

قوله: (وإلا اقتضى إلخ) لما تقرر أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت، وإنما استدل على نفي ذلك مع أن المعلوم من اللغة أن المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية، لأنه إقناعي لا يليق بالمطالب العقلية، وما قيل: أن قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الأمر إذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الأمر، فليس بشيء أما أولاً فلأن هذا المنع لا يضر المجيب كما لا يخفى، وأما ثانياً فلأن أخذه كذلك غير صحيح، لأن ذلك الأخذ إنما يصح إذا اعتبر سلب المحمول عن الموضع، ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب، وهاهنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقاً لا سلبه عن شيء.

قوله: (وقع هناك محمولاً) سياق الجواب مبني على أن لا تكون معدولة، وقد سبق الكلام فيه.

قوله: (على أنه تركيب تقييدي) ويكفيه الفرض والاعتبار، فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الأمر، لأن ما قيل من أن النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وأن الإخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها إخبار، فمعناه أن فرضاً فرضاً وإلا فلا.

قوله: (وإلا اقتضى مفهوم المعدوم إلخ) قيل عليه: قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الأمر إذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الأمر، وهذا إنما يرد إذا جعل هذا الاقتضاء دليلاً على أن مفهوم المعدوم تركيب تقييدي، وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة أن النسبة المأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقاً تقييدية، وليس المقصود من قوله: إلا أن ثمة ذاتاً إلخ إلا بيان أن المحذور من تصور المعدوم، إنما يلزم على هذا التقدير وهو أن يكون

متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزاً وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الأولين وتوضيحه أن يقال: إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن أجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم، **فهو ممنوع** وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم، فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن، **ولا استحالة فيه** إنما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه، وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من أن أجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق، حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعناه، وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه، فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها، فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً، **وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له**، وإنما يلزم هذا

قوله: (فهو ممنوع) لأن الذات لم يقع محمولاً.

قوله: (ولا استحالة فيه) إذ اللازم منه أن يكون الشيء متصفاً بنقيضه، وذلك متحقق فإن مفهوم اللامعلوم معلوم والوجود معدوم، إنما المحال أن يصدق النقيضان على شيء واحد، وليس للمعدوم المطلق فرد في نفس الأمر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الأمر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتي، فيلزم اجتماع النقيضين.

قوله: (كون قسم من الشيء قسيماً له) إذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم، وقيل: لأن العدم ليس قسماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن، والخارج إذ العدم موجود في الذهن والخارج، ولأن العدم ليس بمعدوم وإلا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما

مفهوم المعدوم أن في نفس الأمر ذاتاً ثبت له هذا المفهوم العدمي، أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل.

قوله: (وهو الثابت لكونه متميزاً) هذا إنما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت.

قوله: (ولا استحالة فيه إلخ) فيه بحث لأن مفهوم المعدوم المطلق إذا لزم تميزه وثبوته في نفسه، ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور، وهو ثبوت المعدوم المطلق لأن ثبوته إنما كان لزم من اتصافه بأمر ثبوتي هو التميز، وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتي آخر، وكذا الكلام إذا جعل جواباً عن الوجه الثاني، والجواب أن اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير أن لا يتصور شيء منهما، وأن يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوباً عنه الوجود المطلق، وحينئذ لا محذور إذ هو فرضي كما قيل: مثله في مسألة المجهول المطلق فلا محذور فتأمل.

قوله: (وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له) لأن العدم الخاص ليس قسيماً من

في رفع حقيقة العدم، ولا استحالة فيه أيضاً، **إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق** قسيماً له، ومن حيث أنه عدم خاص قسماً منه، (والحمل) أي حمل الموجود على السواد إنما صح (للتغاير مفهوماً فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود (**والاتحاد هوية) أي ذاتاً صدقاً عليه** فلا يلزم هاهنا عدم الإفادة، كما في قولنا:

أنه ليس بموجود أيضاً، ولا يلزم ثبوت الواسطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة، وليس بشيء أما أولاً فلأن العبارة لا تساعده، إذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسيم الشيء قسماً منه، وأما ثانياً فلأن الكلام في عدم العدم المطلق، وأنه قسم من العدم المطلق، وقسيم له فالقول: بأنه ليس قسماً من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه، وأما ثالثاً فلأن القول: بأن العدم موجود في الذهن مما لا معنى له، لأن الأعدام كلها من جملة المعدومات، كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات، نعم إنه بعد التصور موجود في الذهن، والكلام هاهنا في نفس العدم، وأما رابعاً فلأن القول: بأن العدم ليس بمعدوم ولا موجود، إنما هو في العدم المطلق، والكلام هاهنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص.

قوله: (إذ يكون عدم العدم المطلق إلخ) يعني أن هذا المقيد من حيث إنه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه، ومن حيث إنه رفع للعدم مقابل له، فالمنظور في الاعتبار الأول كونه عدماً مقيداً بقيد، وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه، فالموضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين.

قوله: (والاتحاد هوية) قال المصنف في بحث الماهية: ومعنى حمل الحيوان على الإنسان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة، فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه، وقال الشارح: إن التفسير المذكور لا يطرد في نحو الإنسان أعمى، إذ لا هوية لمفهوم الأعمى متحدة مع هوية الإنسان، وإلا لكان موجوداً خارجياً، فلهذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده، أي الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان

المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج، إذ العدم موجود في الذهن ولأن العدم ليس بمعدوم، وإلا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضاً، ولا يلزم ثبوت الواسطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير إليه في التجريد.

قوله: (من حيث إنه رفع للعدم المطلق) أراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف إلى شيء معين لا العدم في الذهن، والخارج أي عدم الوجود الذهني والخارجي، كما أن المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما وإلا لم يصح كون العدم الخاص قسماً منه، إذ لا يصدق عليه أنه عدم الوجود المطلق، بل هو عدم العدم **فإن قلت**: قسم الشيء مثبت له لا رافع، وأيضاً رفع العدم وجود وهو لا يكون قسماً من العدم بالبداهة **قلت** القسمية الإثبات بحسب الذات، والقسيمية الرفع بحسب المفهوم، ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه، وإن أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمية.

السواد سواد **ولا الحكم بوحدة الاثنين، فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول** الذي هو طرف الثبوت من الترديد الأول من الوجه الثالث، أعني قوله: وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الأول في هذا الشق أعني قوله: فهو في نفسه معدوم إلخ اعتماداً **على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة،**

هويته عين هويته، لكن قال المحقق الدواني ناقلاً عن الشيخ: إن الأمور العدمية المحمولة على الشيء متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه، وإن لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار في الذاتيات والعرضيات، والأمور العدمية أقول: ولعل هذا هو المراد بالاتحاد في الصدق فمرجع التفسيرين واحد.

قوله: (أي ذاتاً صدقاً عليه) فإن قلت: الصدق الموصول بعلى معناه الحمل، فيلزم أخذ الحمل في تفسيره قلت: هذا بيان لوجه صحته، وأما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشيئين، وبهذا ظهر أن تفسيره بالتغاير في المفهوم الاتحاد في الصدق كما اختار الشارح فيما سيأتي غير صحيح.

قوله: (فهذا جواب عن الدليل) أراد بالشق الأول أن يكون المتردد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه، وقوله: أعني قوله: وأيضاً إلخ بيان للدليل الثاني، وقد عرفت فيما سبق أن الترديد المذكور بقوله: إما نفسه أو غيره بحسب الذات، والمفهوم فحاصل الجواب: أن لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة، لأن المحال إنما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث إنهما اثنان، وهاهنا ليس كذلك لأن التغاير من حيث المفهوم، والاتحاد من حيث الهوية، وبهذا ظهر أنه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد.

قوله: (من أن الماهية في حد ذاتها إلخ) بناء على أن شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلاً فيها، فهما مسلوبان عنها في مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز، وإذا لم تكن في نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم.

قوله: (ولا الحكم بوحدة الاثنين) أي الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتاً، وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه.

قوله: (فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول) أراد بالشق الأول أن يكون المراد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه، ثم أن كون ما ذكر جواباً عما ذكر، إنما هو إذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج، إذ لو أريد ذلك لكان جواباً عن إبطال النفسية، ويكون التقدير والحمل، إنما أفاد التغاير مفهوماً، لكن قوله: والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حينئذ إلا أن يحمل على دفع وهم، فالأظهر أن يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم، ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر.

قوله: (على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة) قيل: عليه معنى هذا الكلام أن أحدهما ليس عينها ولا داخلاً فيها، لا أنها في نفسها منفكة عن أحدهما،

وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوماً **اجتماع النقيضين**، وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما **مما قررناه لك** هناك، **ومما مر في جواب** الأولين من الأربعة، وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم، وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث، كما أن قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني **في هذا الشق أيضاً**، وحاصله أن يقال: الموصوفية (ونحوها من الأمور الاعتبارية) كالإمكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع) ونقيضه أعني اللاامتناع إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة، وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً، إنما المحال ارتفاعهما في الصدق لأن تناقضهما، إنما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تتسلق به) أي بذلك التحقيق الذي زيد لك (إلى الجواب التفصيلي) فيما أجبنا عنه إجمالاً، وفيما تركنا جوابه أيضاً. الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (أنا نجزم بالعاديات) التي جرت بها العادة (**كجزمنا بالأوليات**) التي هي البديهيات (سواء لا

قوله: (اجتماع النقيضين) أي اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شيء واحد.

قوله: (مما قررناه لك) بقوله: وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن إلخ.

قوله: (ومما مر إلخ) وهو أن اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لا ما صدق عليه، وهذا على تقدير أن يقرر أول الدليلين بقوله وقد يتوهم إلخ.

قوله: (أيضاً) متعلق بقوله جواب.

وحينئذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب أن له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور، لأن العدم إذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلاً فيها لم يستقم أن يقال: إذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم، وإنما يلزم إذا كان العدم نفسها أو داخلاً فيها، وإلا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه، أعني العدم حال اتصافها به فتأمل.

قوله: (ومما مر في جواب إلخ) هذا على التوهم الذي ذكره هناك، وهو أن ترجع الضمائر إلى نفي الوجود، وقد نبهناك على جواب آخر فتدبر.

قوله: (في هذا الشق أيضاً) أي كما أن الأول جواب بعينه، أو كما أن الدليل الأول في الشق الثاني أو في هذا الشق من الوجه الثالث، كما أن الشق الثاني المذكور أولاً منه.

قوله: (كجزمنا بالأوليات) قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل، وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم، وأشار هاهنا أيضاً، نعم لنا أن نقول: فالجزم بالحسيات أيضاً كذلك فلم يقولون بها.

فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم) وطمأنينة العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليها، فكذا البديهيات (فمنها) أي من العاديات المجزوم بها (أن هذا الشيخ) الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبساً (بالتدريج، فكان وليداً ثم طفلاً ثم مترعرعاً) من ترعرع الصبي أي تحرك ونشأ (إلى أن شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناساً فضلاء محققين في العلوم الإلهية والهندسية، ولا أحجاره) أي ولم تنقلب أحجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لا ماء (البحر) الذي رأيناه من قبل (دهناً وعسلاً و) إن (ليس تحت رجلي) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب

قوله: (**لا فرق بينهما إلخ**) يرد عليه أنه: إن أريد به عدم الفرق في أصل الجزم، وعدم احتمال النقيض فمسلم، لكن لا يستلزم ذلك التساوي بينهما في عدم الاعتماد، وإن أريد به عدمه في مرتبة الجزم وخصوصيته فممنوع، فإن الأوليات لا يمكن نقيضها إمكاناً ذاتياً بخلاف العاديات.

قوله: (**إن هذا الشيخ إلخ**) المحكوم عليه في هذه القضية وإن كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها، إذ لم يستند ذلك إلى الحس، وكذا في قوله: أن ابني هذا ليس بجبريل، فما قيل: المناسب إسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسيات، إذ هم قائلون بها، وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً ليس بشيء.

قوله: (**فكان وليداً**) أي مولوداً ثم طفلاً، الأسنان أربعة سن النمو، ويسمى سن الحداثة، وهو إلى قريب من ثلاثين سنة، ثم سن الوقوف وهو سن الشباب، وهو إلى نحو من خمس وثلاثين سنة، أو أربعين، ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة، وهو إلى نحو من ستين سنة، ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة سن الشيخوخة إلى آخر العمر، وسن الحداثة ينقسم إلى سن الطفولة وهو أن يكون المولود غير مستعد الأعضاء للحركة والنهوض، ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة، وهو أن يكون الأسنان قد استوفت السقوط والنبات، ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الأسنان قبل المراهقة، ثم سن الغلامية والرهاق إلى أن يبقل وجهه، ثم سن الفتى إلى أن يقف النمو.

قوله: (**أي تحرك ونشأ**) مدته في الأغلب إلى ثمانية وعشرين، وقيل إلى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة، وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين، وأما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفياً، فهي من خمسة وثلاثين وقيل: من أربعين إلى ستين، ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهراً من آخر الكهولة إلى ما يشاء الله تعالى، وتفصيله موكول إلى موضعه.

(قادر) على التعبير عنه (ثم إذا تأملنا) في (هذه القضايا) التي ذكرناها (**لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال**) أي احتمال الخطأ (قائماً في الكل) أي في كل هذه القضايا (**باتفاق العقلاء أما عند المتكلمين فلاستناد الكل**) أي كل الأشياء (**عندهم إلى القادر المختار، فلعله أوجب**) أي أثبت وأوجد باختياره (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة، ونظائره من الأمور المستبعدة التي لم تجربها عادته (للإمكان) فإن هذه الأمور المستبعدة جداً ممكنة في حد ذواتها قطعاً (وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة (وأما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الأرضية) عندهم (إلى الأوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) أي وضع (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله أو وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الأمثال (إلا في ألوف من السنين) كثيرة جداً بحيث (لا تفي بضبطها التواريخ **فاقتضى**) **ذلك الشكل الغريب** (**ذلك الأمر العجيب وأيضاً**) إنما فصل هذه القضايا السابقة لأن المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها أعني تبديل صورة الملك (**فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل** وكذا الذبابة) التي نراها ليست جبريل (وأنتم) يا أهل الملة (تجوزونه) أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل (إذ نقلتم أنه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) **وكان**

قوله : (**لم نجدها مما يجوز الجزم بها**) فضلاً عن أن يجزم.

قوله : (**فكان الاحتمال**) لا حاجة إلى هذه المقدمة.

قوله : (**باتفاق العقلاء**) متعلق لم تجدها.

قوله : (**أما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم إلى القادر المختار**) قيل : عليه التمسك بالاستناد إلى القادر المختار غير صحيح، لأن المتكلمين قائلون : بأن عادة الله في خلق الإنسان ذلك التدريج، وقد قال : عز من قائل ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الأحزاب : ٦٢]، وأجيب بأن هذا دليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة، فلا يفيد القطع بالتدريج في الخلق لأن يمكن الإضمار بأن يقال : التقدير ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ إلا إذا أراد تبديله بخرق عادته.

قوله : (**فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب**) أي بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه.

قوله : (**بأن ابني هذا ليس جبريل**) قيل : المناسب أن يسقط لفظ هذا، ويقال : أنا أجزم بأن ابني أي من حكم بكونه ابني، ووصف ببنوتي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل، حتى لا تكون القضية من الحسيات، إذ هم قائلون : بالحسيات وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً.

له أخرى دوي كدوي الذباب (والجواب أن الإمكان) أي إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع، ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً (**كما في بعض المحسوسات**) فإنا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه ممكن في ذاته، فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه، وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم، وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية، وقد مر ذلك في تعريف العلم. الشبهة (الثالثة) لمنكري البديهيات فقط أن يقال: (للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الإيلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جداً، ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها (ومن مارس مذهباً من المذاهب) حقاً كان أو باطلاً، واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيته (يجزم بصحته)، وإن كان باطلاً (وبطلان ما يخالفه) وإن كان حقاً (فجازأن يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) أي كل ما حكمت به (لمزاج أو عادة عامين) لجميع أفراد الإنسان المتفقين في البديهيات، فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الأمزجة والعادات المخصوصة (لا يقال: نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور) البديهية، فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (**لأنا نقول: لا نسلم إمكان فرض الخلو**) عن

قوله: (**وكان له أخرى إلخ**) أي تارة أخرى.

قوله: (**دوي**) أي صوت خفي كدوي الذباب فيجوز أن تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة ودويها دويه.

قوله: (**كما في المحسوسات إلخ**) إشارة إلى نقض تلك الشبهة فإنها جارية فيها مع أنهم قائلون بها.

قوله: (**وكان له أخرى دوي كدوي الذباب**) فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل أن جبرئيل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب، وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التي نراها جبرئيل عليه السلام، وليس الكلام في التجويز في نفس الأمر بل في الاستدلال علهي بهذا المنقول تدبر.

قوله: (**لأنا نقول: لا نسلم إمكان فرض الخلو إذ قد لا نشعر ببعض إلخ**) قيل: عليه إمكان فرض الخلو إنما يستدعي إمكان الشعور لا الشعور بالفعل، فالدليل لا يطابق الدعوى، وأجيب

جميع الأمزجة والعادات (إذ قد لا نشعر ببعض) من الهيئات المزاجية أو العادية، فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به؟ (**ولئن سلم**) إمكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر) ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعلٍ عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب أنه) أي ما ذكرتم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (**لا يدل على جواز** كون الكل) **أي جميع القضايا البديهية**

قوله: (**لا نسلم إمكان فرض الخلو إلخ**) يعني إن أريد بالفرض المذكور ما يعم الفرض الممتنع، أعني مجرد التقدير والتصور، فلا يفيد إذ لا يجوز أن يكون ذلك التقدير ممتنعاً مستلزماً للمحال، أعني بقاء الجزم بتلك القضايا كفرض اشتراك الجزئي الحقيقي، وإن أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوزه العقل، فلا نسلم إمكانه لأن تجويز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر، ويجوز أن لا يشعر ببعض الهيئات المزاجية والعادات، فاندفع أن إمكان الفرض إنما يقتضي إمكان الشعور لا الشعور بالفعل، ولا يحتاج إلى أن يقال: إن لفظ الإمكان مقحم فإنه يأبى عنه قوله، ولو سلم إمكان فرض الخلو ولا إلى أن يقدر لفظ الإمكان في قوله: إذ لا نشعر به فإنه يرد عليه أنا لا نسلم عدم إمكان الشعور.

قوله: (**لا يدل على جواز إلخ**) لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة، والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكراً لجميع البديهيات، كفي

تارة بأن لفظ الإمكان في المدعى مقحم، وأخرى بإرادة الإمكان في الدليل أيضاً، أي قد لا يمكن الشعور، وقيل: ليس المراد بمنع إمكان فرض الخلو منع الإمكان العقلي الصرف، بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض أعني الإمكان الوقوعي، كما أشار إليه الشارح بقوله: فكيف تفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض؟ والمصنف بقوله: فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للإمكان، وإن أبيت فاجعل الإمكان بمعنى الممكن، وإضافته من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أي تحققه إلا أن التوصيف بالإمكان حينئذ لا فائدة له هذا، وقد يجعل إضافة الفرض إلى الخلو من هذا القبيل، أي لا نسلم إمكان الخلو المفروض، وأنت خبير بأن هذا مع عدم نفعه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به، قوله: إذ لا نشعر ببعض لأن عدم الشعور لا يقدح في نفس إمكان الخلو المفروض، وأيضاً قوله: ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر لا يلائمه إلا بتعسف كما لا يخفى على المتأمل.

قوله: (**ولئن سلم إلخ**) وجه التسليم كفاية الشعور الإجمالي وتحققه.

قوله: (**أي جميع القضايا البديهية**) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج، أو عادة مع أن المراد بالبديهي هو الأوّلي، اللهم إلا أن يكون الجزم مبنياً

(كذلك) أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة **فإن الجزم بكون الكل أعظم**، أي أزيد من الجزء **ليس مما للأمزجة أو العادات** فيه مدخل قطعاً. الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط، قولهم: (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) **بحسب الظاهر** بحيث (تعجز عن القدح فيهما **وما هو**) أي العجز **عن القدح فيهما** (**إلا للجزم بمقدماتهما** مع أن إحداها) أي إحدى تلك المقدمات، **وهي الأمور** المعتبرة في صحة الدليلين (خطأ قطعاً، وإلا) أي وإن لم تكن إحداها

للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلي، فلا يرد أن الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات، أي الأوليات وليس كذلك.

قوله: (فإن الجزم بكون الكل إلخ) هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له إليه، لأنه مانع يكفيه مجرد الجواز، فلا يرد أن لهم أن يمنعوا ذلك فإنهم ينكرون البديهيات، فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج والعادة.

قوله: (بحسب الظاهر) قيد به إذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة.

قوله: (عن القدح فيهما) بالمنع والنقض والمعارضة.

قوله: (إلا للجزم بمقدماتهما إلخ) أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح، أما الصحة فلأن الجزم بالمقدمات ليس معناه إلا الجزم بصحتها، وكونها صادقة، وأما البداهة فلأنه لا يتم التقريب بدونها، إذاً الجزم بأحكام النظر مع كونه إحداهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكام البداهة، وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية إلخ، وذلك لأنه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا أقل من المنع.

على التنزل، أو يقال: سلب الدلالة على جواز الإيجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الإيجاب الجزئي، حتى يرد الاعتراض، نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً، والحق أن المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها، وحينئذ لا محذور فتأمل.

قوله: (ليس مما للأمزجة أو العادات إلخ) لهم أن يمنعوا بذلك فإنهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البديهة في عدم المدخلية للمزاج أو العادة، والحق أن هذا وسائر ما ذكر من قبل في إثبات كون البديهيات موثوقاً بها، إنما ينتهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنتهية إليها المذكورة في صدد الإثبات لا على من أنكرها، وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري.

قوله: (وما هو إلا للجزم بمقدماتهما) الواو في قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها، فمحصول الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب، وليس المراد أن العجز في جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدح أن يقال: لا نسلم إذا نظر إلى كل واحد لدليلين من قطع النظر عن الآخر المعارض، وهذا ظاهر الوجوه، فعلى هذا التقدير لا يرده

خطأ بل كانت بأسرها صواباً (اجتمع النقيضان) في الواقع **لصحة الدليلين** حينئذ، وإذا كانت إحداهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها، فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها (فإن قيل: لا نسلم العجز عن القدح فيهما) دائماً (فإن ذلك) العجز (لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) أي قرب (قلنا: نحن لا ندعي العجز عن القدح دائماً بل بالإطلاق فحين العجز، ولو أنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وإنه) أي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة) عن أحكام البديهة (**والجواب**) **بعد تسليم كون مقدمات** ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (إن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم، وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فاعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللاً) لوجود خفاء فيهما إما

قوله: (**وهي الأمور إلخ**) يعني المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط أيضاً، لا ما جعل جزءاً منه، والأولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتهما.

قوله: (**لصحة الدليلين**) وصحتهما تقتضي صحة لازميهما أعني النتيجتين المتناقضتين.

قوله: (**بعد تسليم إلخ**) أي لا نسلم أن مقدماتهما بديهية حتى يكون خطؤنا فيها موجباً لرفع الوثوق عن الأحكام مطلقاً، واعلم أن خلاصة الشبهة المذكورة أن البديهة قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ، فارتفع الوثوق عن أحكامها مطلقاً، وحاصل الجواب أن البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم، فإذا لم يتصور كذلك أخطأت البديهة في ذلك البديهي، وحكمت بخلاف الواقع، وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكامها فيما تصور أطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة، فتدبر فقد زل فيه أقدام.

منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح، والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح، كما ظن ثم المراد بالقدح أن يقال: لا نسلم فلا يرد أيضاً جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح لا للجزم بالمقدمات، لأن القدح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على أسبابه فإنه المنع لا يقتضي السند.

قوله: (**والجواب بعد تسليم كون المقدمات إلخ**) فيه بحث أما أولاً فلأن هذا التسليم لا يضر عدمه فإن كلام الخصم في الجزم بالبديهية بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله: مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الأمر أو نظرية، وأما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل، وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالأولي فإن سبب الجزم الغلط، ومآله إلى منع بداهة هذا الجزم الاصل، فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل؟

لكونهما نظريين، أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب، **فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات** التي جرد أطرافها على ما هو حقها. الشبهة (الخامسة) لهم (أنا نجزم بصحة دليل **آونة**) أي أزمنة متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطؤه) ظهوراً لا تبقى معه فيه شبهة (**ولذلك ننقل المذاهب**) **المتنافية** وأدلتها المتخالفة، إذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (**فجاز** مثله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات، فيرتفع الأمان عنها. الشبهة (**السادسة**) **لهم** (**أن في كل مذهب**) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) أي البداهة في تلك القضايا (وهو) **أي ما ذكر** من ادعاء البداهة فيها وإنكارها (يوجب الاشتباه) في البديهيات بأسرها (ورفع الأمان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على إحدى الطائفتين هاهنا (فلنعد عدة منها) أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها (الأولى للمعتزلة **الصدق النافع حسن**، والكذب

قوله: (**فلا يلزم إلخ**) وما قيل: احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي، إذ لا عبر بالجزم الحاصل فلا وثوق بشيء منها فخارج عن قانون المناظرة، لأن المجيب مانع فلا بد للخصم من إثبات الاحتمال المذكور.

قوله: (**آونة**) بالمد جمع أوان بمعنى الحين، والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس، فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة، وإنما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويجاً للشبهة.

قوله: (**ننقل المذاهب المتنافية**) أي من شخص واحد.

قوله: (**الصدق النافع حسن إلخ**) يعني أنه يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه، هذا إذا خصصناهما بأفعال العباد، وإن عممنا لأفعال الواجب أيضاً اكتفى على استحقاق المدح،

قوله: (**فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات**) قيل: عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي إذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ، فلا وثوق بشيء منها ورد بأن الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك.

قوله: (**ولذلك ننقل المذاهب إلخ**) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه إلى آخر كما يقال: في العرف فلان نقل مذهبه، وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي، واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف.

قوله: (**السادسة لهم أن في كل مذهب**) قيل: الأقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل.

قوله: (**أي ما ذكر**) إشارة إلى وجه إفراد الضمير مع أن المرجع مثنى.

الضار قبيح) قالوا: يحكم بذلك بديهة العقل (وأنكره الأشاعرة والحكماء) واتفقوا على أنها ليست من القضايا الأولية **بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة** وقد تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فإنهم قالوا: (العبد موجد) بالاستقلال (لأفعاله) ااالاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها، **وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي** (وهما) أي الأشاعرة والحكماء (منعاه) أي كذبا هذا الحكم (وعارضاه) **أي قابلا** ادعاء الضرورة فيه (بضرورة أخرى في أنه لا بد له) أي للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر، فإن حركته يمنة ويسرة إذا كانتا جائزتين منه على سواء، فلا بد بالضرورة في صدور إحداهما عنه من مرجح يرجحها على الأخرى (فهو) أي فذلك المرجح (من خارج) أي لا يكون صادراً عن العبد (وإلا تسلسل) ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا يتناهى، بل ذلك

والذم فإنهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونهما صفة كمال أو صفة نقصان، أو كونهما ملائما للغرض وغير ملائم له الحاكم بهما العقل إما بديهة أو نظراً.

قوله: (وادعى بعضهم إلخ) وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه في الواقع أو قال به تلبيساً على أصحابه وتفصيله في الموقف الخامس.

قوله: (أي كذباً) أي المنع وكذا المعارضة هاهنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، إذ لا دليل هاهنا.

قوله: (بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة) لأن المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطاً للثواب، وبالقبح كونه مناطاً للعقاب لا معنى الملاءَمة والمنافرة، والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل في الإلهيات.

قوله: (وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي) فيه بحث أما أولاً فلأن مدعي البديهة هو أبو الحسين البصري وهو لا يقول: بكون العبد موجداً لأفعاله على سبيل الاستقلال فضلاً عن ادعاء البديهة في ذلك، بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس، وأما ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين في مذهبه كما صرح به في الإلهيات فكيف عدوا هاهنا مخالفين له؟ والحق أن ما ذكره هاهنا مبني على ظاهر ما نقل عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تلبيساً للأمر على سائر المعتزلة، كيلا يظنوا رجوعه عن مذهبهم، كما أشار إليه في الإلهيات أو أن مدعى البداهة غيره وإن لم يذكر في هذا الكتاب والله أعلم.

قوله: (أي قابلاً) إشارة إلى أن المعارضة ليست على ظاهرها لأنها إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ومدعي الخصم أن الحكم ضروري، وبهذا المعنى قوله: فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل.

المرجح أمر واجب **هو إرادته تعالى** إما بغير واسطة، وإما بوسائط فإن استناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري، **ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن، والاستقلال بالاختيار** (الثالثة للحكماء) والمعتزلة أيضاً قالوا: (يمتنع) بالبديهة (رؤية أعمى الصين) في ظلمة الليل (بقة الأندلس و) يمتنع أيضاً بالبديهة (رؤية ما لا يكون مقابلاً للرائي **(أو في حكمه) كما في رؤية الأشياء في المرآة فإنها** في حكم المقابل (وجوزه) أي ما ذكر من الرؤيتين (الأشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً (الرابعة للكل) **أي لجمهور الناس** حتى العوام **فإنهم** قالوا: (الأعراض) كالألوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل، (وأنكره) أي بقاء الأعراض (الأشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا أنها متجددة آناً فآناً، **إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال** (الخامسة للمجسمة) قالوا:

قوله: (هو إرادته تعالى) على رأي المليين.

قوله: (أو في حكمه) هذا على رأي أهل الشعاع، وأما القائلون بالانطباع فالمرئي هو الصورة المنطبعة في المرآة وهي مقابلة للرائي.

قوله: (أي لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على أن للأكثر حكم الكل.

قوله: (إما بإعادة المعدوم) فالمعاد في الآن الثالث بعينه الموجود في الآن الأول، كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تفطنه بتخلل آن العدم بينهما، لعدم تثبت صورة المرئي في الآن الأول، ممتازاً عن صورته في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطاً، والشعلة الجوالة دائرة.

قوله: (وإما بتعاقب الأمثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في

قوله: (مع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) إشارة إلى أن المقصود هاهنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري، وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان إرادة العبد لا يستند إليه دفعاً للتسلسل، بل يستند إلى الله تعالى فينتفي استقلال العبد، وأما أن قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلاً فهو بحث آخر، عليه دليل آخر، ثم التسلسل المذكور غير قائم في الإرادة القديمة، لأن استنادها إلى الذات بطريق الوجوب عندهم، فلا يحتاج إلى إرادة أخرى، وسيجيء تمام الكلام في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله: (أو في حكمه كما في رؤية الأشياء في المرآة إلخ) هذا إذا كان المرئي بالمرآة ما له الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلاً، وأما إذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة، كما قيل: فلا حاجة إلى التفصيل المذكور وذكر الأبهري أن ما هو في حكم المقابل هو الأعراض، فإنها وإن لم تكن مقابلة للرائي لأنهم عنوا بالمقابل المحاذي القائم بنفسه، إلا أنها في حكم محالها ولا يخفى أنه تعسف.

قوله: (إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال) المشهور من مذهب المنكرين لبقاء

(كل موجود **إما مقارن للعالم أو مباين له**) **فإن** البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة، ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له، فليس بموجود (وأنكره الموحدون عن آخرهم) أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه فضلاً عن أن يكون العلم به بديهياً، وقالوا: **إنه** حكم وهمي (السادسة للمتكلمين) **القائلين بالخلاء قالوا**: (يجب بالبديهة (انتهاء الأجسام) **أي انتهاء كل واحد** منها (إلى ملأ أو خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون: هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا: (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه **إلا بزمان**) فلو كان حادثاً مسبوقاً بعدمه لكان موجوداً، حال ما كان معدوماً (والقائلون بالحدوث)

عدم تفطنه المغايرة الثاني للأول، للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفياً.

قوله: (إما مقارن للعالم أو مباين له) لأنه إنما يمكن تخلل ثالث بينهما أولاً.

قوله: (القائلين بالخلاء) خارج العالم أي بالبعد الموهوم التي يمكن أن يشغله الجسم، كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون: إنه نفي صرف وعدم محض يثبته الوهم، ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الأمر.

قوله: (أي انتهاء كل واحد) يعني أن الجمع المعرف باللام للكل الإفرادي كما هو الشائع في الاستعمال لا للكل المجموعي ليصح الحكم بالترديد.

قوله: (إلا بزمان) لأنها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد، وكل قبلية كذلك فهي بالزمان.

الأعراض هو القول بتجددها بتجدد الأمثال، وأما القول بتجددها بطريق إعادة المعدوم، ففيه بحث، وهو أن الوجود إن استمر في كل آن لا يكون من قبيل إعادة المعدوم، إذ لا عدم فلا إعادة وإلا فإن وجد في آن ثم عدم في آن ثان، ثم وجد في آن ثالث، وهكذا تساوي آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود، وإن عدم في آن ووجد في آن آخر، ثم عدم وهكذا يلزم البقاء، ويمكن أن يقال: لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس أنه لم يزل.

قوله: (أي انتهاء كل واحد) إنما فسر بهذا ليصحح جواز انتهاء إلى ملاء، إذ لو أريد مجموع الأجسام لا يكون لانتهائه إلى ملاء معنى، وهاهنا بحث وهو أنه سيجيء في بحث المكان أن الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان، بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات، صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خال عن الشاغل، وأن الخلاء يعني البعد الموجود يثبته بعض الحكماء، فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل، ومنهم من لا يجوزه، وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه، والنزاع في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم ونفي يثبته الوهم، وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الأجسام إليه أو إلى الملاء ليس بالمعنى الأول، وهو ظاهر فإن آخر الأجسام وهو المحدد مثلاً ليس منتهياً إلى شيء منهما عندهم، بل بالمعنى الثاني: وهو البعد الموهوم واللاشيء المحض، فلا يصح القول بإنكار الحكماء لا لأن ما وراء المحدد عندهم كذلك، وإرجاع الإنكار إلى إطلاق البعد ليس له كثير معنى هاهنا، ويمكن أن يقال: مدار إنكار

فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم **ويعارضونهم** بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا: (لا حدوث) لشيء (إلا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلمون ينكرونه) **ويجوزون** حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلاً (التاسعة لهم) أيضاً قالوا: (**الممكن لا يترجح**) أحد طرفيه على الآخر (إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فإنه يجوز أن يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه إليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا: (الإنسان محل لألمه ولذته) أي يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء: بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (آلة له) أي للإنسان وليس هو ذات الإنسان، **قال في النهاية**: اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية

قوله: (**ويعارضونهم إلخ**) فإنها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد، وليس بالزمان وإلا لزم أن يكون للزمان زمان.

قوله: (**ويجوزون إلخ**) ويقولون: بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها.

قوله: (**الممكن لا يترجح إلخ**) أي لا يجوز أن يترجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف، ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختاركما في العقل الأول، أو أمراً آخر كالعناية الأزلية، والداعي الذي يدعو الفاعل المختار إلى اختيار أحد الطرفين، والمسلمون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون إنه يرجح أحد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داعي يدعوه إليه، فتدبر فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (**قال في النهاية إلخ**) استشهاد على حمل المحل في المتن على المدرك، وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء، وهو أن القوي الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو

الحكماء هو اعتبار المتكلمين إمكان شغل الجسم فيه، فلأن الفلاسفة ينكرون هذا الإمكان فيما وراء المحدود، ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الأطلس للنمو، وقد أشار إليه الإمام أيضاً في الملخص والمصنف في أواخر موقف الجوهر، وسنذكره في بحث المكان إن شاء اللّٰه تعالى.

قوله: (**إلا بمرجح**) أي بمرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي قيل: الفلاسفة يجعلون العناية الأزلية أعني علمه تعالى بالكل من حيث هو كل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أبلغ النظام متبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب، وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لإسناد تلك القضية إليهم.

قوله: (**قال في النهاية**) المقصود من نقل كلامها هو الإشارة إلى وجه حمل كلام المصنف على ما حمله عليه.

علم الإنسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه، واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش، ليس ذات الإنسان، بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة، **فإنها الإنسان بالحقيقة** (الحادية عشر للأشعرية) قالوا: (**يمتنع**) **بالبديهة** (**الفعل عن نائم أو معدوم وجوزه المعتزلة توليداً** وجوابهما) أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال: في جواب الخامسة لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية، ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما، وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت، وفي جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها **ضرورية**، ولذلك أوردها الإمام الرازي **في شبه السوفسطائية**، فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الأولية

التحقيق من أن المدرك هو النفس الناطقة إلا أن ارتسام الجزئيات، فهي كالصحيفة عند الناظر، ولك أن تحمل المحل على معناه الظاهر، فيكون الخلاف في أن حصول الألم واللذة الجسميين في ذات الإنسان، أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق، وإنما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية فإنه المنقول عنه.

قوله: (يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم إلخ) أي غير ما يلزم الحياة كالنفس، وأما ما يصدر عنه من التقلب والحكة فليس منه في حال النوم، بل في حال بين النوم واليقظة، ولعل هذا هو مذهب بعض الأشعرية، وإلا فالمصنف نص في مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الأفعال المتقنة القليلة عن النائم، واختلفوا في كونها مكتسبة أو ضرورية، وما قيل: أن المراد الفعل الاختياري فيرد عليه أن الفعل المولد ليس باختيار عند القائلين بالتوليد، فإن قولهم بالتوليد لأجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثاباً عليه ومعاقباً به.

قوله: (وجوزه المعتزلة توليداً) كالقتل المتولد حال نوم الرامي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة.

قوله: (ضرورية) وهي أعم من البديهية بمعنى الأولية والاشتباه في الأعم لا يوجب الاشتباه في الأخص لجواز كونه في ضمن غير الأولية.

قوله: (فإنها الإنسان بالحقيقة) وأما عند جمهور المتكلمين، فالإنسان هو هذا الهيكل المحسوس، وقد يقال: مدرك اللذة والألم عند الحكماء أيضاً هو الإنسان بواسطة الآلة، وهو قواها الجسمانية، والخلاف على هذا في الإدراك بلا واسطة أمر خارج، فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه.

قوله: (يمتنع الفعل) أي الاختياري إذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقاً.

قوله: (في شبه السوفسطائية) وهم منكرون للبديهيات والحسيات أيضاً، فلو كان المدعي في القضايا المذكورة هو الأولية لم يفد القدح في الحسيات.

فيها سلمنا ولكن الأوّلي قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر، فلا يعم الاشتباه في الأوليات (وقد أجيب عنها) **أي عن الشبهة الأخيرة أعني السادسة** (بأن الجازم بها) أي بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل **(وهي)** أي بديهة الوهم **(كاذبة)** لا اعتماد على أحكامها **(إذ تحكم بما ينتج نقائضها)** أي نقائض الأحكام الصادرة عنها فإنها تحكم بأن الميت جماد، وأن الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل، فإنها صادقة قطعاً، **وقد يقال**: أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها (قلنا: فيتوقف الجزم بها) أي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهة الوهم إذ به يمتاز بديهة

قوله: (في شبه السوفسطائية) النافين للعلوم الضرورية مطلقاً، فتلك القضايا لو لم تكن من الأوليات كان الاشتباه فيها مثبتاً لمدعاهم، وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً.

قوله: (أي عن الشبهة الأخيرة) أشار بهذا التفسير إلى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة، وهي أن الضمير يرد إلى أقرب المذكورات.

قوله: (وهي كاذبة) أي في الجملة.

قوله: (إذ تحكم ينتج إلخ) المراد تحكم بالمقدمات المنتجة لنقيض ما حكمت به، فتكون في أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً، إذ لا شهادة لمتهم.

قوله: (وقد يقال: إلخ) على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع إلى بديهة الوهم بأدنى ملابسة، أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه، فإنه فيه راجع إلى ما رجع إليه ضمير بها، أعني القضايا المذكورة، والأول أظهر معنى لأن دعوى أن بديهة الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تعسف، واعلم أنه قد توهم أن هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً، فلا وجه للتخصيص بالسادسة، وليس بشيء لأن خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الأوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين، فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين، فلا بد في دفعها من إثبات أن المزاج والعادة لا مدخل لهما في الأوليات، وخلاصة الرابعة أن الجزم بديهة بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع

قوله: (أي عن الشبهة الأخيرة أعني السادسة) قيل: هذا الجواب يصلح أن يكون جواباً للشبهة الثالثة بأن يقال: الوهم بسبب الأمزجة والعادات أوجب الجزم في بعض القضايا، وللرابعة بأن يقال: إنما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية، فرأى في بادئ الرأي أنهما قطعيان وللخامسة بأن يقال: إن الجزم بمقدمة ودليل حين إنما كان بحسب الوهم لا العقل، فظن أنه بديهي ببداهة العقل، وليس كذلك ولذلك ظهر خطؤه، وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جواباً للشبهة السادسة.

العقل عنها (فيدور) **أي يلزم الدور** لأن هذا الدليل **يتوقف على صحة البديهيات** التي استعملت فيه (**وأيضاً**) **إذا توقف** الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها إذ لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (ما لم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه) **أي ما لم يتيقن أن ذلك** البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية، وقد أجيب: عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية، فهي إما بديهيات أو نظريات مستندة إلى بديهيات، فلو

كون أحداهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات، لجواز أن يكون الجزم في كلها من هذا القبيل، فلا بد في دفعها من إثبات أن الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهة الوهم، وخلاصة الشبهة الخامسة أن ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهة آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات، لجواز ظهور خطئها بعد أزمنة متطاولة، فلا بد في دفعها من إثبات أن ذلك الجزم ناشئ من بديهة الوهم، وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل، ولا شك أن ذينك الإثباتين دونهما خرط القتاد بخلاف السادسة فإنه يكفي في دفعها مجرد جواز أن يكون الحاكم في تلك القضايا بديهة الوهم كما لا يخفى.

قوله: (**أي يلزم الدور**) إشارةً إلى أن الفعل مسند إلى المصدر كما في قولهم لقدحيل بين العير والنزوان.

قوله: (**يتوقف على صحة البديهيات الخ**) فلا بد من الجزم بصحتها، فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقاً على الجزم بصحة هذه البديهيات، وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً، هذا إذا أريد بالدور معناه الحقيقي، وإن إريد به توقف الشيء على نفسه، نقول: فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات.

قوله: (**وأيضاً إذا توقف إلخ**) وروده على تقدير قد يقال: ظاهر وأما على تقرير الشارح ففيه بحث لأنه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أن ليس الحاكم بها بديهة الوهم، لا على أنها ليست جازمة بما ينتج نقيضها إلا أن يقال: ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل، إلا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله: إذ به يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل.

قوله: (**أي ما لم يتيقن أن ذلك إلخ**) فقوله: لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها.

قوله: (**أي يلزم الدور**) وجه التفسير هو الإشارة إلى أن الفعل أعني يدور مسندٌ إلى مصدره بالتأويل المشهور، فالتركيب من قبيل، وقد حيل بين العير والنزوان.

كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها، ورد بأنا لم نقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين، بل قصدنا إيقاع الشك فيها، وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل؟ (ثم إنهم) أي المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا:) لخصومهم (إن أجبتم عنها) أي عن هذه الشبه (فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (إلا بالجواب عنها) أي عن هذه الشبه (وإنه) أي الجواب عنها إنما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البديهيات (ضرورية) **لتوقفها** حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لأجل الضرورة هو (المراد) من إيراد تلك الشبه (وأيضاً فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية، **وإن كان بمقدمات بديهية** توقف الشيء أعني البديهي على نفسه (وإن لم تجيبوا عنها أي عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات، وأجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها، أو نشتغل، بالجواب لإظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات إلى ذلك الجواب، فإنه جازم بها مع قطع النظر عنه (فالفرقة الرابعة المنكرون لهما) أي للحسيات والبديهيات (جميعاً وهم السوفسطائية قالوا: دليل الفريقين يبطلهما) أي الحسيات والبديهيات (والنظر) فرعهما) فيبطل ببطلان

قوله: (لتوقفها) أي توقف الجزم بها والحكم بصحتها، فلا يرد أن مجرد التوقف على النظر لا ينفي كونها ضرورية.

قوله: (وإن كان بمقدمات بديهية) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه، باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي، وإن تغاير البديهيان ثم إن ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشيء على نفسه، وإن استلزمه لكن إطلاق الدور عليه أيضاً شائع، ولو مجازاً فلتعميم الدور إياه ولو بعموم المجاز وجه، ولك أن تقول: حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن البديهيات حينئذ تتوقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب، والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً، فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء، فيتحقق الدور حقيقة اللهم إلا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات.

أصله المنحصر فيهما (**ولا طريق**) **إلى العلم** (**غيرهما**) أي غير الضرورة والنظر (وأمثلهم) أي أفضل السوفسطائية (اللاأدرية) القائلون بالتوقف فإنهم قالوا: ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي، فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما، فلو صححناهما به لزم الدور، وليس لناشئ يحكم، سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا فوجب التوقف في الكل، فإذا قيل لهم: لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً. وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا: كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (**فيتناقض**) بنفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكلاً فأنا شاك) في بطلان تلك الأمور ووجوب التوقف (**وشاك**) أيضاً (**في أني شاك وهلم جرا**) فلا ينتهي بي الحال إلى قطع شيء أصلاً، فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية، وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، وإنما نشأ مذهبهم هذا من الإشكالات المتعارضة مثل ما يقال: لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام، فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاته أو لا يتناهى وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه، ولو كان شيء ما موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان، **وبالجملة ما من قضية بديهية** أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها، **ويرد عليهم أنكم** جزمتم بانتفاء

قوله: (**ولا طريق غيرهما**) إذ الإلهام ليس من أسباب المعرفة بالشيء عند أهل الحق، والتعليم داخل في النظر إلا أن صاحبه غير مستقل به، والتصفية التي تفيد العلم لاحتياجها إلى رياضات شاقة قلما يفي بها المزاجُ نادر في حكم العدم.

قوله: (**فيتناقض**) منصوب جواب النفي.

قوله: (**وبالجملة إلخ**) أشار بذلك إلى أن إنكارهم لا يختص بالموجودات، بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الأمر.

قوله: (**ولا طريق إلى العلم غيرهما**) قيل: الإلهام والتعليم بل التصفية أيضاً طرق لها مع أنها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدوراً، وفيه أن الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً مع أنهم أثبتوها طريقاً فالأولى أن يقال: إنهم يمنعون كون الأمور المذكورة طرقاً للعلم، ولا يستبعد منهم ذلك.

قوله: (**وشاك في أني شاك**) قيل: فيلزم التسلسل في الشكوك، وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم إلزامهم على أنه تسلسل في الأمور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار.

قوله: (**بالجملة ما من قضية بديهية إلخ**) هذا يدل على أن إنكارهم لا يقتصر على حقائق

الأحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه، فكان كلامكم مناقضاً لنفسه، ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية **وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات** دون العكس، فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه، وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، ولا استحالة فيه إذ ليس في نفس الأمر شيء بحق واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً، فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات، وذلك مما لا يخفى فساده، فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة، ومذهب، ويتشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث، وقيل: ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطة، فإن سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم، واسطاً اسم للغلط، فسوفسطا معناه علم الغلط، كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب، وفيلسوف معناه محب العلم، ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لأنها لإفادة المجهول) المحتاج إلى النظر (بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة إلى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفي القيدان المعتبران في المناظرة (فالاشتغال به) أي بجواب ما ذكروه من الشبه (التزام

قوله: (تابعة للاعتقادات) فليس للأشياء ثبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول: أن كل مجتهد مصيب.

الموجودات الخارجية وإن كان سياق كلامه يشعر بذلك، وهذا يتم إلزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج، إذ لا وجود للعلم عند كثير، ولو ثبت فبأنظار دقيقة، فكيف يحصل إلزام منكري أجلى البديهيات بمثل هذا الأمر الخفي؟

قوله: (ويرد عليهم أنكم إلخ) وأيضاً يقال: لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل.

قوله: (وهم قائلون بأن حقائق الأشياء إلخ) قيل: يلزمهم التناقض لزومه للعنادية، لأن اعتقاد تبعية حقائق الأشياء للاعتقاد حقيقة ثانية في نفس الأمر، إذ لو قالوا: يتبعيته لاعتقاد آخر نقل الكلام إليه، فيلزم إما الانتهاء إلى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر، أو التسلسل في الاعتقاديات ولهم أن يمنعوا لزوم التسلسل الباطل، لأنه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملاً، فلا محذور فتأمل. فإن قلت: هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا: ليس في نفس الأمر شيء محقق أي ثابت، مقرر لا يقبل التبدل، فجاء التناقض قلت: هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم.

لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم إن أجبتم عنها إلخ. (بل الطريق) معهم في إلزامهم ودفع إنكارهم (أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في إنكار الأشياء كلها (مثل إنك هل تميز بين الألم واللذة، أو بين دخول النار والماء، أو بين مذهبك وما يناقضه، فإن أبوا إلا الإصرار) على الإنكار (أوجعوا ضرباً وأصلوا ناراً أو يعترفوا) **أي إلى أن يعترفوا** (**بالألم وهو من الحسيات** وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من البديهيات) **قال** ناقد المحصل: والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق، وقد يقال: اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه، كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

قوله: (إلى أن يعترفوا) أو يحترقوا حذف الثاني لظهوره.

قوله: (أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات) قيل: الحق أنه ضعيف لأنهم يعترفون بإحساسهم الألم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية، والجواب: أن المراد أو يعترفوا بالألم حقيقة فإذا لم يعترفوا بحقيقة الألم، وجوزوا أن يكون إحساسهم به خطأ، يتركون في النار فيحصل المقصود، وهو اضمحلال تأثير فتنتهم باحتراقهم، وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه، بل إما اعترافهم بكون الألم مثلاً أمراً حقيقياً، أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة.

[المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب]

الذي هو إثبات العقائد الدينية، وقيل: هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد).

[المقصدالأول: في تعريفه]

(في تعريفه قال القاضي) الباقلاني: النظر (هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة) أربعة السؤال (الأول) أن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق و(الظن الغير المطابق جهل)، **فيلزم مما ذكره في تعريف** النظر أن يكون الجهل مطلوباً، **وهو ممتنع** كذا قال الآمدي: **وزاد عليه المصنف فقال**: (لا يطلبه عاقل **فإذاً المطلوب**)

قوله: (**الذي هو إثبات إلخ**) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام، وهو الأظهر المناسب لا يراد مباحث النظر فيه.

قوله: (**وقيل هو معرفة الله تعالى**) بأن يراد به المطلوب من خلقة الإنسان قال الله تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات: ٥٦] قال ابن عباس رضي الله عنهما: أي ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف في موضوع الفن بأنه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص، فإن الكلام علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية أي شيء كان موضوعه.

قوله: (**فيلزم مما ذكر في تعريف إلخ**) من كون الظن المطلق مطلوباً أن يكون الجهل مطلوباً.

قوله: (**وهو ممتنع**) إذ ليس المراد بالجهل هاهنا الجهل المركب، لأنه ضد الظن بل عدم العلم بما في الواقع، ولا شك أن عدم العلم يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً.

قوله: (**وزاد عليه إلخ**) أشار بذلك إلى أن ما ذكره الآمدي ملحوظ للمصنف أيضاً، إلا أنه تركه لظهوره وزاد عليه وجهاً آخر، وهو أن الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل، فقوله: لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع إلى الظن الغير المطابق، وليس عطفاً على قوله، والظن الغير المطابق جهل، والضمير عائد إلى الجهل على ما وهم، وقيل: إنه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي، فالزائد قوله فإذا المطلوب.

قوله: (**الذي هو إثبات العقائد الدينية**) هذا أنسب بما ذهب إليه المصنف، من أن موضوع الكلام المعلوم من حيث تعلق به إثبات العقائد الدينية، ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو أنسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل.

قوله: (**وزاد عليه المصنف فقال: إلخ**) الزائد أصالة على ما ذكره الآمدي هو التفريع المذكور لا قوله، ولا يطلبه عاقل لأن الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول إليه.

قوله: (**فإذاً المطلوب بالفكر مظن ما يعلم مطابقته للواقع**) أي الذي يطلبه المفكر بنظره

بالفكر من الظن (وما يعلم مطابقته) للواقع (فيكون علماً) لا ظناً، وحينئذ يكون قوله: أو غلبة ظن مستدركاً **ويمكن أن يقال: قد يكتفي** بظن المطابقة، فلا يندرج في العلم فلا استدراك **(قلنا: بل يطلب)** الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فإن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية **(ولا يلزم من طلب الأعم)** الذي هو الظن مطلقاً (طلب الأخص) الذي هو الظن الغير المطابق، فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني غلبة

قوله: (فإذاً المطلوب بالفكر إلخ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقته بعد حصوله، إذ لو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق، فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة وقد بان بطلانه.

قوله: (فيكون علماً) لكونه جزماً مطابقاً للواقع ضرورة أن ما يعلم مطابقته تجزم به النفس.

قوله: (قد يكتفي) أي لا نسلم أن المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته، لم لا يجوز أن يكون الظن المطابق؟ الذي يظن مطابقته بعد حصوله.

قوله: (قلنا بل يطلب إلخ) إضراب عن مقدر أي لا نسلم أنه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوباً، يلزم أن يكون الظن المطابق الذي يعلم مطابقته مطلوباً، بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر إليه من غير التفات إلى مطابقته، وعدم مطابقته فإن المقصود الأصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر إلى الدليل، فإن الحكم الذي غلب على ظن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات إلى مطابقته، وعدم مطابقته سيما عند من يقول أن كل مجتهد مصيب، ولذا يثاب المجتهد المخطئ أيضاً، وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف، بما لا مزيد عليه وأن القول باتحادهما في المآل وهم.

قوله: (ولا يلزم من طلب الأعم إلخ) دفع لما ادعاه المعترض من قوله إذ لو لم يعلم مطابقته لاحتمل أن يكون غير مطابق، فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوباً.

أن يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له، حينئذ لأن المطلوب به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل، فإن المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب، فضلاً عن أن يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال: قد يكتفي باعتقاد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد، فلا يلزم كون المطلوب علماً على أنهما جزمان فيتنافيان أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن، لأن ما يجزم بمطابقته لا يكون ظناً، هذا وقد يقال: المطلوب ما يكون مطابقاً لا ما يعلم مطابقته، فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل.

قوله: (ويمكن أن يقال قد يكتفي إلخ) قيل: طلب الظن من حيث هو ظن أي اعتقاد راجح عين طلب ظن الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف في المآل، وأنت خبير بأن قول المصنف: من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة، اللهم إلا أن يقال: الجواب الذي ذكره المصنف جواب

الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) أي عن تعريف القاضي (ما يطلب له أصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعاً (قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن، **لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل**: أو غلبة الاعتقاد **التي في الظن، وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان** مأخوذة في ماهيته (وقد أجاب عنه الآمدي بأن له) أي النظر (خاصتين إفادة) أصل (الظن وإفادة غلبته) بأن يزداد رجحانه وقوته. متقارباً إلى الجزم (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر إحداهما) يعني إحدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل خواصه في

قوله: (لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته) مقوم إياه مميز له عما عداه من أنواع الإدراك، فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود، لا المعنى المصدري الذي هو الاعتباري المحض ولاتحاده معه في الوجود عبر عن الظن به، وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل: إن كونه مأخوذاً في حقيقته لا يصح أن يعبر به عنه، ويقام ما يطلب غلبة الظن مقام ما يطلب به الظن.

قوله: (فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك إلى أن المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، كما حققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة.

قوله: (فكأنه قيل إلخ) فإضافة الغلبة إلى الظن لامية، والاختصاص من حيث كونه جزءاً له مقوماً إياه، ولذا قال الشارح: في الظن دون هي الظن، فما قيل أن الأولي أن يقول: هي الظن ليس بشيء.

قوله: (على أن الغلبة أي الرجحان) لأن المعنى المصدري مأخوذ في ماهية الظن مقوم إياه مميز له عما عداه من الإدراكات، وهذا التنبيه حصل من جعل طلبها طلبه، فإن مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياً له، وهذا التنبيه غير مشهور وإن كان كون الظن موصوفاً بالرجحان مشهوراً، فتدبر فإنه ممازل فيه الأقدام.

عن لزوم طلب العلم والجهل، ولذا قال: من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمهما، وإلا فملاحظة أصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد هاهنا في الظن ظاهراً، فحينئذ يتحد الجوابان في المآل، بقي فيه بحث وهو إن ظن مطابقة الظن إن علم مطابقته كان علماً، وإن علم عدم مطابقته كان جهلاً، وإن ظن تنقل الكلام إليه حتى يتسلسل، ويمكن أن يقال: الظنون إنما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية، فتنقطع بانقطاعها.

قوله:(التى في الظن) قيل الأولى أن يقول: أو غلبة لاعتقاد التي هي الظن ليشعر بأن الإضافة بيانية وأنت خبير بأن الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا، وقد يجاب عن السؤال الثاني بأن المراد بالظن نفس الاعتقاد، فإنه قد يستعمل بمعناه لا نفس غلبة الاعتقاد.

قوله: (وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه إلخ) لا يخفى أن كون الرجحان مأخوذاً في ماهية الظن أمر مشهور، فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يأباه مقا التعريف، فالأولى تركه.

تعريفه (وفيه نظر إذ يوجب) **جوابه** هذا (جواز القناعة بقوله: يطلب به علم) فإن إفادة العلم خاصة ثالثة للنظر، كما اعترف هو به، فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب، وفساده ظاهر **لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً** (**ولأن هذه الخاصة**) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (**غير شاملة** لأفراده فلا يكون جامعاً) إذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره، وأما الاكتفاء بأحدى الخاصتين أو الخواص، فإنما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث **التحديد** إنما

قوله: (إذ يوجب جوابه إلخ) النظر الأول نقض إجمالي لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر الثاني حل له بأن الاكتفاء بإحدى الخواص إنما هو في الخواص الشاملة، ونحن فيه ليس من هذا القبيل، وقد يقال: إن كل واحد منها خاصة شاملة للنظر، فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها، وذكر الاثنين والثلاثة لأن المراد يقولنا: الذي يطلب به العلم أن شأنه هذا، ولذا أورد صيغة المضارع لا أنه يطلب به العلم بالفعل، ولما كان الفكر في صورتي العلم والظن متحداً لأنه حركة في المعاني طلباً للمبادي، يصدق على كل نظر أنه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم، وظن وغلبة ظن فتدبر، ولا تلتفت إلى الشكوك التي نشأت من فلتة.

قوله: (التحديد إلخ) تقرير السؤال أن ما ذكره القاضي تعديد لأقسام النظر، ولا شيء من التعديد بتحديد أما الصغرى، فلأن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر، وأما الكبرى فلأن التعديد بيان للأقسام والتحديد بيان لمفهوم الشيء من حيث هو، وحاصل الجواب أنا لا نسلم أنه تعديد لأقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعني الانقسام إليهما، إلا أنه لماكانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على أفراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على أفراده، بأن أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لانقسامه إليهما، فقيل: الفكر الذي يطلب به أحد الأمرين أيهما كان فهو تعريف رسمي له فتدبر، فإنه مما خفي على الأقوام وزل فيه الأقدام.

قوله: (لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً) قيل: مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم، وفيه بحث لأنه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينه شاملة.

قوله: (ولأن هذه الخاصة غير شاملة إلخ) قد يقال: كل منهما خاصة شاملة، إذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل، بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية، وذلك بأن يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب، فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته، كذا في شرح المقاصد وفيه بحث، إذ المعرف واجب الصدق على كل أفراد المعرف بخصوصه، وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم، والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه إنه من شأنه أن يطلب به الظن، وأما قوله: وذلك بأن يكون حركة في المعقولات إلخ ففيه أنه تعريف آخر للنظر، فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث إنه جسم حساس إلخ جميع أفراده، ويمكن أن يجاب عنه بأن غرض القائل

يكون للماهية من حيث هي هي وهذا) **الذي ذكره القاضي في تحديد النظر** (تعديد لأقسامه) فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمي و(**الانقسام إليهما**) **أي إلى** هذين القسمين (خاصة له) أي للنظر (مميزة) إياها عما عداه (**وقد يقرر هذا السؤال**) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد، بعبارة أخرى فيقال) : لفظة (**أو للترديد** وهو) أي الترديد (للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم أي أياً كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (**فهو من المحدود**) **وحاصله** أن المراد بأوان قسماً من

قوله: (**وقد يقرر هذا السؤال إلخ**) يستفاد من هذه العبارة أن السؤال في الحقيقة واحد، والفرق بحسب العبارة وليس كذلك، لأن حاصل الأول أن أو للتقسيم والتقسيم ينافي التحديد، وحاصل الثاني أن أو للترديد وهو ينافي التحديد، نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو في التعريف، وغاية ما يقال: أن السؤال الثالث هو أن كلمة أو ينافي التحديد، وقد تقرر منافاته إياه بتلك العبارة، وقد تقرر بهذه العبارة.

قوله: (**أو للترديد**) لأنه موضوع لأحد الأمرين من غير تعيين.

قوله: (**وحاصله إلخ**) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين في المحدود، فيكون تعديداً لأقسامه لا تعريفاً، أشار إلى دفعه بأن المقصود منه أن المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا، وتعريف الآخر ذلك.

حمل قولهم ما من شأنه أن يطلب به، وكذا على معنى أن من شأنه ذلك النظر إلى مجرد ماهيته وهي أنه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب، وهذا صادق على كل فرد من أفراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا، ونظائره مما علم قطعاً، وقوع أحد طرفيه لكن عدم تأتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان، بما ذكر محل بحث اللهم إلا أن يلتزم صحته على هذا التوجيه، ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه أنه إخراج للتعريف عن المتبادر، على أن قوله: أو غلبة ظن يكون مستدركاً حينئذ لا فائدة له يعتد بها، والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل.

قوله: (**الذي ذكره القاضي في تحديد النظر**) المراد بالتحديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع، وهاهنا كذلك فلا ينافي إطلاق التحديد كونه رسماً.

قوله: (**والانقسام إليهما خاصة**) قيل: هو حينئذ تعريف بالأخص إذ لا يصدق على شيء من الأفراد التي يطلب بها أحدهما فقط، وبالجملة المعرف يجب أن يصدق على كل أفراد المعرف، ولا كذلك الانقسام، إن أريد به المنقسم، وأجيب بأن المعرف أحدهما المساوي، لكن يرد عليه أنه تعريف بالأخفى لأنه معرفة الدائر بين الأمرين يتوقف على معرفة الأمرين المخصوصين اللذين كل منهما أخفى، وأجيب بأن كونه أخفى باعتبار كنهه لا بتميزه في الجملة

المحدود حده هذا، وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم، وقسماً آخر منه حده ذاك، وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر، ولم يرد بأوان الحد إما هذا وإما ذاك على **سبيل الشك** أو التشكيك لينافي التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لا حاجة إليه (إذ باقي الجد مغن عنه) فإنه يكفي أن يقال: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن (والجواب أن المراد بالفكر) هاهنا هو **الحركات** التخيلية (**أي الذهنية لا العينية** المحسوسة، **فلا يكون منافياً لما قيل**: من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكراً، وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً (كيف كانت) أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب. قال إمام الحرمين في الشامل الفكر، قد يكون لطلب علم أو ظن، فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى

قوله: (**على سبيل الشك**) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب.

قوله: (**الحركات**) الظاهر الحركة إلا أنه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترتب عليه كونه جنساً.

قوله: (**أي الذهنية**) بذكر الخاص وإرادة العام.

قوله: (**لا العينية**) فقيد التخلية لإخراج العينية المحسوسة كالحركة في الابن، والكيف والكم والوضع للاحتراز عن الحركة لإخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافياً لما قيل، وإطلاق الفكر على الحركة التخييلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم، حيث قال: فإن أريد بالفكر والحركات التخيلية إلخ.

المعتبرة هاهنا، وقد يقال: يلزم تعريف الشيء بأقسامه ويجاب بأن القسم ذات الأمرين والمعرف هو المفهوم.

قوله: (**فهو من المحدود**) يعني أنه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق أن الحد إذا اشتمل على أمر شامل فذا تقسيم المحدود، كأن يقال: الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر، بخلاف أن يقال: ما تركب من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق، فإنه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول، لأن الطلب يشملهما.

قوله: (**فلا يكون منافياً إلخ**) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات، فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد.

قوله: (**فهو جنس للنظر والباقي فصل**) قد سبق الإشارة إلى أن القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقاً جنساً، وما به الامتياز فصلاً، وإطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين، كما دل عليه السياق وأما إطلاق الفصل على الباقي، فلعله على اصطلاح القدماء، وعلى هذا لا ينافي إطلاق الجنس والفصل هاهنا تصريحه فيما سبق، بكون هذا التعريف رسمياً

به، كأكثر حديث النفس (**فهو**) بالمعنى الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ماهو المتعارف (والباقي) من الحد (**فصل**) **له** يميزه عن سائر الحركات التخيلية، (ولا يقال: أن الفصل كافٍ في التمييز، والجنس مستغن عنه) في الحد كيف، والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية، **والفصل يحصلها** ويميزها ألا ترى أنك إذا قلت: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن، لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو بل، **ربما أوهم شمِوله لغير النظر** مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدي: لم يذكره جزاءً من التعريف بل قال: النظر هو الفكر) **بياناً لاتحاد مدلولهما** (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى) لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد، بعبارة ظاهرة في خلافه بعيداً جداً، وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان

قوله: (فهو جنس للنظر والباقي فصل له) بناء على ما تقرر من أن المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلاً في مفهوماتها فهو ذاتي لها.

قوله: (والفصل يحصلها إلخ) التحصيل بالمعنى اللغوي، أي جعلها حاصلة متحققة في نفس الأمر لا بالمعنى الاصطلاحي، أعني إزالة إبهام الجنس، وجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع، فإنها تنسب إلى الجنس لا الماهية النوعية، ثم القول: بكون الباقي فصلاً بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ما ذكره سابقاً من أن هذا التعريف رسمي، وأن الانقسام خاصة له لأن ذلك مبني على أن يكون ما ذكره تعريفاً لمطلق النظر، ولا شك أن الانقسام إلى الأقسام ليس داخلاً في ماهية المقسم، وهذا مبني على أن يكون ما ذكره تعريفاً لقسميه، فالنظر العلمي الفكر الذي يطلب به العلم، والنظر الظني الفكر الذي يطلب به الظن، وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما، وحمل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً، مما لا يقبله الطبع السليم سيما إذا لوحظ قوله: والفصل يحصلها.

قوله: (بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوة العاقلة، والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ما له مدخل في الاكتساب، وأشار بلفظ الإيهام إلى كونه باطلاً من أحكام الوهم، لا إلى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة، فإن الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما.

قوله: (بياناً لاتحاد مدلولهما) أي مفهومها فالآمدي حمل الفكر على المعنى المتعارف.

بناء على أن المركب من الجنس، والخاصة رسم كما سيأتي، لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه، إلاّ أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيراً له.

قوله: (بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوَّة العاقلة، ونفس الدليل وغيرها، وإنما قال: ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية، وحمل السبب على القريب، أما خروج غير الدليل فظاهر، وأما خروجه فلأن الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه.

الترادف، لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد، ولو أريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر، (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي **(تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح** والفاسد **والقطعي**، **والظني** والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصلِ إلى التصديق **على اختلاف أقسامه** (وله) أي للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون: بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا:) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى) أمر (آخر وعليه إشكالان أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده، وبالخاصة: وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزراً) قليلاً (خداجاً) ناقصاً (كما قال ابن سينا: **لا يشفي غليلاً**) لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر، فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة

قوله: (الشامل لجميع أقسامه) لأن جميع أفراده يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أو لا.

قوله: (والقطعي) باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسي البرهاني.

قوله: (والظني) من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي، أو من حيث الصورة: كالاستقراء والتمثيل.

قوله: (على اختلاف أقسامه) من اليقيني والظني والجهلي، فإن النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم أو الظن إذ العاقل لا يطلب الجهل المركب.

قوله: (لا يشفي غليلاً) بالشين المعجمة والفاء والغليل بالغين المعجمة العطش، وشدته وحرارة الجوف وقد جاء صفة مشبهة يقال: غل فهو غليل كما في القاموس، وكلا المعنيين يصح هاهنا، ويجوز أن يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض.

قوله: (لجميع أقسامه من الصحيح إلخ) لأن الطلب لا يستدعي حصول المطلوب، ولا يستلزمه فإن قلت: يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلاً مركباً، وتعميم الظن إيَّاه على ما سيشير إليه الشارح في التعريف الثاني، يأباه عبارة الغلبة هاهنا، لا يقال: في الجزم غلبة ظن لأنا نقول: لو سلم يلزم استدراك قوله علم، قلت: لا خروج لأن الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب العلم، أو الظن لا الجهل لأن طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل.

قوله: (لا يشفي غليلاً) إن كانت العبارة الثانية بالعين المهملة، فالأولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف، ولا مجاز وإن كانت بالغين المعجمة بمعنى الغلة، وهي حرارة العطش، فالأولى تحتمل أن تكون كما ذكر، وتحتمل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي، وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف أي ذا غليل أو الإيقاع المجازي.

قل استعمالها أو كثر، **وقد أجيب أيضاً بأنه** لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة، لأنهما بحسب مفهوميهما أعم من المحدود، فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمر زائد **يكون بينهما ترتيب**، وأيضاً هما مشتقان **ومعنى المشتق** شيء له المشتق منه، فهناك تركيب قطعاً، وكلاهما مردود أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل **يخرجه عن كونه حداً**، إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج، **وأما الثاني فلعدم انحصار** التعريف بالمفرد في المشتقات، والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً، **فتكون هناك حركة واحدة** من المطلوب إلى

قوله: (**وقد أجيب أيضاً بأنه إلخ**) فيه بحث أما أولاً فلم لا يكفي المساواة في الصدق في الانتقال وأما ثانياً فذكر المحدود لم لا يكفي قرينة، فلا حاجة إلى قرينة أخرى، وأما ثالثاً فلأنه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب، وأما رابعاً فلأن انضمامها معه لا يقتضي أن يكون بينهما ترتيب، لم لا يكفي مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب.

قوله: (**ومعنى المشتق إلخ**) فيه بحث لأنه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعني شيء، والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية، والتحقيق أن المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة، وإن ما قالوا: من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه.

قوله: (**يخرجه عن كونه حداً**) لأن الحد ما يكون بالذاتيات فقط، إما كلها أو بعضها.

قوله: (**يكون بينهما ترتيب**) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج إلى جزئية القرينة، بل إلى نفسها أيضاً وجوب الترتيب بينهما، وبينها بل هو من المواضع التي يوجد فيها التركيب، والتأليف بدون الترتيب.

قوله: (**وأما الثاني فلعدم انحصار إلخ**) وأيضاً العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً، وإلا لم يكن فصلاً ولو أريد بالشيء ذاته، لزم انقلاب مادة الإمكان الخاص في مثل: قولنا الإنسان ضاحك بالامكان الخاص إلى الضرورة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال: المعتبر في حال الحمل هو المفهوم، وفي حال التحديد هو الذات، فيندفع المحذور لأنا نقول: الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق، ولا شك أن الواضح لم يعتبر حال الحمل وصفاً، وفي حالة التعريف وصفاً آخر، قيل: إذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكماً كما ذكروا في الخبر، والحال كان منحصراً وفيه نظر لأن هذا إنما يتم، إذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما، وهو أول المسالة اللّهم إلا ان يبني الكلام على أنه يجب أن يصح جعل المعرف خبراً عن المعرف، ومحمولاً عليه وإن لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه.

قوله: (**فتكون هناك حركة واحدة**) قيل بل، ولا حاجة إليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن

المبدأ الذي هو معنى بسيط **مستلزم للانتقال** إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة، إلا أنه لم **ينضبط** انضباط التعريف بالمعاني المركبة، ولم يكن أيضاً **للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل** فلم يلتفتوا إليه، **وخصوا** حدّ النظر بما هو المعتبر منه، وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الإشكال فغير تعريف النظر إلى أنه **تحصيل أمر**، أو ترتيب أمور (**وثانيهما أنه**) أي الحد المذكور (**تعريف لمطلق النظر**) الشامل لجميع أقسامه (**لا للصحيح منه**) فقط (**وإلا وجب تقييد الظن**) المذكور في الحد (**بالمطابقة**) **ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته** (**و**) **وجب أيضاً** (**أن يوضع**) في الحد

قوله: (**مستلزم للانتقال إلخ**) **فإن قيل**: ذلك المعنى البسيط إن كان حاصلاً يكون المطلوب حاصلاً لاستلزامه الانتقال إليه، وإن لم يكن حاصلاً لا يمكن التعريف به، قلت: استلزامه الانتقال إنما هو على تقدير كونه مخطراً بالبال ملتفتاً إليه قصداً، فيجوز أن يكون حاصلاً بالتبع فإذا أخطر استلزم الانتقال.

قوله: (**لم ينضبط إلخ**) لأن المعاني البسيطة التي تستلزم الانتقال إلى أخرى، تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والعرف والعادات، وليس له ضابط يعرف به ذلك.

قوله: (**للصناعة إلخ**) إذ مدخليتها فيه إنما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب، دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة.

قوله: (**وللاختيار إلخ**) إذ الاختيار فيه إنما هو في الانتقال من المطلوب المشعور به إلى المبدأ، والانتقال منه إلى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعاني المركبة، فإن للاختيار فيهما مدخلاً بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما.

قوله: (**وخصوا إلخ**) فهو تعريف لأحد قسمي النظر لا لمطلقه، حتى لا يكون جامعاً.

قوله: (**تحصيل أمر**) أي ملاحظته قصداً كما عرفت.

قوله: (**وإلا وجب تقيد الظن بالمطابقة**) وما قيل: إن التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً، لأنه يبقى بعد داخلاً في التعريف النظر الفاسد المركب من صور مظنونة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب، اللهم إلا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع، وللمطلوب بأن يكون مناسباً له، فخارج عن قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفي.

قوله: (**ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته**) أي الذي لا يؤدي إلى المطلوب والقول: بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدي إلى المطلوب، فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحة خارة عن قانون المناظرة أيضاً.

من المطلوب إلى المبدأ دفعة، ثم ينتقل منه كذلك إلى المطلوب، فلا حركة هناك أصلا ولك أن تقول: الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة.

قوله: (**مزيد مدخل**) إذ لا صورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها.

قوله: (**وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة**) لعله أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر، بأن

(مكان قوله للتأدي) قوله: (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته، وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (**بل هي مجهولة**) جهلاً مركباً، فلا يكون التعريف جامعاً، ولا يمكن أن يحمل العلم **على المعنى الأعم**، إذ يلزم أن يكون قوله، أو مظنونة مستدركاً، نعم قد يقال: كما أن الظن يطلق **على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات**، فيحمل العلم هاهنا على ما يتناول التصور، والتصديق اليقيني كما مر، والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول:) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه في التصورات والتصديقات **بلا إشكال** (هو

قوله: (على المعنى الأعم) أي الصورة الحاصلة.

قوله: (على المعنى المشهور) أعني الاعتقاد الراجح.

قوله: (على ما يقابل اليقين) أي الاعتقاد الذي لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم، أو جازماً غير مطابق أو جازماً مطابقاً غير ثابت، فيتناول الظن بالمعنى المشهور، والجهل المركب واعتقاد المقلد، وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها، وهو التصورات والتصديقات اليقينية، فحينئذ يشمل التعريف جميع أفراده من غير استدراك قيد من القيود.

تكون تلك الأمور المظنونة صادقة فيها، وللمطلوب بأن تكون مناسبة له، وإلا فالصادق في نفس الأمر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع أنه فاسد بحسب المادة كما سيأتي.

قوله: (ووجب أيضاً أن يوضع إلخ) فيه بحث لأن المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معاً، مع أن الأمر الثاني مغن عن الأول، إذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذي يليه، ويمكن أن يقال: النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار، وكل حمار جسم، والكلام هاهنا مبني عليه وأما ما سيذكره من أن النظر الصحيح هو الذي يؤدي إلى المطلوب، والفاسد ما يقابله، فالمراد: هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقي فيه بحث آخر، وهو أن وجوب القيد الثاني، إنما يرد إذا كان المراد من قوله للتأدي لليتأدى أو ليحصل التأدي، أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية إلى المطلوب، فلا يرد إلا أن يقال: المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم.

قوله: (بل هي مجهولة) أو مقلداً فيها.

قوله: (كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات إلى خروج الشك والوهم، إذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة، ثم هذا المعنى يحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر، بما ذكر وإن كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة، ولو سلم فالقرينة قائمة على إرادته فلا ضير في استعماله في التعريف.

ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (وأما من يراه) أي النظر (مجرد التوجه) إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض، فمتى توجهنا إلى ذلك المطلوب أفاضه علينا من **غير أن يكون** لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدمياً فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجودياً فقال: هو تحديق العقل **نحو المعقولات** وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال: كما أن الإدراك بالبصر يتوقف

قوله: (بلا إشكال) بخلاف السابق فإنه فيه إشكالان يحتاج في التقصي منهما إلى تكلف.

قوله: (هو ملاحظة العقل إلخ) أي بقصد واختيار كما هو المتبادر، فخرج الحدس إذ هو سنوح المبادي المرتبة من غير طلب، والعقل وإن كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة، والجوهر المجرد إلا أن المراد منه النفس الناطقة بقرينة أن الملاحظة فعلها، وإن المجردات علمها حضوري لا حصولي، ثم الملاحظة لأجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة، فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الأولى، والثانية إذ لا يترتب عليها التحصيل أصلاً، بل إنما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الأولى إلى انتهاء الحركة الثانية، نعم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الأولى في التعريف بالمفرد، وهي فرد منه فتدبر، وإنه مع ظهوره قد خفي على بعض.

قوله: (من غير أن يكون إلخ) فإن قلت: الاستعانة بديهية فكيف ينكرها؟ قلت لعله يقول: إن إحضار المعلومات طريق من طرق التوجه فإنه يفيد قطع الالتفات إلى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ماهو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة.

قوله: (نحو المعقولات) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات، وتصريحه فيما قد يقال: حيث قال: وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات، واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية، والتصديقية اليقينية وغيرها وإن كان الظاهر صيغة المفرد.

قوله: (ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) أي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر، فلا يرد عليه أن التعريف المذكور يصدق على ملاحظة إحدى مقدمتي الدليل مثلاً، مع أنه ليس بنظر، وذلك لأن ملاحظة الصغرى مثلاً ليس لتحصيل المطلوب منها، بل لينضم إليها الكبرى، ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور، بأن ملاحظة العقل مشترك، وبأنه يختص بالحركة الأولى والكفر مجموع الحركتين، وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف، وليس من النظر وأيضاً خروج الحدس منه غير ظاهر، والجواب عن الأول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم، فالقرينة معينة

على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته، وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار، كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة **التوجه نحو المطلوب، وتحديق العقل** نحوه طلباً لإدراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة، **واعلم أن الظاهر مذهب** أصحاب التعاليم، وهو أن النظر اكتساب المجهولات **من المعلومات**، وحينئذ نقول: لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه، ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت، بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها **ومن هيئة مخصوصة** عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي **وحاولنا تحصيله** على وجه أكمل، فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

قوله: (التوجه نحو المطلوب) أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره.

قوله: (وتحديق العقل إلخ) أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى المبصر.

قوله: (واعلم إلخ) تحقيق للمقام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع.

قوله: (إن الظاهر مذهب إلخ) لما مر من أن الاستعانة بالمعلومات أمر بديهي، كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها إيجابا وسلباً وقوة وضعفاً.

قوله: (من معلومات) مخصوصة كالذاتيات في الحدود واللوازم البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات، وقضية الملازمة في الشرطيات.

قوله: (ومن هيئة مخصوصة) لا يختلجن في وهمك أن هذا القول: يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل في المعرفات واجباً، ليحصل به الهيئة المخصوصة مع أن ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق، فإن المراد من الهيئة المخصوصة فيها في الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما إلى الآخر، لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس أو الفصل.

قوله: (لو حاولنا تحصيله إلخ) أي تحصيل ذلك الأمر على وجه أكمل من الوجه السابق، سواء قلنا: أن ذلك الوجه هو المطلوب، أو أن المطلوب ذلك الأمر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الأولى للإمام في امتناع اكتساب التصور، وقد عرفت هناك بيان كونه أكمل من الوجه السابق فارجع إليه.

وعن الثاني منع اختصاصها بها، فإن في الترتيب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص، وعن الثالث ما أشرنا إليه في توجيه قوله: لتحصيل غيره، وعن الرابع وضوح القرينة على أن المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب.

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه، ثم لا بد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب، **ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل، فحقيقة** النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من **قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية**، وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه **فهو لازم للحركة الثانية، وقلما توجد** هذه الحركة بدون

قوله: (من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم، فملاحظة المعلومات ليس إلا توارد الصور والكيفيات على النفس، ولما كان فيها الانتقال من معلوم إلى معلوم، وصورة إلى صورة دفعة، ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام إلى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الإينية، وهو لازم في الحركة عند الحكماء وإلا لزم الجزء على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية.

قوله: (وقلما توجد إلخ) إذ سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه إلى تحصيل

قوله: (ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل) فيه بحث وهو أن تحقيقه هاهنا يدل على أن كل مطلوب له وجهان، فثبت ثلاثة أشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من أن المرصد الثالث في أقسام العلم، ويمكن أن يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف، ولذا قال: على الوجه الأكمل ولم يقل بالوجه الأكمل، فلا تثليث حقيقة، وإن كان ظاهر كلامه يشعر به، واعلم أن اعتبار مبدأ الحركة الأولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الإمام في امتناع كسبية التصور، وقد عرفت ما فيه فالظاهر أن سوق كلامه على الغالب فتدبر.

قوله: (من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) قيل: عليه الحركة الفكرية إنما هي في المعقولات وليست بكيفيات، وإنما الكيفيات صورها العقلية، وأجيب بأن المراد الحركة في تعقلات المعقولات، وهي الصور الإدراكية التي هي من باب الكيف، وقد يقال: إطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات، كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر، واعلم أن في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات إشكالا نذكره إن شاء الله تعالى في مباحث الأين على رأي الفلاسفة فليطلب هنالك.

قوله: (لازم للحركة الثانية) اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول، فمن عرف الفكر به يقول: بأنه نفس الترتيب لا باعتبار أنه لازمه.

الأولى، بل الأكثر أن ينتقل أولاً من المطالب إلى المبادي ثم منها إلى المطالب، ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب، وتجريد الذهن عن الغفلات، **وتحديق العقل** نحو المعقولات فتأمل، واعلم أيضاً أن الإمام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوَصل بها إلى تصديقات أخر، بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات.

[المقصد الثاني: أنه يؤدي إلى المطلوب وفاسد يقابله]

(أنه) أي النظر ينقسم **إلى صحيح وهو الذي (يؤدي** إلى المطلوب وفاسد

مطلوب نظري قليل وإذا كان كذلك، فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق، فتعريف النظر به تعريف باللازم، فإن جوزناً التعريف باللازم الغير المحمول، فذاك، وإلا حملنا الكلام على التسامح بأن المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة ساستمكمال النفس، أو على الاصطلاح على ذلك.

قوله: (وتحديق العقل إلخ) حمل الشارح المعقولات على المبادي التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً، وهو الحق إذ الوجدان شاهد صدق على أنه لا يلزم لنا بعد التوجه إلى المطلوب، استحضار المبادي وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل، قوله: حتى يظهر لك أن هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم، وحقيقة النظر، وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين.

قوله: (وهو الذي يؤدي إلخ) بيان للحاصل وإشارة إلى أن قوله يؤدي صفة كاشفة لا أن في العبارة تقدير المبتدأ والموصول.

قوله: (وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل) مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي، وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لأن الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا، فالمتوجه إليه والمحدق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح هاهنا، بخلافهما فيما نقله عن الأبهري وقد يقال: التمهيد السابق يدل على أن التحديق أيضاً نحو المطلوب، وهذا يشعر بأنه نحو المبادي، وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه إلى المطلوب وتحديق العقل نحوه، لا يخلو عن خفاء، اللّهم إلا أن يحمل أحدهما على التوجه في الجملة، والآخر على التوجه التام هذا وكان الأمر بالتأمل إشارة إلى ما دل عليه كلام المصنف من أن التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به، لجواز أن يكون تعريفا باللازم، لكن الكلام في محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين.

قوله: (إلى صحيح يؤدي إلى المطلوب) أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح، والفاسد بانتفاء الطرد والعكس، قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم، ومجرد حمل الأداء على

يقابله) أي لا **يؤدي إلى المطلوب فالصحة**، والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً، لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال: **(ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم)** بحيث يؤدي إلى هيئة مخصوصة

قوله: (يؤدي إلى المطلوب إلخ) قيل: يرد على التعريفين قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم، فإنه يدخل في الصحيح مع أنه فاسد المادة، أقول: لا نسلم تأديته إلى المطلوب، فإن حقيقة القياس على ماصرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر، وهاهنا لا يثبت الأوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر، نعم إنه يؤدي بعد تسليم المقدمتين.

قوله: (فالصحة إلخ) رد لما في شرح المقاصد من أن صحة النظر، وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته، ففي انقسامه إلى الصحيح والفاسد تجوز كما في انقسامه إلى الجلي، والخفي.

قوله: (عند المتأخرين) قيد بذلك لأن المختار عند المتقدمين أنه عبارة عن الحركتين، وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع ما يوهم اختلاف العبارتين حيث قال: سابقاً إنه ترتيب أمور معلومة أو مظنونة، وهاهنا إنه ترتيب العلوم من أن هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه إلى الصحيح والفاسد.

الاستلزام الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص أمثال المذكور، ونظائره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علماً أو ظناً.

قوله: (ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم، وهو أنه ترتيب العلوم) عبارة المتن هكذا ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم، فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم إشارة إلى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته، من ابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد، ووجه الدفع الذي أشار إليه هو أن ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنياً على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب، بل مراده أن المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب، دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه إلى المطلوب، من غير استعانة بمعلومات كما سبق، وبعد وضوح المقصود لا يبالي بما في عبارة المتن من أدنى مسامحة، واعلم أن النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية إليه، يستدعي علوماً مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها إلى التصور معرفاً وإلى التصديق دليلاً، ويكون العلوم أي الأمور الحاضرة مادة لذلك الموصل، والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان إلى النظر بهذه الملابسة، وهذا معنى كلام المصنف أن لكل ترتيب مادة وصورة، وإلا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً، وبهذا يظهر وجه ما يقال: إن العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر، والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة، وأما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشيته الصغرى توجيهاً لذلك

للتأدي إلى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه، وهي بمنزلة الصورة له، فإذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه، أعني تأديته إلى المطلوب، وإلا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) أي صحة النظر بمعنى تأديته إلى المطلوب (بصحة المادة) أي بسبب صحتها، أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً، وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة، وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة، وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما

قوله: (ولا شك إلخ) أي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة، والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل، فإذا اتصف كل واحد بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما إذا كان عبارة عن الحركتين، لأن الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به، بوجه إلى منتهاها أعني الوجه المجهول، وليست بالقوة عند حصول العلوم، وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر، حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب ما لأجله الحركة أعني حصول العلوم المناسبة، والهيئة المنتجة، وبخلاف ما إذا كان عبارة عن التوجه المذكور فإن العلوم السابقة لا مدخل لها في التأدية حينئذ، فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضاً، وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من أنه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد، باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب، وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم.

قوله: (وهي بمنزلة المادة إلخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب، ولأن المادة والصورة مختصة بالأجسام، والوجه الأخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والصغرى، والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بأن العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والأعراض، منشؤه عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخابطين.

قوله: (بسبب صحتها) يعني أن الباء للسببية لا للملابسة، حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه، أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد.

وحاشيته الصغرى توجيهاً لذلك القول، أن الفكر عرض لا مادة له ولا صورة، ففيه بحث لأن المفهوم من إطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والأعراض كما سيأتي إن شاء الله.

قطعاً أو ظناً أوتسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والأدلة (معاً) أي بسبب هاتين الصحتين **مجتمعتين** (وفساده بفسادهما) معاً (أو فساد إحداهما) فقط (ومنهم من قسمه) أي النظر (إلى الجلي والخفي) وهذا بعيدٌ **لأن النظر** أمر يطلب به البيان **ولا يجامعه،** فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال: (وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للمقدمات (فإن الأشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في استلزام المطلوب فإن الشكل الأول لا يحتاج في ذلك إلى وسط، وغيره يحتاج إلى وسط أقل أو أكثر (وثانيهما بحسب المادة فإن المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر) وذلك بأن لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء إلى مقدمات ضرورية، بل ينتهي إليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بأن يستند إلى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة أو يستند إليها ابتداء (مع تفاوتها) أي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء، وإن كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره، وأنت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضاً فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء، وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط **بخلاف الاختلاف**

قوله: (**إما قطعاً إلخ**) مفعول مطلق أي صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال، أي مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة، وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية، أعني البرهان والخطابة والجدل، وأسقط المغالطة والشعر لعدم إفادتهما المجهول.

قوله: (**مجتمعتين**) إشارة إلى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد.

قوله: (**لأن النظر إلخ**) يعني أن جلاء النظر وخفاءَه إنما هو بالنظر إلى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه أصلاً لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته.

قوله: (**وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً**) أي صادقة في نفس الأمر أما حال كونه مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة، لا أن يكون صدقها بحسب هذه الأمور وإلا لم تتعين الصحة ويدل عليه أيضاً قوله فيما سبق، وإلا وجب الظن بالمطابقة فتأمل.

قوله: (**ولا يجامعه**) لا بان يجتمعا في شيء ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في أبكار الأفكار.

قوله: (**بخلاف الاختلاف بحسب الصورة**) فإن قلت: يجري فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم الأعم، أو يؤخر قلت: تأخير الأعم وإن جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً، فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق.

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (**فهو لا يعرض للنظر**) **حقيقة** بل للدليل أو المعرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه، ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي، وذاك نظر خفي (وإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أي غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) أي لا دليل له يدل على ثبوته

[المقصد الثالث النظر الصحيح عند الجمهور]

المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) وأما إفادته للظن فقد قيل : **إنها متفق عليها** عند الكل (**ولا بد**) قبل الشروع

قوله : (فلذلك) أي : لكونه بعيداً.

قوله : (فلذلك خص الدليل بالذكر) واندفع ما في شرح المقاصد من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه إلى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك.

قوله : (المشتمل على شرائطه إلخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليترتب الحكم عليه بإفادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على ما نقله من نهاية العقول لا لأنه لا يصح هاهنا تفسيرها بما هو صفة؛ إذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذي يؤدي إلى حصول المطلوب يفيد العلم به في الجملة ولأنه لو كان كذلك لكان تقسيمه إلى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً.

قوله : (متفق عليها إلخ) لأنه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً إلى حصول المطلوب أصلاً لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً.

قوله : (ولا بد إلخ) فإن المذكور سابقاً مهملة تحتمل الجزئية لكونها في قوتها وتحتمل الكلية بناء على أن مهملات العلوم كليات.

قوله : (فهو لا يعرض للنظر حقيقة) قيل قد ثبت بل اشتهر إطلاق النظر على نفس الأمور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وأنت خبير بأن ذلك الإطلاق مجازي عند الجمهور، والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة، وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤدياً أداء واضحاً سريعاً، أو أداء خفياً بطيئاً وإن كانا مستفادين من مادة البيان وصورته، وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية، وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة، وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الإرادة غير لازم لأنّ قولهم هذا النظر جلي وذا خفي شائع، والأصل في الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق أن الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لأن النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك، ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل.

قوله : (المشتمل على شرائطه إلخ) كأنه إشارة إلى أن ليس المراد بالصحيح هاهنا ما مرّ وهو الذي يؤدي إلى المطلوب لأن القول بأن النظر المؤدي إلى المطلوب يؤدي إليه لغو ولا يتطرق إليه

في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد (**فقال** الرازي قد يفيد) أي النظر (العلم) **فيكون المدعى موجبة جزئية قال في** المحصل: **الفكر المفيد موجود** (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وإن سهل بيانه) **فإن** قولنا: هذا حادث وكل حادث محتاج إلى مؤثر (يفيدنا العلم بأن هذا محتاج إلى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لأن المقصود الأصلي من إثبات كون الظن الصحيح مفيداً، للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم، **بأن يقال** مثلاً: هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم، وإذا كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً **لم يتيسر لنا ذلك المقصود** (**إذ الجزئي لا يثبت**) **ولا يعلم** حاله (إلا بالكلي) **الذي يندرج** فيه ذلك الجزئي

قوله: (**فقال إلخ**) أي فأقول: قال الإمام إلخ ليصح ترتبه على ما تقدم. وكذا قوله ثم قال: المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا، وكلمة ثم للتدرج في مدارج الارتقاء، فإن مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع.

قوله: (**فيكون المدعى موجبة جزئية إلخ**) فإن كلمة قد: وإن كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الأفراد أيضاً، حيث حمل الشارحان عبارة الإشارات وأنه قد يعرض له الانفصال على الجزئية.

قوله: (**الفكر المفيد للعلم موجود**) فإنه لا يمكن حمله على الكلية، إذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجوداً.

قوله: (**بأن يقال إلخ**) يعني يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية.

قوله: (**لم يتيسر لنا ذلك المقصود**) وإن حصل الرد على من أنكر إفادته العلم مطلقاً الذي هو مقصود أيضاً، ولذلك قال: قل جدواه.

قوله: (**إذ الجزئي إلخ**) تعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله: قل جدواه أي قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلي منه إذ الجزئي إلخ كما يشير إليه بيان الشارح.

نزاع إلا بتأول لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً، بناء على أن المطلوب الذي اعتبر الأداء إليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن، والمنازع فيه هاهنا هو الإفادة للعلم على أن إفادة نوعه لا تستلزم إفادة شخصه بحسب الظاهر، وقد عرفت أن الأولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلاً.

قوله: (**قد يفيد العلم**) القول باحتمال هذه العبارة للإيجاب الكلي بالعناية بأن يقال: مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها، فما يكون منه صحيحاً في القطعيات يفيده وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشيء، لأن أقصى ما يثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الإمام منافياً لادعائه الإيجاب الكلي، ولا كلام فيه إنما الكلام في حمله على الإيجاب الكلي، ولا احتمال في هذه العبارة لذلك أصلا.

قوله: (**لم يتيسر لنا ذلك المقصود**) فإن قلت: إذا ضم إليه قولنا إفادة هذا النظر الصحيح

يقيناً (وقال الآمدي: كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معاً (**في القطعيات**) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة، فإنه يفيد ظناً لا علماً (**لا يعقبه ضد للعلم**) **أي مناف له** (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيد له) أي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها **مقيد بقيود**، فإن قلت: الأنظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا

قوله: (**ولا يعلم**) إشارة إلى أن المراد الثبوت العلمي لئلا يرد أن الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي، كما في التمثيل فإنه يفيد الثبوت الظني، إلا إذا كانت العلة قطعية، وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكلي.

قوله: (**الذي يندرج إلخ**) وصف كاشف للكلي يبين وجه إفادته العلم بحال الجزئي.

قوله: (**في القطعيات**) أي اليقينيات كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجهليات أيضاً.

قوله: (**أي مناف له**) فسر الضد بالمنافي لأن حصول المنافي مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولا، بل مقابلاً كان أولا، فإن المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون التنافي بينهما لذاتيهما.

قوله: (**مقيد بقيود**) لتصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق، إلا أنه لا يصح جعل الجزئية كبرى بخلاف الكلية.

ليس بخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً، تيسر لنا المقصود لا يقال: هذا تمثيل وإنه لا يفيد اليقين، لأنا نقول: التمثيل يفيد اليقين إذا كانت العلة المشتركة قطعية، وهاهنا كذلك، قلت: نعم إلا أن التمثيل حينئذ يرجع إلى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس، فيكون المدعى المثبت حينئذ أيضاً كلياً، وكلامه فيما إذا كان المدعى المثبت جزئياً، ليس إلا كما دل عليه عبارته.

قوله: (**في القطعيات**) أراد بالقطعي معنى اليقيني فإنه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الأعم المتناول للجهل المركب، وإلا لم تصح الكلية كما لا يخفى، قال في شرح المقاصد، تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح، إذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسداً من جهة المادة، حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر، لأن النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح، ولا يفيد العلم فالاحتياج إلى القيد المذكور ثابت البتة.

قوله: (**لا يعقبه ضد للعلم**) قيل: هذا القيد إنما يحتاج إليه في تعريف النظر إذا خص بما سوى التحديد التام، وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الأضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل.

قوله: (**أي مناف له**) فلا يرد أن الموت عدمي فكيف يكون ضداً للعلم؟ والضدان هما الوجوديان وقيل: إطلاق الضد مبني على مذهب من يقول: إن الموت وجودي لا يقال الموت

تندرج في هذه الموجبة الكلية، قلت: لا بأس بذلك فإن المقصد الأصلي هو الأنظار التصديقية **لأن حالها في الإفادة** مما علم يقيناً، **وفي نهاية العقول**: أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعي أنه يفضي إلى العلم علم بالضرورة كونه كذلك، **فإنا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة** الأول العلم بالمقدمات المرتبة، الثاني العلم بصحة ترتيبها، الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها، الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحاً، ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه، وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزماً بديهياً لا يحتاج فيه إلى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط

قوله: (**لأن حالها في الإفادة إلخ**) بخلاف الأنظار الواقعة في التصورات فإن في إفادتها شبهة، ولذا أنكرها الإمام.

قوله: (**وفي نهاية العقول إلخ**) تأييد لقوله لا باس بذلك بان الإمام أيضاً خص بالأنظار التصديقية لكن يمكن أن يقال: إن تخصيصه بها لإنكاره الأنظار التصويرية.

قوله: (**علم بالضرورة**) أي بالبديهة حيث رتبه على مجرد عرفان حقيقة النظر، وإنما لم يتعرض لتصور المحمول على ما هو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه.

قوله: (**فإنا نعني بالنظر**) أي بمعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق.

قوله: (**ما يتضمن مجموع علوم أربعة**) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر، إذ لا معنى للصحيح إلا ذلك، وأما العلم الرابع، فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة، وهو لازم الحق حق، وإلا لبطل اللزوم فلعله أراد بالتضمن الاستتباع، فإن هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة.

ليس ضداً للعلم لأن استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم، وهو الحياة بالموت لأنا نقول: لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقاً، إذ ما من شيء يقدر بينهما تضاد إلا ويمكن أن يقال: امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط أحدهما وهو خلاف الإجماع.

قوله: (**وفي نهاية العقول**) قيل: فائدة نقل هذا الكلام تقويمه الجواب المذكور ببيان أن الإمام أيضاً صرح بالأنظار التصديقية، والتنبيه على أنه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً، ثم إن مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قولهم، ولا شك أن كل عاقل يعلم ببداهة العقل إلخ واشتراطه تلخيص تصور الموضوع، أعني النظر على ما هو مناط للحكم قرينة على ذلك أيضاً.

قوله: (**فإنا نعني بالنظر**) أي بمعرفة معنى النظر.

الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم (هذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً له (إن كان معلوماً كان ضرورياً) **مستغنياً** عن الاحتجاج عليه (أو نظرياً) محتاجاً إليه (وهما باطلان أما الأول) يعني كونه ضرورياً (فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء) أصلاً خصوصاً إذا كان الضروري أولياً (وهذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولأنا نجد بينه) أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً) معلوماً ببديهة العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أي كونه دونه في القوة (إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وإنه) أي احتماله للنقيض (**ينفي بداهته**) قطعاً فلا يكون بديهياً (وأما الثاني) يعني كونه نظرياً (**فلأنه إثبات للنظر بالنظر**) إذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً إلى نظر يفيد العلم به، فيلزم إثبات الشيء بنفسه (وإنه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً، فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على **امتناع العلم** بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه، لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به، قلنا: **المدعى عندنا: هو أن هذه القضية** صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يترتب على العلم

قوله: (مستغنياً إلخ) أشار بتفسير الضروري والنظري إلى الانحصار فيهما.

قوله: (ينفي بداهته) بل كونه معلوماً.

قوله: (فلأنه إثبات للنظر بالنظر) أي إفادة النظر بإفادة النظر، أما كون المطلوب إفادة النظر فظاهر، وأما إنه بإفادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله إذ يحتاج إلخ.

قوله: (على امتناع العلم) أشار به إلى أن كلمة إن في قوله: إن كان معلوماً للفرض بمعنى، أو كما قال: في قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [الزخرف: ٢١٨]، ولك أن تقول: إنه للترديد والشق الثاني محذوف لظهوره أي وإن لم يكن معلوماً، كيف ادعيتم صدقه؟ والحال أن الدعوى فرع العلم.

قوله: (المدعى عندنا هو أن هذه القضية إلخ) إلا أنه لما كان دعوى صدقها في نفس الأمر متضمناً لدعوى معلومية صدقها، إذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلوميته اكتفى على دعوى صدقها، فالإنكار لهذه الدغوى يتضمن إنكار صدقها وانكار معلوميتها، فاندفع ما قيل: إن في

قوله: (ثم قال المنكرون إلخ) قيل: هذا القول منقوض بإفادة الظن المتفق على العلم بها، ويمكن أن يقال: إنهم يدعون الظن في أنه يفيد الظن كما سيشير إليه الشارح في ثاني شبه السمنية، على أنه لا خلاف في إفادة الظن بين العقلاء فتأمل.

قوله: (للنظر بالنظر) أي لإفادة النظر بإفادة النظر.

قوله: (قلنا المدعى عندنا إلخ) لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف، لأن سياق الكلام في أبكار الأفكار بل هاهنا أيضاً حيث قال: في عنوان البحث، ثم المنكرون: لكون

بصدقها، فالمنكر يدعي انتفاء معلومة صدقها، وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (**طائفة منهم الإمام الرازي أنه ضروري**) كما حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضرورياً لم يختلف فيه قلنا: لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضرورياً (قوم قليل وكيف) يقال: لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأساً) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم هاهنا، إنما يكون (لخفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (ولعسر في تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم، فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما، وذلك لايقدح في كونه بديهياً (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية (قولكم: التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة إنما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا: ممنوع بل) ذلك التفاوت (إما للإلف) والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه (أو لتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك أن التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة (وقال: طائفة منهم إمام الحرمين: إنه نظري **ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر**،

هذا الجواب تعسفاً لأن عنوان البحث، ثم قال المنكرون: لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الإفادة، قيل: الأولى أن يقال: المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية أنه لو أفاد العلم أفاد كونه علماً عند ملاحظة الطرفين، بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وأنت خبير بأن الكلام في الأدلة التي تفيد في نفي معلومية هذه القضية لا في أن ما أفاده النظر علم، فإن هذه شبهة أخرى للنافين كما سيجيء.

قوله: (أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح، وإن كانت أفراد موضوعها بالنظر إلى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول، والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كباقي الأشكال، فلا يرد أن اختيار كونه ضرورياً مطلقاً، أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه إليهما.

قوله: (ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر) لا يخفى أنه لا وجه لمنع التناقض بعد ما أثبته

النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الإفادة، فالأولى أن يقال: المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية هو أنه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين، ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

قوله: (منهم الإمام الرازي أنه ضروري) قيل: عليه لا خفاء في أن كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول نظري في باقي الأشكال، فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقاً، على ما ذهب إليه الرازي أو نظري مطلقاً على ما ذهب إليه إمام الحرمين، وأجيب بأن الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح، وما ذكر من التفصيل قطعاً إنما هو في الخصوصيات.

وأنكر عليه الإمام الرازي) في النهاية (فقال: إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه) ليمكن إثباته به (وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم) **وتلخيصه**: **أنه من حيث هو مطلوب** يجب أن لا يكون حاصلاً حال الطلب، ومن حيث أنه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلاً في تلك الحال (وهو تناقض) قال: فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض، لاجتماع نفيه وإثباته معاً، بخلاف إثبات الشيء بنفسه، إذ لا تناقض فيه أصلاً، فظهر أن إثبات كل النظر بالنظر يشتمل **على تناقض من وجه**، كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر، فلا مخلص إلا في دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب أنه) أي إمام الحرمين (إنما يمنع كون إثبات كون النظر بالنظر إثباتاً للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً) حتى يتجه عليه ذلك الإنكار (وتحقيقه) أي تحقيق ما ذكرناه من أن إثبات النظر بالنظر ليس إثباتا للشيء بنفسه **وإن أوهمته العبارة** (أنا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فإنه يفيده (أو المهملة) القائلة: النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) أي **بقضية شخصية** حكم فيها

بقوله لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً، وإن ما نقله عن الإمام إعادة لذلك فالصواب أن يقال: في شرح قوله تناقض كنفي الشيء بنفسه، ثم يحرر كلام إمام الحرمين بانه لا تناقض في إثبات الشيء بنفسه، لأنه إنما يقتضي ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه، فإنه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معاً، وإنه تناقض ثم يورد عليه إنكار الإمام بأنه وإن لم يكن في إثبات الشى بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه، إلا أنه يستلزم تناقضاً آخر وهو أن يكون الشيء معلوماً، وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة.

قوله: (**وتلخيصه أنه إلخ**) الحيثيات للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيثيتين.

قوله: (**على تناقض من وجه**) وهو أن يكون معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة.

قوله: (**من وجه آخر**) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومنتفياً.

قوله: (**وإن أوهمته العبارة**) أعني قولنا إثبات النظر بالنظر.

قوله: (**أي بقضية شخصية**) اي وهي أن هذا النظر مفيد للعلم، فإن قيل: إثبات الكلية والمهملة إذا كانت بنظر مخصوص كان الإثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لأنه مفيد للعلم، قلت: إثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته، واستلزامه لها وهو معنى الإفادة، فيكون إثباتها موقوفاً على قولنا هذا النظر مفيد للعلم.

قوله: (**وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب إلخ**) الحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا ينافيان التناقض.

على جزئي معين من أفراد النظر، **فنقول: النتيجة في كل نظر قياسي** معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً، وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً، فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً، وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم، **أما الصغرى فإذ** لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها، وقد يقال بعبارة أخرى: هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع، وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه، **أما الصغرى** فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب، وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع، وأما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع، **وبالجملة فهاهنا قضيتان بديهيتان** إذا نظرنا فيهما أفاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح

قوله: (أما الصغرى إلخ) استدلال على حقيتها بأنها بديهية لأن تصور طرفيها كاف في الحكم، وكل بديهي فهو حق، وكذا قوله وأما الكبرى إلخ، وزاد قوله لا شبهة فيها إشارة إلى أنها بديهية لا خفاء فيها أصلاً باعتبار الحكم، ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى، فإن فيها خفاء باعتبار الطرفين، وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغرى والكبرى ينافي دعوى بداهتهما المستفادة من قوله، وبالجملة فهاهنا قضيتان إلخ، والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي، والبديهي قد يكون نظرياً من حيث لميته كلام منشؤه عدم التدبر فتدبر.

قوله: (وبالجملة إلخ) مجمل الجواب أن هاهنا قضيتان بديهيتان بأي عبارة عبرنا بهما، إذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهملة، فلا يكون إثبات الشيء بنفسه.

قوله: (فنقول النتيجة في كل نظر قياسي إلخ) فإن قلت: معنى قولنا النظر يفيد العلم أنه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة، كيف يسلم لزوم النتيجة؟ قلت: المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة، والفرق ظاهر، وبالجملة عنوان العلمية يلاحظ هاهنا في اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا إشكال فتأمل.

قوله: (وبالجملة فهاهنا قضيتان بديهيتان) قيل: دعوى بداهتهما ينافي الصغرى والكبرى، **اللهم إلا أن يقال**: ما ذكر تنبيه، **فإن قلت**: قوله في التحرير الأول، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها يدل على نظرية الصغرى **قلت**: بل أراد به الكبرى بديهية لا تحتاج إلى التنبيه كما دل عليه قوله: لا شبهة فيها، **ويمكن أن يقال**: أيضاً البديهي قد يكون نظرياً نظراً إلى لميته، كما صرح به في شرح المقاصد.

يفيد العلم، **ثم إن حكمنا** بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين، يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين، من حيث خصوصهما فقط، من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا ، **فلا يلزم حينئذ إلا توقف** العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهملة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة، فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فإن) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشيء بكونه نظراً ما) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة، **فجاز أن يكون تصوره** من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما، فتكون المشخصة ضروريةً **ولا يكون تصوره** من حيث إنه فرد من أفراد النظر كذلك، فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة، ولا استحالة فيه فإن قلت: **لا شك** أن الكلية مشتملة على أحكام

قوله: (ثم إن حكمنا إلخ) أي بعدما تحققت أن هاهنا إثباتاً للكلية أو المهملة بشخصية، وعلمت أنه ليس إثبات الشيء بنفسه، فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بديهي حتى لا يختلج في وهمك أن الحكم بإفادة هذا النظر الجزئي نظري لفرض الكلية أو المهملة نظرية، فيحتاج إلى نظر آخر وهو أيضاً نظري، فيلزم الدور أو التسلسل، فقوله: ثم إن حكمنا إلخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه إثبات الشيء بنفسه.

قوله: (فلا يلزم حينئذ إلا توقف إلخ) لا التوقف على نظر آخر، فلا يلزم الدور أو التسلسل.

قوله: (فجاز أن يكون تصوره إلخ) مثلاً إذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الأول، كما مر يكون إنتاجه بيناً وإفادته للعلم بالنتيجة بديهية، فيكون تصوره كافياً في الحكم بأنه مفيد.

قوله: (لا شك إلخ) يعني أن ما ذكر وإن دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية، فلا يكون إثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر، وهو أنه إذا ثبت الكلية بنظر

قوله: (ثم إن حكمنا إلخ) قيل: لا حاجة إلى هذه المقدمة في أصل المطلوب، فإن المقدمتين لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب، وهو أن العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم، وأما أن حال إفادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا، فلا حاجة بنا إلى بيانه وإنما هو بيان للواقع، ثم للمعترض أن يعود ويقول: لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات، فتضطر إلى جواب الإمام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت، وأنت خبير بأن المقدمة المذكورة إنما احتيج إليها دفعاً لعود الاعتراض على إفادة تينك المقدمتين للمطلوب.

الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين، فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت: حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث إنه فرد من أفراد موضوع الكلية، فالأول ضروري أثبت به هذا، الثاني النظري فلا محذور أصلا، واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب **استطراد، لأن لزوم إثبات** الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر، وأما إثبات المهملة بالنظر **فلازمه الظاهر، هو التسلسل** ولذلك قال: في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء إلى نظر مخصوص، يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً، كقولنا:

جزئي يكون ذلك النظر داخلاً في موضوع تلك الكلية، فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتاً لحكم نفسه، فيلزم المحذور وخلاصة الجواب أنه لا محذور لاختلاف الجهة، فإنه مثبت من حيث إنه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته، هكذا ينبغي أن يحاط بمراتب الكلام.

قوله: (استطراد إلخ) فيه بحث لأنه لما ادعى الخصم أنه على تقدير أن يكون قولنا: النظر الصحيح مفيد للعلم نظرياً، يلزم إثبات الشيء بنفسه نظراً إلى أنه إثبات إفادة النظر بإفادة النظر، ولم يتعرض عند إقامة الشبهة بكلية الحكم، فكيف يكون ذكر المهملة في الجواب استطرادياً؟ بل يكون ذكر كل من الكلية والمهملة في الجواب لازما قطعاً لمادة الشبهة.

قوله: (لأن لزوم إلخ) فيه بحث لأن منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت، وهو مشترك بين الكلية والمهملة، بل في المهملة أظهر، لأنه يحتاج في الكلية إلى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت أيضاً بخلاف المهملة، نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت، تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله: فإن قلت إلخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهملة، لكن ليس في عبارة المتن أثر من ذلك، وأما ما نقله من المحصل فلا ينفعه، لأن ذلك المذكور مبني على أن يكون المدعى جزئية كما اختاره الإمام، ولا شك أن اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون إثبات الشيء بنفسه، لأن الجزئية إذا أثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظرياً، إذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية، فيحتاج إلى نظر جزئي آخر يكون إفادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور.

قوله: (فلازمه الظاهر) أي معلوم الظهور، فالتعريف فيه من قبيل ووالدك العبد، وإيراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على أن اللازم المعلوم الظهور، مقصور على التسلسل لا يتجاوز إلى إثبات الشيء بنفسه، لا للإشارة إلى أن الدور لازم غير ظاهر، فإن لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم، ولما كان الدور مستلزماً للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور.

قوله: (فلازمه الظاهر هو التسلسل) إنما قال: فلازمه الظاهر لاحتمال العود وأن يكون ذلك النظر داخلاً فى المهملة وأن يكون عينها ولا تسلسل فى شيء من الصور.

النتيجة في القياس الضروري الاستلزام، والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق، فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية، وقد عرفت أن إثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين، لا يستلزم إثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الإمام الرازي فكن على بصيرة (**ثم عورض هذه الشبهة فقيل: قولكم لا** شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضرورياً **لم يختلف فيه أكثر العقلاء** وهذا لا يمنع) إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف إنكار أقلهم إياه فإنه جائز كما مر (وإن كان نظرياً لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به، **وإنه تناقض صريح**) لأن المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها، وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية، إذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية، وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم، فله أن يختار **أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الإفادة** فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض

قوله: (ثم عورض إلخ) معارضة القلب وتقريره أن دليلك وإن دل على أن لا شيء من النظر بمفيد، فعندنا ما ينفيها لأنها إما أن تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال إلخ.

قوله: (لم يختلف فيه أكثر العقلاء) أي مع الأقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة، والافتعال بمعنى المفاعلة أو لم يتخلف فيه أكثر العقلاء بإنكارها عن النهج القويم، على أن يكون من الخلف ضد القدام، أو لم يقولوا: إنه باطل على أن يكون من الخلف بمعنى الباطل، وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر العقلاء فيما بينهم.

قوله: (إن هذا النظر الخاص يفيد إلخ) وإفادته الظن بعدم الإفادة مظنونة أيضاً، أو معلومة قطعاً ولا تناقض لأن ذلك العلم ليس مستفاداً من النظر، بل علم ضروري يتبع الظن النظري، فإنه إذا حصل لنا الظن بعدم الإفادة من النظر المخصوص، علم قطعاً أن ذلك النظر يفيد الظن المذكور.

قوله: (لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الأظهر في العبارة أن يقول: لم يخالف فيه أكثر العقلاء، لأن مراده إنكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح، والمتبادر من عبارة المصنف أن بعضاً من ذلك الأكثر قائلون بهذا السلب، والبعض الآخر قائلون بالإيجاب كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الأئمة في كذا، وليس المراد ذلك قطعاً، وتصحيح كلامه المصير إلى الحذف، أي لم يختلف فيه معنا أكثر العقلاء.

قوله: (يفيد الظن بعدم الإفادة) قيل: له أن يختار أيضاً أنه يفيد عدم العلم، بإفادة النظر العلم لا العلم بعدم الإفادة ولا الظن به، ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى، نعم له أن يختار أن السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير إليه الشارح.

(والمنكرون طوائف) **سياق كلامه** مشعر بأن ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم، وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم، والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم **غير متصور**، وأن ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية **أعني السمنية** ألا ترى إلى قوله: فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد، وإلى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة إليهم، فإن كون النظر مفيداً للعلم، وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علماً **مؤداهما واحد**، ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً، ولا نظرياً **لكن لما كان الجواب** عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق، وتحقيق أفرادها عن الشبه الأخر. الطائفة (الأولى من أنكر إفادته للعلم مطلقاً) أي زعم أنه لا يفيده أصلاً لا في الإلهيات ولا في غيرها (وهم السمنية) **المنسوبة إلى سومنات**، وهم قوم من عبدة الأوثان **قائلون بالتناسخ**، وبأنه لا

قوله: (**سياق كلامه إلخ**) فيه بحث لأن المذكور في أول البحث النظر الصحيح مفيد للعلم، فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لإفادته مطلقاً لا للمنكرين بأسرهم، إلا أنه أفردها عن شبهة السمنية لعدم العلم بانتسابها إليهم، وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفي الإفادة مطلقاً.

قوله: (**غير متصور**) إذ لا يمكن أن تكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الإفادة مطلقاً، ولنفيها في الإلهيات فقط ولنفيها في معرفة اللّه تعالى فقط بلا معلم.

قوله: (**أعني السمنية**) هذا إنما يتم لو علم انحصار المنكرين لإفادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع، والتنوير المذكور غير مفيد، لأن الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة أخرى، لا يقتضى اتحاد قائلهما.

قوله: (**مؤداهما واحد إلخ**) لا يخفى عليك أن المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية، والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية، والمردد في الشبهة الأولى هو العلم بأن المفاد بالنظر الجزئي علم، واللازم في إحداهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جعله لازماً في الأخرى، فكيف يكون مؤداهما واحداً؟ وكون مدارهما على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لا يثبت ذلك..

قوله: (**لكن لما كان الجواب إلخ**) يعني الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتمال جوابهما على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وإن كانت كلها للسمنية.

قوله: (**قائلون بالتناسخ**) بالنقل إذ نظر العقل لا يفيد عندهم علماً.

قوله: (**المنسوبة إلى سومنات**) هي اسم صنم كان في بلاد الهند، فكان الجهال فتنوا به، وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه، أنه كان له ألف نفس يخدمونه وثلاثمائة يحلقون حجاجه، وثلاثمائة يغنون عنده، وقد انتدب له السلطان محمود بن

طريق إلى العلم سوى الحس (ولهم شبه) الشبهة (الأولى **العلم بأن الاعتقاد** الحاصل بعد النظر علم) وحق (**إن كان ضرورياً لم يظهر خطؤه**) لامتناع الخطأ في الضروريات (والتالي باطل) إذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده، وأنه لم يكن علماً وحقاً (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه، **والعكس وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس**، فإنها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وإن كان نظرياً احتاج إلى نظر آخر) لأن المستفاد من النظر الأول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا: العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية أخرى، وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (**ويتسلسل**) **إذ ننقل الكلام** إلى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر، ونقول العلم بكونه علماً وحقاً **نظري أيضاً**، فلا بد من نظر ثالث يفيده، **وهكذا إلى ما لا نهاية له**، فإن قلت: اللازم من

قوله: (**العلم بأن الاعتقاد إلخ**) تقريرها أن لا شيء من النظر الصحيح بمفيد للعلم، إذ لو أفاد نظر ما من الأنظار الصحيحة للعلم، فالعلم بأن المفاد علم، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً وهما محالان إلخ.

قوله: (**لم يظهر خطؤه**) أي لم يجز ظهور خطئه، والتالي باطل إذ قد يظهر بعد بعض الأنظار الصحيحة، وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح، فلا يكون العلم بأن مفاده علم ضرورياً وما قيل: أن اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه، فليس بشيء لأن اعتقاد المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضرورياً ولا نظرياً.

قوله: (**نظري أيضاً**) إذ لو كان ضرورياً لما جاز ظهور خطئه.

سبكتكين، ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع مائة في ثلاثين فارس سوى المطوعة، ووصل إلى بلد الصنم فملكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع.

قوله: (**قائلون بالتناسخ**) الظاهر أنهم ظانون بذلك لا جازمون به، إذ لا طريق إلى العلم عندهم سوى الحس ومن البين أنه ليس من الحسيات.

قوله: (**إن كان ضرورياً لم يظهر خطؤه**) فيه بحث لأن اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه، والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حمل الضرورة هاهنا على الضرورة العامة.

قوله: (**وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس**) أجيب بان كون أحكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقاً، بل فيما جزم به الحس بالبديهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض، وأنت خبير بتأتي مثل هذا التقييد المذكور في العقليات أيضاً فتأمل.

قوله: (**ويتسلسل إذ ننقل الكلام إلخ**) يمكن أن يقال: معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيقته بمعنى أنا لو توجهنا إليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح إلى مثله في

هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة، ولا بالنظر العلم الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق، ولا يلزم من هذا أن لايكون ذلك الاعتقاد في نفسه علماً وحقا، قلت: قد عرفت أنا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً وأن كونه كذلك معلوم لنا، فيكفي للخصم نفي المعلومية (قلنا) نختار أنه ضروري وإن كان حصوله عقيب النظر، إذ قد عرفت أن بعض الضروريات: إنما تحصل عقيبه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر، أو ألماً أو غماً أو فرحاً، قولك: قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره، وإنه لم يكن علماً وحقاً قلنا: النظر (الذي يظهر خطؤه) أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه. (لا يكون نظراً صحيحاً، والنزاع إنما وقع فيه) أي النظر الصحيح، وكون الاعتقاد الحاصل بعده علماً وحقاً، لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً، ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً، ولا تسلسل **لجواز** الانتهاء إلى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة أو المهملة، ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهياً كما مر، ومن اختار أنه نظري، وقال: لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً، كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً، العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً فلا حاجة إلى نظر آخر، فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة (الثانية **المقدمتان** لا تجتمعان في الذهن معاً لأنا متى توجهنا إلى حكم

قوله: (وهكذا إلى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بأن المفاد علم على أنظار غير متناهية، فيمتنع حصوله فما قيل: إن هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه، لتحصيل أن العلم المفاد علم ليس بشيء.

قوله: (لجواز إلخ) بأن يقال: الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقادلازم للعلوم القطعية لزوم قطعياً، وكل اعتقاد هذا شانه، فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيتان، ينتج أن الاعتقاد الحاصل بعده علم، ويكون إفادة هذا النظر للنتيجة، وكذا العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهياً نظراً إلى ذاته، وإن كان نظرياً من حيث إنه نظر هذا، ولا يخفى عليك أن حاصل الشبهة الأولى، إنه لو أفاد نظر من الأنظار الصحيحة للعلم، فالعلم بأن المفاد علم لا يكون ضرورياً لجواز ظهور خطئه، فيكون نظرياً فيحتاج إلى نظر جزئي آخر بلا شبهة، وليس العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضرورياً، وإلا لما ظهر خطؤه فيحتاج إلى نظر جزئي آخر بلا شبهة، وليس العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه ضرورياً، وإلا لما ظهر خطؤه فيحتاج إلى نظر آخر يكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظرياً، ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية أو المهملة بل للجزئية، وهي أن هذا الاعتقاد علم، وانه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظرياً القول بأن العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الأنظار علم بديهي فتدبر، فإنه من المزالق زل فيها قدم من هو طود التدقيق والتحقيق.

قوله: (المقدمتان إلخ) تقريرها لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمع المقدمتان اللتان وقع

معلومية عدم المعارض، فحينئذ يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل.

مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه إلى) حكم (آخر بالوجدان)، وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم، إذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً، وهذه منقوضة بإفادة النظر للظن إذا كانت متفقاً عليها بخلاف الشبهة الأولى والسابقة، **فإن الظن الضروري قد يظهر خطؤه، ويجوز اختلاف العقلاء فيه**، وتفاوته بالنسبة إلى ظن آخر (**قلنا: لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان**) في الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فإنهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) أي اللزوم في المتصلات (والعناد) في المنفصلات **ومنهم من فرق بأن** طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر **ونحن نعلم** بالضرورة أن الحكم في إحداهما لا يجامع الحكم في الأخرى دفعة، ثم أجاب

فيهما النظر في الذهن، والتالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن الموصل مجموع المقدمتين دون إحداهما، وأما بطلان التالي فلأن توجه النفس قصداً إلى حكمين في زمان واحد محال، وحاصل الجواب منع بطلان التالي مستنداً بأنه لم لا يجوز أن يجتمعا في الذهن؟ كاجتماع طرفي الشرطية، ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح، أشار إلى أن منعها باعتبار أن دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة، وذلك لأن التوجه غير العلم، ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين، وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح الطوالع للأصفهاني في مواضع كثيرة، وما قيل: إن قوله قلنا: لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة، حيث استدل على خلاف مدعى الخصم، وقوله: والتوجه غير العلم إشارة إلى نقض مقدمة دليل الخصم، وهي قوله: لأنا إذا توجهنا إلى آخره فبعيد لفظاً، لأن قوله: لا نسلم صريح في المنع ومعنى لأن الدليل أعني قوله، وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين، بل جواز الاجتماع.

قوله: (ومنهم من فرق بأن إلخ) يعني أن السند المذكور لا يصلح للسندية لأن طرفي

قوله: (فإن الظن الضروري قد يظهر خطؤه) إنما يتم القريب بهذا القول إذا كان مدعاهم ظنية، هذا القول أعني كل نظر صحيح يفيد الظن، وأما إذا كان المدعى قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر.

قوله: (ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على أن الاختلاف هاهنا ممنوع.

قوله: (قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع إلخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم، وقوله: والتوجه إلخ إشارة إلى نقض مقدمة دليل الخصم، وهي قوله: لأنا متى توجهنا إلخ.

قوله: (ومنهم من فرق بأن إلخ) رد عليه بأن في طرفي الشرطية فرض الحكمين والتصديقين، وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما، فيجتمعان في العلم وإن لم يجتمعا في

عن الشبهة بأنه لا يجب في الإنتاج اجتماع المقدمتين معاً، **بل يكفيه حصول** إحداهما عقيب الأخرى بلا فصل، إذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) إلى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) أي التوجه إليها هو (النظر) فيها **وملاحظتها قصداً** (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين، والحاصل، إن التفات النفس إلى المقدمتين معاً دفعة بالقصد ممتنع، وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحداهما قصداً، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل، فيحضران معاً وإن لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعة كطرفي الشرطية، فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج، **وتوضيح** هذا

الشرطية قضيتان بالقوة إذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال، والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتي النظر فإنهما قضيتان بالفعل، وإلا انتفى الاندراج.

قوله: (ونحن نعلم إلخ) إثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل وبدل التوجه بالحكم، لئلا يرد المنع المذكور بقوله: والتوجه غير العلم.

قوله: (ثم أجاب) أي الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمع المقدمتان.

قوله: (بل يكفيه حصول إلخ) وإن لم تبق الأخرى في الذهن، وذلك لأن المبادي البعيدة لا يجب اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية، فكذلك المبادي القريبة لاشتراكها في توقف حصول المطلوب على العلم بها، ووقوع النظر فيها.

قوله: (وملاحظتها قصداً) إشارة إلى أن المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي، فلا يرد أنه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف النظر.

قوله: (وتوضيح إلخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس.

التوجه لإنشاء الحكم، والمحتاج إليه للإنتاج وصحته هو الأول لا الثاني، وعلى هذا قوله والتوجه إلخ يكون من تتمة الجواب الأول، ولا يكون جواباً ثانياً كما لا يخفى.

قوله: (ثم أجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور، وهذا ليس شروعاً في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم إلخ، حتى يرد أن فيه تهافتاً وشرحاً لا يطابق صريح المشروح، لأن حاصل المشروح أن ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل، وإن لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين.

قوله: (وملاحظتها قصداً) أشار به إلى أن المراد بالنظر هاهنا معناه اللغوي، فيندفع اعتراض الأبهري بأن قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر.

الجواب أنك إذا حدقت نظرك إلى زيد وحده، ثم حدقته كذلك إلى عمرو القائم عنده، في حال تحديقك إلى عمرو كان عمرو مرئياً قصداً، وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً، والأولى تبعاً فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) **وعلم أن ذلك المفاد علم** (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (إذ معه) أي مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لأن الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين، وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح، **فإذا لم يعلم** عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن

قوله: (وعلم أن ذلك إلخ) إشارةً إلى أن الشبهة المذكورة تفيد نفي العلم بالإفادة، لا نفي نفس الإفادة كما سيظهر لك.

قوله: (فمع العلم) أي يفيده مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط.

قوله: (أي مع المعارض وظهوره) يعني أن الضمير راجع إلى المعارض، والكلام على حذف المضاف أعني الظهور بقرينة أن حصول التوقف للناظر، إنما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده في نفس الأمر.

قوله: (فإذا لم يعلم إلخ) أي إذا كان ظهور المعارض موجباً للتوقف، فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن المفاد علم، وإن كان علماً في نفسه، وذلك لأن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي الجزم بالحكم المفاد بالنظر، إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل، فيجوز أن يحصل له الجزم بالحكم بالنظر، ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده إلى الدليل، مع تجويزه للمعارض لقدم العلم بعدمه إما بالفعل بأن يكون متردداً أوبالقوة بأن يكون خالي الذهن، فلا يحصل العلم بأنه علم لعدم الجزم بثباته، وبهذا ظهر أن الشبهة

قوله: (وعلم أن ذلك المفاد علم) قيل: أشار به إلى أن تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر إلى نفس الإفادة، لأن عدم المعارض في نفس الأمر من غير ملاحظة وجوده وعدمه، كافٍ في نفس الإفادة، وإليه أشار قول المصنف في الجواب: كما يفيد العلم بحقية النتيجة، وقد نبه الشارح فيما سبق على أن المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها، فبعض الشبه ناظر إلى نفي الأول وبعضها إلى نفي الثاني، وأنت خبير بأن عبارة المصنف، وإن أمكن تطبيقها على هذا التقرير، بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد العلم من حيث إنه علم، فإن هذه الحيثية تشير إلى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة، أي مع المعارض وظهوره للناظر، وقوله: فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء الشبهة بالنظر إلى نفس الإفادة أيضاً، لأن تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المفاد ينفي إفادة العلم أيضاً، إذ الناظر إذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة

ما أفاده النظر علم، وحق، بل جوز كون نقيضه حقاً (وعدمه ليس ضرورياً وإلا **لم يقع) المعارض** أي لم ينكشف وجوده بعد النظر، وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر) يفيده (وهو) أي ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض)، فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق، إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه، وليس ضرورياً بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث **(ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على** أنظار غير متناهية (قلنا: النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعد المعارض) يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعدم النظر علم متوقف على وجود النظر **حاصل بعده بطريق الضرورة** دون الكسب، وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر، كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر، وانكشاف

المذكورة لا تثبت نفي الإفادة، وأن المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة، فلا يرد أن عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما، وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أعني قوله لم يعلم أن ما أفاده النظر علم.

قوله: (وإلا لم يقع المعارض) أي النظر من الأنظار.

قوله: (فيتوقف حصول العلم) أي حصول العلم بأن المفاد علم لا العلم بنفس المفاد.

قوله: (يعني كما أن إلخ) خلاصة الكلام إن النظر الصحيح يفيد علوماً ثلاثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعني العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه طابق الواقع أولا، وثانيهما العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورة أن لازم الحق حق قطعاً، وثالثها العلم بعدم المعارض إذ لا تعارض في القطعيات، وهذان علمان ضروريان وإن حصلا بعد النظر، لأن حصولهما ليس بالكسب، بل بمجرد تصور الطرفين.

قطعاً فالحق أن إجراء الشبهة بالنظر إلى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر إليها، ويلائمه الجواب كما أشرنا إليه.

قوله: (ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر إلخ) المتبادر من قوله من النظر أن مراده من العلم هو العلم بالنتيجة، ولا شك أن سياق كلامه يقتضي أن يقول: فيتوقف العلم بعلمية المفاد، ولو قال: بعد النظر، لكان أظهر في حمل العلم على العلم، بأن المفاد علم هذا، ثم إنه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به الشارح عن الشبهة الأولى بطريق اختيار النظرية، حيث قال: ويمكن أن يجاب عنه فتأمل.

قوله: (يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من إفادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازماً بيناً للنظر بالمعنى الأخص، كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال؟ فضلاً عن خطور عدمه، بل أعم من ذلك كما سيشير إليه الشارح،

المعارض بعده ممنوع، **بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول يتوقف عليه**، ولم يرد بإفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة، والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم، فإنه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة، أو بأن المعارض معدوم، بل أراد أنه إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر، ولوحظ معنى الحقية جزم بأنها حقة جزماً بديهياً لا يتوقف إلا على تصور طرفيه، وكذا إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر، ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعاً **ألا ترى إلى قوله (فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري)** أي يعلم بالضرورة أن

قوله: (حاصل بعده بطريق الضرورة) يعني أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كما صوره في آخر الكلام.

قوله: (أولى بأن يكون ضرورياً إلخ) لا لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى بأن يكون ضرورياً على ما وهم، حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إلى آخره، بل لأنه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض، ويكون هذا كسبياً لم يكن العلم بحقية النتيجة علماً حاصلاً بعد النظر بطريق الضرورة، بل منفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذي فرض كسبياً.

قوله: (ألا ترى إلى قوله إلخ) فإن الضروري ها هنا ليس بمعنى اليقيني، إذ لا تعلق له بما نحن بصدده.

ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض. في قضايا العقل هذا، والأظهر في الجواب مع أن إفادة العلم بعدم المعارض قوله، إذ مع المعارض يحصل التوقف، قلنا: لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض، والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد في أنه ضروري أو نظري فتأمل.

قوله: (بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهي أن التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بأن لنا لذة من هذا التصديق النظري، فما معنى قوله: بل هذا أولى إلخ.

قوله: (ألا ترى إلى قوله فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري) إذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعي، قيل: عليه هذا ضرورية عدم المعارض في نفس الأمر لا ضرورية العلم به، كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة؟ بأنه لو وجد المعارض فإن جزم بمقتضاهما إلخ، والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي، وأنت خبير بأن ضرورية العلوم ليس إلا باعتبار علمه، ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات المذكورة، فإنما يلزمه نظريته إذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب، وإلا لكان فطري القياس فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح إلى مثله في أوائل بحث القدح في البديهيات.

معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر. الشبهة (**الرابعة إما أن يستلزم العلم**) بالمنظور فيه (أولا **والأول ينافي** كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) أي للنظر لأن عدم اللازم مناف لوجود الملزوم، فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا: **يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه** عادة) كما هو مذهبنا أو إعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة، فإذا تم النظر حصل العلم كما أنه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى أنه) يعني النظر (علة موجبة له) أي للعلم بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاً (وذلك) الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافي كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرط له) أي للنظر. الشبهة (الخامسة **المطلوب إما معلوم** فلا يطلب)

قوله: (النظر إما أن يستلزم إلخ) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم، فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولا، والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب.

قوله: (والأول ينافي إلخ) يعني أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين، أو عن الترتيب الذي هو ملزوم لهما أمر زماني يحصل في تمام الزمان الذي ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه، وانتهاؤه حصول المطلوب، فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان، مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان، فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال، وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر، وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشيء منشؤه قلة التدبر، قيل: إن هذه الشبهة تجري في الإحساس مع أنه يفيد العلم عندكم، والجواب أنهم لا يدعون أن الإحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يتخلف عنه أصلاً، فإن الحس يغلط كثيراً بل إنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض.

قوله: (يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه إلخ) خلاصته إنكم إن أردتم بالاستلزام الاستعقاب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف، فنختار الشق الأول ولا نسلم المنافاة المذكورة لاختلاف زماني العلم وعدمه، وإن أردتم امتناع الانفكاك في الوجود، فنختار الشق الثاني ولا نسلم حصول المطلوب، وهو عدم إفادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف.

قوله: (المطلوب إما معلوم إلخ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب، وعلم أنه علم

قوله: (الرابعة النظر إما أن يستلزم العلم) فيه بحث أما أولاً، فلأن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر، وابتدائه لا عند تمامه، نعم الواقع أنه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً، بل بعده لكن لا لأنه شرط عدمه عند تمامه، وأما ثانياً فلجريانه في الإحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى.

بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (أولا، **فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب**) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) **هو** (**معلوم** تصوراً) فإنا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقاً) بثبوت النسبة أو انتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف أنه المطلوب، وإنما خص الجواب بالمطلوب التصديقي، **لأن المتنازع فيه هو النظر** الواقع في التصديقات كما أشرنا إليه، ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية الشبهة (السادسة أن دلالة الدليل) **أي إفادة النظر فيه** العلم بالمدلول (إن توقفت على العلم بدلالته عليه) أي على ذلك المدلول

فهو إما معلوم من الجهة التي يطلب بالنظر، أو غير معلوم من تلك الجهة، والأول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلاً عن أن يفيده، لامتناع تحصيل الحاصل، والثاني يستلزم أن لا يعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب، وبهذا ظهر أنه لا يمكن أن يقال: في إبطال الشق الثاني، فلا يطلب لامتناع التوجه إليه كما سبق في التصور.

قوله: (**هو معلوم إلخ**) جواب باختيار الشق الثاني ومنع قوله، فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لأنه معلوم من حيث التصور الذي به يمتاز عما عداه، وإذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب، ولم يقل في الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب يقيناً لعدم اطراده في جميع الصور.

قوله: (**أي إفادة النظر فيه إلخ**) لاخفاء في أن الدلالة صفة الدليل، وإفادة النظر صفة النظر، فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر، والشارح في أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح، فالمراد كون الدليل موصلاً إليه كما صرح به، فيما بعد وإنما ارتكب التسامح بإقامة السبب مقام المسبب قطعاً، للإطناب في تقرير الشبهة فإنه لو حمل الدلالة على الإيصال يكون تقرير الشبهة هكذا، لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان الدليل دالاً عليه أي موصلاً إليه، لأن إفادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلاً إليه، بخلاف ما إذا قيل لو أفاد النظر في الدليل العلم فإفادته إما أن تكون إلى آخره، ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول، وهو العلم التصديقي فالحاصل أن إفادة النظر العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول، إن توقف على العلم بدلالته لزم الدور لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث إنه مدلول يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول، لأن العلم بالإضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان، فاندفع ما قيل: إن ما يتوقف عليه العلم بالإضافة العلم التصوري المدلول وما

قوله: (**فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب**) وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه إليه على ما سبق في الصور.

قوله: (**قلنا هو معلوم تصوراً**) أو نقول معلوم ظناً غير معلوم يقيناً، وأيضاً ينتقض بإفادة الظن.

قوله: (**لأن المتنازع فيه إلخ**) أو لأن الجواب من التصورات قد سبق في دفع شبه الإمام على جريان الاكتساب فيها.

(**لزم الدور**) لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافين، **فيتوقف كل واحد** من العلم بالمدلول، وإفادة النظر إياه على الآخر (**وإلا**) أي وإن لم تتوقف إفادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلاً) **وكون النظر** فيه مفيداً للعلم بالمدلول، (**وإن لم يعتبر**) **ولم يعلم** (**وجه دلالته**) عليه (وأنه باطل) لأن الدليل إذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا: لا تتوقف)

يفيده النظر العلم التصديقي به، فلا دور وقيل: الظاهر أن مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشيء فرع تحققه، لأن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه، فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة، فيدور وليس بشيء لأن معنى كون العلم ظلاً لمعلومه أنه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه، حتى لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً، وليس معناه أنه فرع لوقوعه وإلا لزم انتفاء العلم الفعلي ولم يكن الواجب عالماً بالأشياء قبل وقوعها.

قوله: (فيتوقف كل واحد إلخ) توقف إفادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق، وأما توقف العلم بالمدلول على إفادة النظر، فلا إلا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع، وفيه أن المعلوم استلزام النظري إياه لا توقفه عليه، فالأولى أن يقال: فيتقدم العلم بالمدلول على إفادة النظر المتقدم عليه، فيلزم الدور أي تقدم الشيء على نفسه الذي هو لازمه.

قوله: (وكون النظر فيه إلخ) عطف تفسيري بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة.

قوله: (وإن لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة، والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب، وإما أن وجه الدلالة إنما يعتبر للعلم بالدلالة فإذا لم تتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدلالة وجه، فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب.

قوله: (لزم الدور) قيل: هذا الوجه أيضاً منقوض بإفادة الظن هذا، ثم الظاهر أن مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشيء فرع تحققه لأن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل، في دفع احتجاج القائلين بأن ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري، فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور، وأما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لأن التصديق بالمدلول موقوف على الإفادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول، لأن العلم بالإضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور، وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً، لأن الإضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه، وفيه أن اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر.

إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه، بل **تتوقف على العلم** بوجه دلالته عليه (**ووجه الدلالة**) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصلا بالفعل إلى العلم بالمدلول (فإنه) أي وجه الدلالة (الأمر الذي بحسبه) ولأجله (ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً) بالفعل على المدلول (أمراضاً) في مقيس إلى المدلول **يعرض له بعد النظر فيه وإفادته**) أي إفادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الإمكان الثابت له في نفسه، قبل أن يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به إفادة النظر في العالم للعلم بالصانع، وأما دلالته عليه بالفعل فمتوقف على النظر، وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول. **الشبهة** (**السابعة** العلم بعده) أي بعد النظر (إما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به) أي بذلك العلم (لكونه غير

قوله: (**بل تتوقف على العلم إلخ**) ووجه الدلالة غير الدلالة، فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به، أو يقال: فالعلم بوجه الدلالة إنما هو لتوقف الدلالة والإفادة عليه، لا للعلم بالإفادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك.

قوله: (**ووجه الدلالة إلخ**) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الأول، وكلام مبتدأ على التقرير الثاني لتمام الجواب بدونه كما علمت.

قوله: (**وإفادته إلخ**) أي بعد إفادته قد عرفت أن الدلالة غير الإفادة، وأن الأول مسبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص بيص.

قوله: (**بعد النظر فيه وإفادته**) فإن قلت: كونه هو عين إفادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها؟ قلت: هو من قبيل قولهم: كون زيد عالماً يتوقف على علمه فليتدبر.

قوله: (**الشبهة السابعة إلخ**) فيه بحث وهو أن سياق الكلام يشعر بأن أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف، وعدم قبحه فيقال لهم: هذه المعارف المكلف بها على تقديرلا يكون إفادة النظر إياها مجزوماً بها إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر، أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف، أما على التقديرين الأولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع أن التقدير الثاني مناف للغرض، وأما على الثالث فلأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر، فإن قالوا: لا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا: هو عين مذهبنا إذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الإيجاب العقلي بل العادي، اللّهم إلا أن يقال: هم لا يقال: بالتكليف والمراد من الإجماع إجماع الخصوم والشبهة إلزامية.

مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري، فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وإنه) أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (**خلاف الإجماع**) لكونه واقعاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أو لا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون إفادته إياه مجزوماً بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) إنما هو (بالنظر) المقدور **لا بالعلم النظري** الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي، وسيرد عليك هذا المعنى أيضاً في وجوب النظر ورد عليه بأن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة، فيكون مكلفاً بها وجعل إيجابها راجعاً إلى إيجاب

قوله: (خلاف الإجماع) إن أريد به المعنى الاصطلاحي، فالدليل إلزامي إذ لا إجماع عند غير أهل الملة، وإن أريد به المعنى اللغوي، أي الاتفاق على وقوع التكليف، فإن السمنية أيضاً متعبدون بدين وكتاب، ويدعون أنه سماوي تحقيقي، وما قيل: إنه يرد عليهم أن المعارف المكلف بها عندكم، على تقدير أن لا تكون إفادة النظر إياها مجزوماً بها، إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر، أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف، أما على التقديرين الأولين فلما ذكرتموه في دليلكم، وأما على التقدير الثالث فلأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر، فمدفوع باختيار أنها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم إفادته العلم، فلا يصح الترديد بأنه لازم الحصول أو غير لازم الحصول، وإنما تستفاد تلك المعارف من النقل على أنا نختار الشق الثالث، ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضي امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة.

قوله: (لا بالعلم النظري إلخ) أورد تتمة كلام المجيب ليتضح به أن الباء في قوله بالنظر صلة التكليف، وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الإمام: بأن يقال: المعنى أن التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدوراً لنا، باعتبار التحصيل لأنه لا يمكن حمل الباء في قوله: لا بالعلم على السببية على أنه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه، يحتاج إلى تعسف وتكلف تقدير، كما لا يخفي وفي توصيف العلم بقوله: الواجب الحصول إشارة إلى أن عدم التكليف به لعدم كونه مقدوراً، كما أن توصيف النظر بالمقدور للإشارة إلى أن التكليف به لكونه مقدوراً، لا لأن التكليف إنما هو بالأفعال والعلم ليس منها، فإنه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى.

قوله: (وسيرد إلخ) حيث يقول: وتلخيصه أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب، أي مستلزماً بحيث يمتنع تخلفه عنه، فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها إلى آخره.

قوله: (لا بالعلم النظري) لأن التكليف إنما هو بالأفعال دون الكيفيات والإضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من إحدى الثلاثة الأخيرة اتفاقاً.

النظر فيها **عدول عن الظاهر**، **فالأولى في** الجواب ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري، إلا في المقدورية وما **يتبعها**، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري، **إذ الموجب** للحكم فيه تصور طرفيه، **فإذا أوجب تصورهما** حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما

قوله: (عدول عن الظاهر) أي الظاهر المجمع عليه فكانه خرق للإجماع.

قوله: (فالأولى إلخ) إنما قال: ذلك لأن العدول عن الظاهر يجوز إذا كان له باعث، وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به، وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر، لا حاجة فيه إلى العدول يقتضي أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول.

قوله: (وما يتبعها إلخ) وهو التكليف.

قوله: (إذ الموجب إلخ) خص البيان بالأولى مع أن غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة، لأنها لمدخلية الإحساس فيها، ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ما هي، ومتى حصلت وكيف حصلت لأن اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول، إنما هو به دون ما سواه لمدخلية الإحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر، فلا يرد ما ذكره إنما يتم في الأوليات مع أنه لا تكليف في مطلق الضروريات.

قوله: (فإذا أوجب تصورهما إلخ) خلاصته أن العلم الأولي بعد تصور الطرفين، والنسبة لازم الحصول لايتمكن العبد من تركه، فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري، فإنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين، والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور، وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول، فتدبر فإنه قد زل في الأقدام.

قوله: (عدول عن الظاهر) قيل: الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية، والمعنى التكليف بالعلم وإن كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته، ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور، فإن مقدورية المكلف به أعم من مقدوريته في نفسه، ومقدورية طريق تحصيله، وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر، والعلم حينئذ مقدور بلا ريبة، ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف، فلا نسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في الملكلف به يقتضيه، والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس أول قارورة كسرت في الإسلام، والجواب الأخير ظاهر فإن مبنى الرد أنه لا ضرورة في ذلك العدول، لتتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الأول، نعم لو ثبت تصريحهم بأن التكليف إنما هو بالأفعال لكان لذلك العدول وجه، والحق على ما قيل: إن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب.

قوله: (فالأولى في الجواب إلخ) فيه بحث أما أولاً: فلأنه لا يكاد يتم إلا في الأوليات مع أنه لا تكليف في مطلق الضروريات، لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق، وأما ثانياً فلأن الموجب للحكم في الأوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم، فإذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه، أمكن اعتقاد النقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط

بخلاف النظري، لأن موجبه النظر، فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر، فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر، فلا يقبح التكليف به (وأيضاً) إن سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور (**فهذا**) **الذي ذكرتموه** من قبح التكليف بغير المقدور (إنما **يلزم المعتزلة** النافين للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الأفعال وتقبيحها، ولا يلزمنا فإن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا. الشبهة (**الثامنة لو أفاد**) **النظر** (**العلم فإما**) أن يكون ذلك (معه أو بعده والأول باطل إذ لا يجتمعان) لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه، ومشروط بعدمه (وكذا الثاني) باطل أيضاً (لجواز طرو ضد العلم بعده) أي بعد النظر بلا مهلة (كنوم أو موت) أو غفلة، فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا: يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا إليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم

قوله: (فهذا الذي ذكرتموه إلخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا، فلا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب.

قوله: (لو أفاد النظر العلم إلخ) ولا تجري في إفادته الظن لأنا نختار الشق الثاني، ونقول: إنه يفيد الظن مع إمكان التخلف عنه.

قوله: (لو أفاد النظر إلخ) تقريره أنه لو أفاد النظر في الدليل العلم، لكان النظر واقعاً في الدليل، وكلما كان واقعاً فيه، فالدليل المنظور فيه موجبه، إما نفس المدلول أو العلم به إذا لا يجوز، أن لا يوجب شيئاً وإلا لم يكن الدليل دليلاً ولا أمراً ثالثاً، إذ لا تعلق له بالدليل، لكن التالي أعني كون موجبه أحد الأمرين باطل لما بينه، المقدم مثله ثم الترديد بين موجب الدليل مبني على أن الدليل المنظور فيه إما مغاير للنظر في الدليل، فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عينه بناء على أن الموجب مجموع النظر، والدليل والفرق بمجرد التعبير فيكون

الحكم الضروري موجب له، يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الأوليات مطلقاً، وأما ثالثاً فلأن الباء في قول المصنف بالنظر إذ لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن إرجاع كلام المصنف إلى هذا الجواب فليتأمل.

قوله: (إنما يلزم المعتزلة إلخ) لا يذهب عليك أن التكليف بغير المقدور، وإن كان جائزاً عند الأشاعرة، فالصحيح عندهم أنه غير واقع، فيمكن تقرير الشبهة بالنظر إلى وقوع التكليف بالنظري، وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن إنما أورده نظراً إلى التقرير السابق، حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف، وقد يقال: تجويز التكليف بمثله ممنوع أيضاً، إنما المجوز هو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل في ا لإلهيات وهو غيرهما.

قوله: (الثامنة لو أفاد إلخ) منقوض بإفادة الظن المتفق عليها.

مفيد له، الشبهة (**التاسعة**) **لو أفاد** النظر العلم لكان ذلك النظر واقعاً في الدليل، وهو باطل لأنا (إذا) نظرنا و(استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلاً (فموجبه) أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (إما ثبوت الصانع) في نفس الأمر (أو العلم وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع) **لأن انتفاء** الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان، فإنه تعالى يستحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد (وأما الثاني فلأنه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه، وإفادته للعلم دليلاً) إذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم، **فإذا انتفي اللازم** انتفي الملزوم وهو أيضاً باطل، لأن الأدلة أدلة في أنفسها سواء نظر فيها، واستفيد العلم منها أم لا (**قلنا: إنه**) أي الدليل الذي نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع أي يستلزمه) **من غير أن يكون محصلاً له** في الواقع (ولا يلزم من نفي الملزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم)

موجبهما واحداً، وبما حررنا لك اندفع ما توهم من قبح الترديد في الموجب بعد اعتباره في المقدم إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لأنه إنما يقبح ذلك الترديد في موجب النظر لا في موجب الدليل المنظور فيه، ولأجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعاً في الدليل، وما يتوهم من أنه إذا كان موجب النظر العلم بالمدلول، كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضاً، فإنه يلزم توارد الموجبين على شيء واحد.

(**قوله: لأن انتفاء إلخ**) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد، لأن انتفاء الموجب الغير المفيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد، كالملزوم بالنسبة إلى اللازم الأعم.

قوله: (فإذا انتفى اللازم إلخ) على تقدير عدم النظر انتفي الملزوم وهو كون الدليل دليلاً.

قوله: (قلنا إنه إلخ) أجاب باختيار الشقين ومبناه أن الدليل المنظور فيه، أن لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه، فالمختار الشق الأول وإن لوحظ مع النظر فالمختار الشق الثاني.

قوله: (من غير أن يكون محصلاً إلخ) فيه إشارةٌ إلى أن الجواب بالترديد بأنكم إن أردتم بالموجب المحصل، فنختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى، وإن أردتم المستلزم فنختار الشق الأول، فإن الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه، ولا يلزم من نفيه نفي اللازم لعدم مدخليته في حصوله في نفس الأمر.

قوله: (التاسعة لو أفاد إلخ) يمكن أن يقال فيه أيضاً: لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع أن هذه الإفادة متفق عليها كما مر.

وجود الصانع (**وهذه الحيثية لا تفارق** الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالإمكان، وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه. الشبهة (العاشرة: الاعتقاد الجازم قد يكون علماً) لكونه مطابقاً مستنداً **لموجب** (وقد يكون جهلاً) لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) **لوجود اشتراكهما** في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب (**سيما عند من يقول** الجهل مماثل للعلم، **فإذاً ماذا يؤمننا** أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً) مستنداً إلى شبهة (لا علماً) مستنداً إلى موجب حقيقي (قلنا هذا) الذي ذكرتم (**إنما يلزم** المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما، وأما نحن فنقول: إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضي إلى المطلوب، فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة، (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الإشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس إليه) دون الجهل (فإن ذلك التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لأن حكم المتماثلين واحد، فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر؟ (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان التام، **وقيل للمعتزلة: أن يتخلصوا** عنه بأن

قوله: (**وهذه الحيثية لا تفارق إلخ**) فقولكم: يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلاً إن أردتم انتفاء دلالته بالفعل فمسلم، وإن أردتم انتفاء دلالته بالقوة فممنوع.

قوله: (**لموجب**) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً.

قوله: (**لوجود إلخ**) ولا فرق بينهما إلا باستناد العلم إلى موجب حقيقي، واستناد العلم إلى موجب اعتقادي، وبعبارة أخرى لا فرق بينهما إلا بالمطابقة وعدمها، ولا شك أن الاطلاع على الموجب الحقيقي وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخفاء.

قوله: (**سيما عند من يقول إلخ**) أي بتماثلهما فإن الاشتباه في المتماثلين أكثر بخلاف الضدين.

قوله: (**فإذاً ماذا يؤمننا إلخ**) فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم، فهذه الشبهة أيضاً تفيد نفي العلم بكون المفاد علماً لا إفادته العلم.

قوله: (**إنما يلزم إلخ**) لأن الاشتباه إنما يقع في الأمثال لافي الأضداد.

(**قوله**: (**وقيل للمعتزلة إلخ**) يعني أن الفرق بينهما إنما هو بالمطابقة وعدمها، فإذا أفاد

قوله: (وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا إلخ) ويمكن أيضاً أن يقولوا: الجزم بأن اللازم علم لاجهل بواسطة مقدمتين هما أن هذا حاصل عن قطع يقيني، وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحدس، ولا تسلسل في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر.

المتماثلات تختلف بالعوارض، فإذا حصل النظر الصحيح في القطعيات، البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه. الطائفة (الثانية) من المنكرين (**المهندسون قالوا**: إنه) أي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأفهام متسقة منتظمة **لا يقع فيها غلط** (دون الإلهيات) **فإنها بعيدة عن الأذهان** جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الأول الحقائق الإلهية) من ذاته وصفاته (**لا تتصور**) **لا بالضرورة** وهو ظاهر ولا بالنظر إما لأنه لا شيء من التصورات

النظر الصحيح العلم بالمطابقة حصل التمييز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل، وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما.

قوله: (**قريبة من الأفهام**) أي تنساق إليها بلا كلفة لكون مباديها الأول أولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب.

قوله: (**متسقة منتظمة**) في القاموس اتسق انتظم، ونظم اللؤلؤ نظماً ألفه، وجمعه فانتظم يعني أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة، إذا جعلت بعضها مبادي لبعض.

قوله: (**لا يقع فيها غلط**) لكون المبادئ الأول أولية الذات، والمناسبة والمبادي الثواني قطعية الذات بديهية المناسبة مترتبة، وقد رتب ترتباً ضروري الاستلزام، فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة.

قوله: (**بعيدة عن الأذهان إلخ**) تنساق إليها بكلفة ومشقة لاحتياجها إلى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم.

قوله: (**لا تتصور**) أي يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد إليه الدليل، والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعي التصور ففيه تناقض.

قوله: (**الثانية المهندسون**) قيل: مآل الخلاف بيننا وبينهم إلى وجود النظر في القطعيات في الإلهيات عندنا، وعدمه عندهم وحمل إنكارهم على الاعتراف بوجوده في الإلهيات قطعاً مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جداً.

قوله: (**لا تتصور لا بالضرورة**) هذا إما إلزامي أو حكم ظني عندهم، وإلا فقد أفاد النظر العلم في الإلهيات بعدم تصور الحقائق الإلهية، وفيه أن الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها، فيتناقض إلا أن يدعي كفاية التصور بالوجه في الظني دون اليقيني، كما سيجيء وأيضاً قوله: إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم إفادة النظر العلم مطلقاً سيما في البسائط، مع أنهم قائلون بإفادته في غير ما ذكر، اللهم إلا أن يقال: إنهم قائلون بإفادته في غير الإلهيات على أن القضية مهملة صادقة في بعض المواد، وهو ما يكون تصور الأطراف ضرورياً وبعدم إفادته فيها بمعنى السلب الكلي.

بنظري كما ذهب إليه جمع، وإما لأنه إما بالحد وهو مختص بالمركب، ولا تركيب في الحقائق الإلهية، أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (**والتصديق** بها فرع التصور) **فامتنع التصديق أيضاً** (قلنا: لا نسلم **أنها لا تتصور بحقائقها قطعاً**) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته، وحقائق صفاته ابتداء، أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها، فإنه غير ممتنع وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم **أمراً كلياً** (وإن سلم) أنها لا تتصور بالكنه أصلاً (**فيكفي**) للتصديق اليقيني (تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (**ثم هذا**) الذي ذكرتموه (**يلزمكم في الظن**) **لأنه أيضاً تصديق** متفرع على التصور، فيجب أن لا يكون حاصلاً في الإلهيات

قوله: (**والتصديق إلخ**) أي التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه، إذ لو لم يتصور بالكنه، جاز أن يكون في ذاتها ما يمنع التصديق الذي حصل باعتبار التصور بالوجه، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنه لو كان اليقيني فرع التصور بالكنه لا يكون الحكم على الحقائق الإلهية بأنها لا تتصور يقيناً لأنه ليس من الأحكام المخصوصة.

قوله: (**فامتنع التصديق أيضاً**) ما يظهر من هذا أن قولهم بعدم إفادة النظر الصحيح في الإلهيات العلم لأجل أنه لا يمكن العلم بها، لامتناع ما يتفرع عليه أعني التصور بالكنه، فما قيل: أن خلافهم في الإفادة راجع إلى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الإلهيات وعدمه، وإلا فلا يقول عاقل إنه مع تحققه فيها لا يفيد العلم ليس بشيء.

قوله: (**إنها لا تتصور بحقائقها**) أي لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق.

قوله: (**أمراً كلياً**) أي جارياً في كل لازم وملزوم.

قوله: (**فيكفي إلخ**) يعني التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم، ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً، فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه، وما توهم من أنه يجوز أن يكون في ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فمدفوع بعدم التنافي بين مقتضيات الماهية.

قوله: (**لأنه أيضاً تصديق إلخ**) فإذا كان التصديق اليقيني متفرعاً على التصور بالكنه يكون

قوله: (**ولا تركيب في الحقائق الإلهية**) بالإجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته أو لا.

قوله: (**بكنه حقيقته**) وحقائق صفاته ابتداء، فاللازم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات الإلهية لا في التصديقات الإلهية التي هي المقصد الأقصى.

قوله: (**ثم هذا يلزمكم في الظن**) لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم، والفارق ظاهر لأن الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين، نعم لا يلزم في الجزم أيضاً التصور بالكنه، لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولاً.

(فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (**الثاني أقرب الأشياء إلى الإنسان**) **وأولاها** بأن يكون معلوماً له بحقيقته وأحواله (هويته) التي يشير إليها بقوله: إنا (وإنها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها، **فإنه بديهي لا خلاف فيه**، بل من حيث تصورها بكنهها، ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهراً، مجرداً أو جسمانياً منقسماً أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها (إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشيء من الأقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الأقوال في مباحث النفس، فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها، لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة (وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك) أي بحيث لا يفيد

التصديق الظني أيضاً كذلك، إذ لا فرق بينهما في أن كلاً منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم، فإذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني، لجواز أن يكون في ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق، وجب في التصديق الظني أيضاً، لجواز أن يكون في ذاتهما ما يمنع التصديق، وقيل: الظني لضعفه يجوز أن يكفي فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني.

قوله: (وأولاها إلخ) أي لكونها حاضرة عنده دائماً، والعلم ليس إلا حضور المدرك عند المدرك وفيه إشارة إلى أن المراد الأقرب إدراكاً لا ذاتاً.

قوله: (فإنه بديهي لا خلاف فيه) إذ كل أحد يعلم بأنه موجود حتى الصبيان والمجانين، وهذا التصديق ليس بالأحوال المخصوصة حتى يستدعي تصوره بالكنه، فلا يرد أنه إذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه عندهم، كيف يقولون بحصول هذا التصديق؟ مع عدم التصور بالكنه.

قوله: (الثاني أقرب الأشياء إلخ) ينبغي أن يقيدوا الأشياء بالغائبة عن الحواس، وعدم الاتساق والقرب من الأوهام، كيلا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات، ثم إنه إنما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس أن لو كانت أقربيتها في المدركية، وإذا لا يلزم من أقربيتها اتصالاً أقربيتها إدراكاً ألا يرى أن القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم.

قوله: (لا من حيث التصديق بوجودها فإنه بديهي لا خلاف فيه) فيه بحث لأن التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الأول، وإذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة؟ والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد، اللهم إلا أن يبني الكلام على إرادة إلزام الخصوم بأنها غير معلومة عندكم، فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا، فمرادهم بقوله: فإنه بديهي لا خلاف فيه أنه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم.

النظر فيه علماً (فما ظنك بأبعدها) عنه وإفادة النظر فيه العلم، وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى (قلنا: لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له) أصلاً (وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر) أي على عسر معرفتها (وأما الامتناع) أي امتناع معرفتها أو عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها، فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً، بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً، فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ولا نزاع فيه. الطائفة (الثالثة الملاحدة **قالوا: النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله** تعالى بلا معلم) يرشدنا إلى معرفته، ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الأول صدق المعلم) ولا بد منه (إن علم بقوله) أي إخباره بصدقه في أقواله (**لزم الدور**) **لأن إخباره** هذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها، حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار (**وإن علم**)

قوله: (النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيما بعد، متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى، أو لأجل معرفته تعالى لا يفيد العلم، وإن كان يفيد الظن فقيد العلم ضروري، فمن قال: إن لفظ العلم مقحم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه.

قوله: (لأن إخباره إلخ) وذلك لأن الاستدلال منحصر في الأقسام الثلاثة على ما سيجيء، والمفيد منها اليقين هو الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي فالعلم بصدقه في هذا الجزئي إنما يحصل من العلم بصدقه في جميع الإخبار.

قوله: (وإن علم صدقه بالعقل) بأن كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة، أو أحواله الدالة على صدقه.

قوله: (قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) الظاهر أن لفظة العلم مقحم، والحق في العبارة أن يقال: لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى، بأن يكون مبادي أيضاً تأمل.

قوله: (لزم الدور) إن قلت: يجوز أن يعلم صدقه بقوله المخصوص، وصدقه بأن ظهر المعجزة على يده أو الكرامة، قلت: إنما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بأن الله تعالى صدقه فيما قاله بإظهار المعجزة في يده، وإلا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج، فحينئذ يلزم الدور لأن قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى إلا بعد العلم به تعالى، فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار، وعلى ما ذكرنا حمل الأبهري في شرحه قول المصنف: لزم الدور وكان الشارح تركه لأنه يرجع إلى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله إلا أن يدعي بداهة علم صدق قوله: المخصوص وإن ما ذكره بيان لميته وأياما كان فالدور لازم.

صدقه فيما يخبر عن اللّه تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المعلم (وأجيب) عن هذا الوجه (**بأنه قد يشارك العقل قوله**) في العلم بصدقه (بأن يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معاً، فلا دور ولا كفاية. الوجه (الثاني لو لم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (إلى معلم آخر ويتسلسل وأجيب) عنه (بأنه قد يكفي عقله) لكونه مؤيداً من عند اللّه بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره، أو ينتهي إلى الوحي) أي إن سلم احتياجه إلى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي **الذي يعلم الأشياء بالوحي** (والمعتمد) في الرد عليهم (دعوى الضرورة فإن من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة اللّه تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاماً ضرورياً) **كما في الأقيسة الكاملة** (حصل له المعرفة قطعاً) كقولنا: العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر، فالعالم له مؤثر، وما يقال: من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بمعلم **مكابرة** صريحة، نعم إذا كان هناك معلم كان الأمر أسهل (وهذا) المعتمد (إنما يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة اللّه تعالى (وأما من قال:) إنه يفيده فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) في الآخرة، ولا يكمل به الإيمان

قوله: (**ففيه كفاية إلخ**) لأن العلم بصدق المخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به، فإذا كفى نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي في معرفة صدق ما أخبر به، فلا يرد ما توهم من أن صدق المعلم ليس من المعارف الإلهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها، فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها.

قوله: (**بأنه قد يشارك إلخ**) جواب باختيار الشق الثالث.

قوله: (**الذي يعلم الأشياء بالوحي**) فهو يعلم المعارف الإلهية بطريق الضرورة من غير احتياج إلى معلم آخر.

قوله: (**كما في الأقيسة الكاملة**) وهي التي لا تحتاج في الإنتاج إلى قياس آخر، وهو الشكل الأول والقياس الاستثنائي المتصل.

قوله: (**مكابرة**) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم.

قوله: (**وإن علم صدقه فيما يخبر عن اللّه تعالى بالعقل ففيه كفاية**) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على أن كلامه مطلقاً صادق، وليس صدق المعلم من المعارف الإلهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها، لأن المراد بها الأمور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي إليه بمشاهدة قرائن الأحوال.

في الدنيا (كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان) **ألا ترى إلى قوله ﷺ أمرت** أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، مع أن كثيراً منهم كانوا يقولون: بالتوحيد، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي ذكرناه (**وطريق الرد عليه** إجماع من قبلهم) من هذه الأمة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم) **فدلت دلالة ظاهرة** على أن التعلم غير محتاج إليه في النجاة، فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) أي للملاحدة (وجهان الأول أنه كثر الخلاف) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى، (ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافياً) فيها (لما كان) الأمر (كذلك) بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) إنما وقع (لكون بعض تلك الأنظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة، وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فإن المفيد للعلم) عندنا (إنما هو النظر الصحيح) لا الفاسد، نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده، وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) إلى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفى فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون إليه (في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم

قوله: (ألا ترى إلخ) هذا التنوير على تقدير أن يراد من لا إله إلا الله معناه أعني التوحيد أي حتى يأخذوا التوحيد مني، وأما على تقدير أن يكون المراد منه تمام الكلمة بأن يراد لا إله إلا الله إلى آخره أو يجعل لا إله إلا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى.

قوله: (وطريق الرد عليه إلخ) هذا إنما يتم إذا كان الخصم معترفاً بالإجماع إلا أن يراد الرد على سبيل التحقيق دون الإلزام.

قوله: (فدلت دلالة ظاهرة إلخ) فيه أن الآيات الآمرة إنما علم من طريق التعليم من النبي، فيكون العقل مفيداً للعلم بمشاركة المعلم فتدبر.

قوله: (حتى يقولوا لا إله إلا الله) قيل: معناه حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله، فاكتفي بالبعض للظهور، فحينئذ لا دلالة على أن المقاتلة إنما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه، وقيل: أخذه والقول به من حيث إنه متلقي منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما أمر به، فلهذا انتهى المقاتلة به.

قوله: (وطريق الرد عليه إلخ) وقد يرد أيضاً بأن ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به إماماً ومرشداً إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى إمام يجدد طريق الإرشاد، والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بإمامته.

فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون إليه (في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا: **الاحتياج) إلى المعلم** (بمعني العسر) أي عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (وأما بمعنى الامتناع **فلا) نسلمه** ولا يفيده كلامكم.

[المقصد الرابع: كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم]

في كيفية إفادة النظر (الصحيح للعلم) **بالمنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها** ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الأول مذهب الشيخ) أبي الحسن الأشعري (إنه) **أي** حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وإنما ذهب إلى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (إلى الله سبحانه ابتداء) **بلا واسطة (و) وعلى (أنه تعالى**

قوله: (الاحتياج إلى المعلم) أي في العلوم الضعيفة.

قوله: (فلا نسلمه) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط.

قوله: (بالمنظور فيه) أي لأجله.

قوله: (والمذاهب التي يعتد بها) احتراز عما سيذكره بقوله: وهاهنا مذهب آخر إلخ لكن نقل في شرح المقاصد عن الإمام الغزالي أنه مذهب أكثر أصحابنا، والقول بالعادة مذهب البعض.

قوله: (أي بلا واسطة) في الاستناد بأن يستند شيء منها إلى غيره تعالى، ويستند ذلك الغير إلى ذاته تعالى، وبهذا انتفى كون النظر موجداً للعلم، وبكونه قادراً مختاراً أي إن شاء فعل وإن شاء ترك من غير لزوم أحد الطرفين، انتفى الأعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شيء على شيء انتفى التوليد ولو فسد الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شيء في آخر، ويكون هذا الأصل كافياً في كونه بطريق العادة إذا في الأعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر، ويكون قوله: وعلى أنه تعالى قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركاً.

قوله: (بالعادة) قيل: عليه القائلون بأن العلم الحاصل عقيب النظر لإجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح، والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الأمان عن الأدلة الصحيحة، والجواب أن جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح، والعلم عقيب الفاسد، لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه، فلا يوجب ارتفاع الأمان على الأدلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور.

قوله: (وعلى أنه تعالى قادر مختار) أراد بالاختيار هاهنا الاختيار المطلق، وهو الذي ليس في موصوفه شائية وجوب لا عنه ولا عليه، ولهذا فرع عليه قوله: ولا يجب عليه أيضاً وأراد به في آخر المقصد ما لا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع، والأقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح.

قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها، ولا يجب عليه أيضاً (**ولا علاقة**) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعلٍ منه **وكان دائماً أو أكثرياً** يقال: إنه فعله بإجراء العادة، **وإذا لم يتكرر** أو تكرر قليلاً **فهو خارق للعادة** أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا اللّه تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه، ولا عليه وهو دائمي **أو أكثري**

قوله: (فلا يجب عنه صدور شيء) أي نظراً إلى ذاته فلا ينافي وجوبه بتوسط الاختيار.

قوله: (ولا يجب عليه) نظراً إلى ذاته فلا ينافي وجوبه، ولزومه إياه بواسطة الوعد.

قوله: (ولا علاقة إلخ) عطف على قوله قادر مختار، ولم يعد كلمة على هاهنا إشارة إلى كمال المناسبة بينهما، فإن عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما إذا وجدت العلاقة فإنه حينئذ تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه.

قوله: (وكان دائماً أو أكثرياً إلخ) اكتفى في شرح التجريد الجديد في كونه عادياً بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح.

قوله: (وإذا لم يتكرر) أي لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل، فلا ينافي تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقاً للعادة، فلا يرد أن معجزات الأنبياء عليهم السلام، قد تكرر صدورها كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وانقلاب العصا حية، مع أنها خوارق للعادة، والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه، وإلا فجميع المعجزات عادية تجري عادته تعالى بخلق المعجزات على أيدي الأنبياء عليهم السلام تصديقاً لهم، بقي هاهنا شيء وهو إنه إنما يتم ذلك إذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة، أو كرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين، وهو وإن أمكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة، إلا ان يقال: ليس كل كرامة خارقاً للعادة فإن شفاء المريض بالدعاء كرامة، وليس بخارق للعادة لأنه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للإجابة.

قوله: (فهو خارق للعادة أو نادر) نشر على ترتيب اللف.

قوله: (أو أكثري) ذكره لمجرد دفع لجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام، بأن يقول: لا نسلم دوامه وإنما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من

قوله: (وهو دائمي أو أكثري) اعتبار الأكثرية باعتبار جواز الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر، فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في إفادة النظر الصحيح كما ظن، وأما اعتبار الدوام فبالنظر إلى بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم، وقيل: قوله أو أكثري تنزلي أي فلا أقل منه أو بالنسبة إلى البليد المتناهي كما أشار إليه في شرح المطالع.

فيكون عادياً. (الثاني مذهب المعتزلة أنه) أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير اللّه تعالى قالوا: الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي **أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر** كحركة اليد والمفتاح) فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) أي بلا توسط فعل آخر منِه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة، ما سيأتي في إبطال قاعدة التوليد (واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم، فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاماً لهم) حيث قالوا: **النظر المعاد** لا يولد العلم اتفاقاً، فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك. (**إذ لا فرق** بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي المعتزلة (بأنا إنما قلنا: بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا، فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى، ويلزم من هذا **ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية**،

الصور، ودونه خرط القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية، ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام، وتجويز كونه أكثرياً لا ينافي الكلية التي ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه، لأن المراد يفيد العلم دائماً أو أكثرياً، والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فإنه قد زل فيه الأقدام.

قوله: (أن يوجب فعل إلخ) المراد بالفعل في الموضعين الأثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح، فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات.

قوله: (لفاعله) متعلق بيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كسرته فانكسر، فإن فيه إيجاب فعل فعلاً آخر لكن ليس ذلك لفاعله.

قوله: (النظر المعاد إلخ) المطابق لما سبق النظر المتذكر إلا أنه أورد لفظ المعاد ترويجاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما إلا باعتبار الوقوع في الوقت الأول والثاني، ومن المعلوم أن الوقت لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد.

قوله: (إذ لا فرق إلخ) لأن ما يعود إليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة، وهي متحدة فيهما.

قوله: (ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي المعارف التي حصلت بالنظر يسقط

قوله: (فعل لفاعله فعلاً آخر) أراد بالفعل الأثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أولا بها لا نفس التأثير، فلا يرد أن العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة.

قوله: (فقال الأصحاب إلخ) اعترض عليه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً إلى القياس الشرعي وسيشير إليه الشارح.

إذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فإن صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) **الفقهي** الذي ذكرتموه لأن العلة غير مشتركة (وإلا) أي وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذي هو التوليد (والتزمنا التوليد ثمة) أي في التذكر، فإن أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له، لأن ذلك إنما يكون من فعل اللّه تعالى، **والذي يفعله العبد** بقصده واختياره فهو يولده، لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل أنه) أي قياس الأصحاب (قياس مركب) يعني مركب الأصل (والخصم فيه

التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل اللّه، كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد، فلا يكون الإيمان بها فرضاً دائمياً بعد حصولها، ولأنها بعد حصولها إما ضرورية، فتكون غير مقدورة، وإما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لأنه مشروط بعدم حصول العلم، فالموجب لها تذكره والمفروض أنه فعل اللّه تعالى، فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً، فلا يكون مكلفاً به، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: من أنه إنما يلزم الارتفاع إذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا، أو غير حاصلة إلا بالتذكر، وما قيل: من أنا لا نسلم بطلان اللازم، إذ التكليف مقيد بعدم المعرفة إذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل.

قوله: (بطل القياس الفقهي) فيه إشارة إلى أنه على تقدير تمامه قياس فقهي لا يفيد اليقين.

قوله: (لأن العلة غير مشتركة) لأن ابتداء النظر مقدور.

قوله: (والذي يفعله العبد إلخ) أي التذكر الذي يفعله العبد، فقد صرح بأن التذكر المقدور مولد للعلم أي لتذكره.

قوله: (مركب الأصل) القياس المركب ما يستغني القياس فيه عن إثبات الحكم في

قوله: (ارتفاع التكليف بالمعرف النظرية) أي لا تبقى واجبة بمعنى أن لا يكون مأموراً بها، فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على أن التكليف مقيد بعدم المعرفة، إذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل، وذلك لأن معنى أن العارف لا يكلف أنه لايتجدد له الأمر، والإيجاب لا أن معلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً، ما يقال: من أن الارتفاع إنما يلزم إذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة إلا بالتذكر، وأن قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل.

قوله: (قياس مركب) القياس المركب قياس يستغني القياس فيه عن إثبات حكم الأصل بموافقة الخصم له مع أن الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل إما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه، والأول مركب الأصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الأصول.

بين منع) وجود (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الأصل **فإنه** يقول: عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية، فإن صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر، وإن لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) **جواب آخر** للمعتزلة عن قياس الأصحاب بالفرق قالوا: (التذكر) إنما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر، **لئلا يلزم تحصيل الحاصل** عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال (الثالث: مذهب الحكماء أنه بسبيل الأعداد **فإن المبدأ**) **الذي** تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب َعندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) أي ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض إنما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل، فالنظر يعد الذهن) إعداداً تاماً (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوباً) أي لزوماً عقلياً (وهاهنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلاً (غير متولد منه) قيل: أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وإمام الحرمين، حيث قالا: باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد، بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (أما وجوبه) عقلاً (فلأنا نعلم ضرورة) وبديهة (أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة

عليّتها أو بمنع وجودها فيه، والأول مركب الأصل أي الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته، والثاني مركب الوصف.

قوله: (والخصم فيه بين إلخ) أي الخصم في الجواب دائر بين هذين الأمرين.

قوله: (جواب آخر إلخ) في الجواب الأول منع لعلية علة المستدل أعني كونه نظراً صحيحاً بإبداء علة أخرى أعني عدم المقدورية، والثاني منع لعليتها استقلالاً بإبداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل، وما قيل: أن لزوم تحصيل الحاصل إنما يظهر فيما إذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه، وليس بشيء لأنه على تقدير الغفلة عن المنظور فيه، اللازم تذكر العلم لا العلم، ولذا صرح الشارح في الإلهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً.

قوله: (لئلا يلزم تحصيل الحاصل) قيل: هذا إنما يظهر فيما إذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه، والظاهر أن كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الإلهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً، والحق أن المنظور فيه إن كان معلوماً مشاهداً للنفس، فتذكر النظر لا يفيد العلم به، ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل، وإن كان معلوماً غير مشاهد فهو يفيده تذكره وإن صار نسياً منسياً، فهو يستلزم العلم به فتأمل

(امتنع **أن لا يعلم** أن العالم حادث) **وهذا الاستدلال** جار في سائر الأشكال والأقيسة، **إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليها من بياناتها** (وأما إنه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (إلى الله تعالى ابتداء) **فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته، لا بقدرة العبد** (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله) ابتداء (وكونه قادراً مختاراً وإنه) ومع القول بأنه (لا يجب على الله شيء **إذ لا وجوب**

قوله: (فإن المبدأ الذي إلخ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول.

قوله: (امتنع أن لا يعلم إلخ) ضرورة اندراج الأصغر في الأوسط والأوسط في الأكبر.

قوله: (وهذا الاستدلال إلخ) فلا يرد أن الاستدلال المذكور إنما يجري في االشكل الأول فقط.

قوله: (واقعاً بقدرته) ابتداء لا تولداً من شيء.

قوله: (لا بقدرة العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه، فلا يكون النظر مولداً له فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (لا يصح مع القول إلخ) لأن القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بأن يكون علة موجبة له، فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة، والقول بكونه تعالى مختاراً أي يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر، بأن يكونا معلولي علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر، بحيث يمتنع التخلف، فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما، وبما ذكرنا اندفع الجواب الذي ذكر في شرح المقاصد من أن وجوب الأثر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر، كالنظر لا ينافي كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم، ولا بخلقه كسائر اللوازم إنما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً.

قوله: (بأنه لا يجب على الله شيء) لا من ذاته ولا من غيره، وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المطلح المذكور، ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختاراً، ذكره ليظهر أن منافاة

قوله: (إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليه من بياناتها) فيه إيهام إلى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، بما عدا الشكل الأول فتأمل.

قوله: (فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد إلخ) هذا يدل على أن مراد الإمام نفي التوليد من فعل العبد، لا نفي التوليد من النظر من حيث هو، لأن عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده أيضاً، فلو قال الشارح: في تحرير مذهب الإمام غير متولد من فعل العبد وقال: ها هنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد، لكان أظهر.

قوله: (إذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه) ليس تعليلاً لكونه تعالى قادراً مختاراً، وإنه لا يجب عليه تعالى شيء، وإلا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لأن هذا المذهب لا يصح مع

عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار (ولا) وجوب (عليه) أيضاً **كما تزعمه المعتزلة، وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء** في استناد الأشياء إلى الله سبحانه، وجوز أن يكون **لبعض آثاره مدخل** في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولداً عن بعض وإن كان الكل واقعاً بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم، **ووجوب** بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة

كونه مختاراً لوجوب العلم بعد النظر بمعنى اللزوم العقلي لمنافاته للازمه.

قوله: (إذ لا وجوب إلخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فردية المنحصر فيهما، فلا مصادرة وليس دليلاً لقوله: لا يصح مع القول إلخ أما أولاً فلأنه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء، وكونه مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور إلى دليل، وأما ثانياً فلأنه لا ينفي الوجوب من النظر وإنما ينفي الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب.

قوله: (كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين.

قوله: (وإنما يصح إلخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء، إذ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد، ابتداء فإنه قول بعض الأشعرية على ما صرح به في شرح المقاصد.

قوله: (لبعض آثاره مدخل) أي في التأثير بأن يكون علة موجبة له.

قوله: (ووجوب إلخ) يعني أنه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وإن لم يكن مختاراً فيه ابتداء.

القول بأنه تعالى قادر مختار، وإنه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر، فإن هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فإما عنه وإما عليه.

قوله: (وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء) إنما اختار في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء، بل حصر الصحة فيه، فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين، مع أنه ذكر أولاً أنه لا يصحّ مع القول بالأمور الثلاثة بناء على أن القول باستناد الجميع إليه تعالى ابتداء المعنى المراد ها هنا، يستلزم القول بأنه قادر مختار كما سيشير إليه الشارح في بحث القدم، وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لأن هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح، وهذه القاعدة تفضي إلى القول باستناد بعض الأشياء إليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة، فحذف كل من القيدين الأخيرين، يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي أن يعلم أنه أراد ها هنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه، أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً كما هو مذهب الشيخ، وغيره من أهل السنة، لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة إيجاد شيء آخر، بأن يكون الله تعالى موجداً لشيء وذلك الشيء موجداً لآخر، فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر، يتوسط الشيء الأول كما ذهب إليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الأفاضل، بأن ما ذكر من المذهب يصح، وإن لم يحذف قيد الابتداء بناء على أن معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الأخير فلا ينافي القول بالتوليد.

المختار على ذلك الفعل الواجب، إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري، وحينئذ يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجابا عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه.

[المقصد الخامس: شرط النظر]

(**شرط النظر إما مطلقا**) سواء كان صحيحاً أو فاسداً (**فبعد الحياة أمران الأول**) وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسيأتي تفسيره، الثاني) عدمي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه (فمنه) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الإدراك) مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (**وهو العلم بالمطلوب**) من حيث هو مطلوب **وأما العلم** به من وجه، فلا بد منه ليمكن طلبه (**والجهل المركب به**) أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه (إذ صاحبهما لا

قوله: (**شرط النظر**) أي في إفادته العلم بالمطلوب، فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان، وبما حررنا اندفع الشكوك التي أوردها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب، وأما العلم بوجه آخر، فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب كما لا يخفى.

قوله: (**شرط النظر إما مطلقاً فبعد الحياة أمران**) أراد شرط النظر من حيث إنه نظر لا من حيث إنه حركة في الكيف، فإنه يحتاج من الحيثية الأخيرة إلى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك، ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل.

قوله: (**وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب**) قيل عليه: النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين، فيمكن أن ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الأمر، أن المطلوب لكونه حاصلاً لا يحصل ثانياً، والجواب إن مطلوباً معيناً إذا كان حاصلاً لم يكن النظر لتحصيله، ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فإن كلاً منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر، فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب، وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر.

قوله: (**وأما العلم به بوجه آخر إلخ**) قيل: يرد عليه أن الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة إليه، ورتبها فادته إلى المطلوب، وأنت خبير بأن هذا لا يتأتى على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة، فإن النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول إلى علم، فقد تحقق علم المطلوب بوجه، فإن قلت: لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف.

يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الأول فلامتناع طلب العلم مع حصوله، وأما صاحب الثاني فلأنه جازم بكونه عالماً، وذلك يمنعه من الإقدام على النظر، إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل، وإما لأنه منافٍ للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فإن قلت:) إن كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياً له (فماذا تقول: فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) إذ يلزم حينئذ اجتماع **المتنافيين** (قلت: النظر هاهنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة **بل العلم بوجه دلالة الدليل** الثاني عليه (وهو) **أي هذا الوجه** (**غير معلوم**) فلا يلزم هاهنا طلب الحاصل بخلاف ما إذا قصد به **العلم بالمنظور فيه** الذي هو النتيجة، فإنه يستلزم طلبه مع كونه حاصلاً، والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة، فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه، وأما عدم الظن به على ما هو عليه، أو على خلافه **فليس شرطاً** له (وأما) الشرط (للنظر الصحيح) على

قوله: (اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند إقامة الدليل الثاني.

قوله: (بل العلم بوجه دلالة الدليل إلخ) أي المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لا العلم بنفسها، وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما وهم حتى يرد أن الدليل إنما هو لإفادة العلم بالنتيجة، لا إفادة العلم بوجه الدلالة وإن كان لازماً له.

قوله: (وهو أي هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً.

قوله: (العلم بالمنظور فيه) أي من حيث ذاته لا من هذه الحيثية.

قوله: (والجهل المركب به) فإن قلت: إذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالته جاز أن يطلب الجاهل جهلاً مركباً معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده، فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب، قلت: الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات، ولا جهل مركباً فيما ذكر بالنسبة إلى وجه الدلالة، حتى يلزم المحذور قيل: ويرد عليه أن الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة إليه، ورتبها غافلاً عن خصوصية ما تؤدي إليه، فأدته إلى اليقين بخلاف اعتقاده، فيزول عنه جهله المركب، وقد تحققت اندفاعه مما سبق فليتأمل.

قوله: (بل العلم بوجه دلالة الدليل إلخ) ولا يرد أن النتيجة ليست ذلك، لأن المطلوب لا يختص بمجردها، بل إذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى، فإنه كما تفاد تفاد لوازمها، وقد يقال: الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب الأول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل.

الخصوص (**فأمران الأول** أن يكون) النظر (في الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (**الثاني أن يكون**) **النظر في الدليل** (من جهة دلالته) على المدلول وهي أمر ثابت للدليل، ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول، كالحدوث أو الإمكان للعالم (فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع) ولا يوصل إلى المطلوب، لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه، كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره.

[والمقصد السادس: في معرفة اللّه تعالى]

النظر (في معرفة اللّه تعالى) أي لأجل تحصيلها (**واجب إجماعاً**) **منا ومن المعتزلة** وأما معرفته تعالى فواجبة إجماعا من الأمة (**واختلف في طريق ثبوته**) أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل، **أما أصحابنا فلهم**) في إثبات وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة

قوله: (فليس شرطاً له) أي العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذي يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته.

قوله: (الأول إلخ) الشرط الثاني مغن عن الأول، إلا أنه حاول التفصيل فلهذا، اعتبر كل واحد شرطاً برأسه.

قوله (واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الإجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا، والإجماع لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى، فلا يرد أنه بعد ثبوت الإجماع على وجوب النظر لا حاجة في ذلك إلى أن يتمسك بدليل آخر.

قوله: (فليس شرطاً له) هذا إذا كان المطلوب العلم، وأما إذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط، وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المطلوب، أو اقوى منه حاصلاً.

قوله: (الثاني أن يكون النظر في الدليل) قيل: اشتراط هذا الأمر الثاني يغني عن اشتراط الأول لاستلزامه إياه وأمره هين.

قوله: (واجب إجماعاً منا ومن المعتزلة إلخ) فإن قلت: الثمانية من المعتزلة قالوا: بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الإجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة اللّه تعالى؟ قلت: مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعني أن المعارف ليست فعلاً اختيارياً مباشراً للعبد، ولهذا قال: المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب.

قوله: (أما أصحابنا فلهم مسلكان) فإن قلت: لما سلف أن النظر واجب بالإجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الإجماع كافياً في إثبات وجوبه الشرعي، فلا حاجة إلى هذه

(مسلكان الأول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ [الروم: ٥٠]، فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته (والأمر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب قال عليه الصلاة والسلام: «ويل لمن لاكها» أي مضغها (بين لحييه) أي جانبي فمه (ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة (فهو واجب) إذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظنياً) غير قطعي الدلالة لاحتمال الأمر غير الوجوب، وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في إثبات وجوب النظر (أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً) من المسلمين كافة، وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمد: ١٩] لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب، **ولأن العلم قد** يطلق لغة على الظن الغالب، وذلك **قد يحصل**

قوله: (في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما.

قوله: (غير قطعي الدلالة) على المطلوب إما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب، أو لشبهة في السند كما في خبر الآحاد.

المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال الإجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم، ومجرد إجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه تحقق الإجماع المذكور، بعد قول الأصحاب بذلك الوجوب، فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك القول بالإجماع والإدار.

قوله: (نحو قوله تعالى: ﴿قل انظروا﴾) الآية فإن قلت: المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى، قلت: المراد من الآية إيجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به.

قوله: (غير قطعي الدلالة) لو ضم إليه قوله أو المدلول، لكان أظهر إذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقاً، إنما يتم إذا كانت الظنية في المتن مستلزماً للظنية في نفس الدلالة وهذا غير ظاهر.

قوله: (ولأن العلم إلخ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً، واعلم أن الظني إن جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله: وذلك قد يحصل إلخ ظاهر، وإن لم يكن الحاصل به إلا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي، وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين، فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر.

بالتقليد من غير نظر، كما ذكره الإمام الرازي (وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق إلا به (فهو واجب) **كوجوبه** (وعليه إشكالات الأول) أن وجوب المعرفة يتوقف على إمكانها، وليس **إمكانها باعتبار** كونها ضرورية لأن الإنسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر، لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً، والضروري لا يكون كذلك **بل باعتبار** كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (إمكان معرفة الله تعالى إفادة النظر العلم مطلقاً) أي في الجملة (وفي الإلهيات)

قوله: (قد يحصل بالتقليد) كما يحصل بالدليل الظني، وما قالوا: من أن التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات، فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم.

قوله: (كوجوبه) أي إن عيناً فعيناً وإن كفاية فكفاية.

قوله: (فيتوقف على إمكانها) إذ لا تكليف بالممتنع.

قوله: (وليس إمكانها إلخ) يريد أنها لو كانت ممكنة فالإمكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون بالنسبة إلى كونها، وحصولها في الذهن، وليس بالنسبة إلى كونه بطريق الضرورة، لأن الإنسان لو خلي من النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك، أي بكونها ضرورية أي حاصلة في الذهن بدون نظر، والضروري لا يكون كذلك أي لا يجد الإنسان من نفسه العلم به بعد الالتفات، وإلا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها، وبما حررنا ظهر أن الاعتراض على ما ذكره الشارح، بأن الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه، بأنا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشيء منشؤه سوء الفهم، وما قيل: في بيان أن ليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية من أنه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم إلا بالنظر ولأن الضرورية تستلزم عدم المقدورية، وغير المقدور لا يكلف به إجماعاً ففيه أن مقصود المعترض عدم إمكان المعرفة في نفس الأمر، ليتفرع عليه عدم وجوبه في نفس الأمر، وعلى هذا التقرير يكون إلزامياً.

قوله: (بل باعتبار إلخ) أي بل بكون إمكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر.

قوله: (وليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية) وإلا لما صح قوله: وهي لا تتم إلا بالنظر ولأن الضرورية تستلزم عدم المقدورية، وغير المقدور لا يكلف به بالفعل إجماعاً، وإن جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد، وأما ما ذكره الشارح من قوله لأن الإنسان لو خلي إلخ، فقد يعترض عليه بأن الشرطية ليست ببديهية، ولا مبرهناً عليها فيرد عليه المنع بأنا وإن لم نجد من أنفسنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده، فإن قلت: لو كان ضرورياً لوجدنا نحن أيضاً، قلت: الضروري قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وإن جاز حصوله.

خاصة (وفيها بلا معلم، وقد مر الإشكال عليه) أي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا: وقد مر) أيضاً (الجواب عنه) أي عن ذلك الإشكال (الثاني) إنا وإن سلمنا إمكان معرفته تعالى لكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً، لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره، وهو غير ممكن إذ (إيجاب المعرفة إما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) أي تكليف بتحصيله، وذلك ممتنع (أو لغيره وهو تكليف الغافل) فإن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه وهو أيضاً باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة لأن تكليف غير العارف باطل، لكونه غافل (ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف (الثالث) سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعاً لكن لا نسلم وقوعه (قولكم: أجمعت الأمة على ذلك قلنا: لا يمكن الإجماع) منهم على وجوبها (عادة كعلى) أي كالإجماع منهم على (أكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في آن) واحد (قلنا يجوز) يجوز الإجماع منهم (فيما يوجد) فيه (أمر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلاً، ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعي) إلى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الإجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم عليه (بل شهواتهم بحسب أمزجتهم، وحالاتهم متخالفة داعية إلى عدم الاتفاق فيه (الرابع: الإجماع إن ثبت) في نفسه (امتنع نقله) إلينا فلا يصح أن يتمسك به،

قوله: (وفيها بلا معلم) لأن الكلام على تقدير كون إمكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالاً، كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً، بما لا يطاق، وإذا كان إمكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير، فلا يكون اختيارياً.

قوله: (إذ شرط إلخ) فإن أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب، ولا يتصوره فلا نسلم قوله إنه تكليف للغافل وإن أريد به من لا يصدقه، فلا نسلم قوله وإنه باطل.

قوله: (وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بإفادة النظر المجامع للتعليم، فتفرع إمكانها على إفادة النظر العلم في الإلهيات بلا معلم ممنوع، لا يقال: المدعى أن المعرفة بلا معلم واجب، فحينئذ يظهر التوقف لأنا نقول سياق الكلام يأباه، أما أولاً فلأنه ادعي الإجماع على هذا الوجوب، ومن يعتبر إيمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم، إذ عدم إيجاب التعليم ليس إيجاباً لعدمه، وأما ثانياً فلأن قوله في جواب الإشكال السابع، قلنا: كل ذلك يحتاج إلى معرفة النظر يدل على أن المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه

وإنما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) في مشارق الأرض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم، فكيف تعرف أقوالهم (وجواز خفاء واحد) أما لخموله أو لوقوعه في بلاد الكفار أسيراً (و) جواز (كذبه) في قوله: إن الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية إلى المفسدة، ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به (و) جواز (رجوعه) عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وأيضاً نقل الإجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الإجماع عليه) بطريق التواتر (كالأركان) الإسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس، وإن سلم نقله) بعد تسليم إمكانه وإمكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطأ على كل) أي كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولأن انضمام الخطأ)

قوله: (امتنع نقله إلخ) لعدم العلم للناقل بثبوته.

قوله: (وجواز كذبه) لعدم عصمته وإذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه، وإن صدق فيما قال فلا يحصل العلم بثبوت الإجماع وإن كان ثابتاً.

قوله: (وجواز رجوعه إلخ) يعني لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وإن صدقوا في زمان واحد، بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض، فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر، وإذا جاز الرجوع لم يحصل العلم بثبوت الإجماع للناقل، وإن كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فإنه مماخفي على الناظرين.

قوله: (قلنا ما ذكرتموه إلخ) يعني أن ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة، فإنا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الإجماع في مسائل كثيرة، وما ذلك إلا بثبوته وبنقله إلينا، فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال.

قوله: (لجواز الخطأ إلخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد، والكل المجموعي الذي لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية.

قوله: (ولأن انضمام الخطأ إلخ) مبنى هذا انضمام الصواب إلى الصواب، كما يرجح

قوله: (وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع إلخ معتبر بالنسبة إلى الناقل، أي معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلاً غير جواز الرجوع بالفعل، فلا ينافي المفروض أعني ثبوت الإجماع في نفسه كما ظن.

قوله: (منقوض بما علم إلخ) هذا جواب عن رد الإمكان أيضاً، ثم إنه جواب تحقيقي لا إلزامي فلا يرد أن يقال: صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن.

قوله: (ولأن انضمام الخطأ) أكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الأول أعني قوله

الصادر من أحدهم على انفراده (إلى الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطأ (قلنا:) كون الإجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت إليها (ولايلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل (المجموعي) لتغايرهما وتغاير حكميهما (فإن كل واحد من الإنسان تسعه هذه الدار، ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة، وبما ثبت بالأدلة من عصمة الأمة (السادس منع) وقوع (الإجماع عليه) على وجوب المعرفة (**بل الإجماع**) واقع (**على خلافه**) وذلك (لتقرير النبي ﷺ، والصحابة وأهل سائر الأعصار) إلى عصرنا هذا (العوام) على إيمانهم (وهم الأكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً) إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه، ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير، والحكم بإيمانهم (**قلنا**: كانوا يعلمون أنهم **يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الأعرابي**: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير أفسماء **ذات أبراج** وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير. غايته) أي غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والتوضيح

الصواب كذلك انضمام الخطأ إلى الخطأ يرجح الخطأ، فلا يوجب الإجماع الصواب وليس فيه مدخل، لكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً.

قوله: (بل الإجماع على خلافه) لما كان منه وقوع الإجماع على وجوب المعرفة مكابرة إذ الأمة كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك، حتى قال في شرح المقاصد أن الإجماع متواتر إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب، ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب إلى معارضة الإجماع المذكور بالإجماع على خلافه.

قوله: (قلنا إلخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقاً، مستنداً بجواز علمهم بها إجمالاً، وقول الأعرابي تصوير للعلم الإجمالي فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام.

لجواز إلخ أن الأول مبني على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي، وكل واحد مطلقاً، والثاني على عدمه في هذه المادة المخصوصة، وإن وجد في مثل كل إنسان تسعه هذه الدار، وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله: وأما احتمال انضمام الخطأ إلخ فتأمل.

قوله: (يعلمون الأدلة إجمالاً) والمعرفة الإجمالية للدلائل في حكم النظر، فصح وجوب النظر.

للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا بضر) فإنْ المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير، والتقرير ودفع الشبه، والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك (أو ندعي أنه) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فإن الوجوب) الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أي من فرض الكفاية، وفرض العين أيضاً، **والحاصل** أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين، وهو حاصل للعوام الذين قرروا على أيمانهم والآخر فرض كفاية، وهو حاصل لعلماء الأعصار (السابع) سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة لكن (لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالإلهام) **والتوجه التام** كما قال به حكماء الهند: فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها، صرفوا هممهم إليه وسلطوا أذهانهم عليه، وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية، حتى يحصل لهم مطلوبهم (أو التعليم) كما تقول به الملاحدة (أو **التصفية**) كما تقول به الصوفية، فإنهم قالوا: رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية، والعوائق الجسدية، والتوجه إلى الحضرة الصمدية، والتزام

قوله: (**ذات أبراج**) جمع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله: فجاج والفجاج جمع فج، وهو الطريق الواسع.

قوله: (**أو ندعي**) بصيغة المتكلم عطف على قلنا.

قوله: (**والحاصل**) أي حاصل الكلام في هذا المقام، وهو مبنى الجوابين المذكورين، وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى.

قوله: (**والتوجه التام**) أشار بالعطف إلى أن المراد بالإلهام الإلهام الذي يحصل بعد التوجه التام، كما يقوله البراهمة: لا مطلق الإلهام، إذ المقصود بيان الطرق المحققة التي يدعي صاحبها حصول المعرفة بها، والإلهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة، فإنها كثيرة كالحدس وخلفها ضرورة.

قوله: (**كما قال الأعرابي إلخ**) قول الأعرابي: إمارة على أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً لا دليلاً يوجب الجزم، فمنع المكابرة باق بعد، نعم قوله: في السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعاً في محل المنع أيضاً، فتامل.

قوله: (**أو التصفية إلخ**) سياق كلامه يدل على أن المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها، وهي التي تكون على قانون الإسلام بالمواظبة على الذكر، والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب إلى حكماء الهند، على أن توجههم نحو مطلوبهم، كيف كان وتوجه أرباب التصفية إلى جناب ذي الجلال؟ كما دل عليه تقريره، واعلم أن الصوفية يجمعون على أن التصفية لا تفيد إلا بعد طمانينة النفس في المعرفة، سواء حصلت من يقين أو تقليد،

الخلوة والمواظبة على الذكر، والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة، وأما أصحاب النظر، فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم (**قلنا**: كل ذلك **يحتاج إلى معونة النظر**) **فإن القائل**: **بالتعليم** لا ينكر النظر، بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة، بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام، ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر، وقول الإمام بضوء الشمس، فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما، كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما **والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه**، أنه من اللّه فيكون حقاً، أو من غيره فيكون باطلاً، إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره، **وكذا الحال في التصفية** ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة، فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو) قلنا (**المراد**) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (إلا بالنظر) **فإن التعليم والإلهام من فعل**

قوله: (**صرفوا إلخ**) فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة إلى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها، فهو غير التصفية.

قوله: (**قلنا إلخ**) يعني أن المستثنى منه المقدر في قولنا، وهي لا تتم إلا بالنظر بسبب مستقل بقرينة أن النظر سبب مستقل، فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها إلى النظر، فما قيل: أن بينه وبين ما مر في الإشكال المذكور من قوله، وبلا معلم تدافعاً وهو محض.

قوله: (**وكذا الحال في التصفية إلخ**) لم يلتفت إلى ما في شرح المقاصد من أن التصفية لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، وذلك بالنظر لأنه ذكر الإمام في الإحياء أن السالك يكفيه في السلوك التقليد في العقائد، والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها.

قوله: (**أو المراد إلخ**) يعني أن المستثنى منه المقدر بسبب مقدور، والأمور المذكورة

وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول، إلا بعد أحكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر، إذا المعرفة المدعى وجوبها بالإجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر.

قوله: (**إلى معونة النظر فإن القائل بالتعليم إلخ**) قد أشرنا في الإشكال الأول إلى ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع.

قوله: (**والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه إلخ**) قيل عليه: قد سبق أن الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديها، فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه، أن الحاصل علم فائض من اللّه تعالى لا جهل، وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً، فلا بد من الاستعانة بالنظر، إذ يجوز أن يعلم حقية الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أو حدساً فليتأمل.

الغير، فليس شيء منهما مقدوراً لنا، وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة، قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو) قلنا (**نخصه**) أي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) إليها (إلا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكناً إلا منه كجمهور الناس (إذ من عرف اللّه بغيره) من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته (لم يجب) النظر (عليه. الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر إذ (الدليل) الذي بنيتموه عليه (**منقوض** بعدم المعرفة وبالشك) فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها، لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم، مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة، وجوب عدم المعرفة لا وجوب الشك **اتفاقاً** (قلنا: الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب إلا به (مقدورة والوجوب هاهنا) أي وجوب المعرفة (مقيد بعدم

غير مقدورة، وإن كان التوجه الموصل إلى الإلهام، والطلب التام الموصل إلى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما.

قوله: (أو قلنا نخصه إلخ) يعني أن المراد أنها لا تتم إلا بالنظر لمن لا طريق له غيره، بناء على أن المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواه.

قوله: (منقوض إلخ) يعني أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة، والشك مع تخلف الحكم عنه أعني وجوبهما، بأن تقول: معرفة اللّه واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بعدم المعرفة والشك وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

قوله: (اتفاقاً) متعلق بقوله: ليس يلزم أي عدم وجوب عدم المعرفة، وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة، متفق عليه فلا ينافي ما سيجيء من أن الشك واجب عند أبي هاشم.

قوله: (فإن التعليم والإلهام من فعل الغير) فإن قلت: طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق، وطريق التعليم الطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجدّ وجد فبين الطريقين والإلهام، والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الأشعري في النظر، وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت: أما التوجه التام المستتبع للإلهام، فإن لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية، فهو في حكم ما لا يكون مقدوراً كما صرح به، وإن لم يلزم فحصول مرادهم لخاصية في نفوسهم الخاصة، كما صرح به بعضهم، ولا قدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالقائلون به أعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فأمره حينئذ في غاية الإشكال.

قوله: (ولا وجوب الشك اتفاقاً) سيجيء أن أبا هاشم يقول: بوجوب الشك وبلزومه فيما

المعرفة) عند الكل فإن العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (أو الشك) عند من يقول: بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك، وإذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج، إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجباً **وأيضاً**، **يمكن** أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك، فإن قلت: إذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق، فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت: وجوبها مطلق بالقياس إلى النظر وإن كان مقيداً بالقياس إلى ما ذكرنا، فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة، ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وإن لم يكن مقيداً بوجود الطهارة **ومن ثمة عرف** الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة، وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لا نسلم أن ما لا يتم الواجب) المطلق (**إلا به فهو واجب**) **شرعاً** لأن الوجوب الشرعي **إما خطاب الله**، **أو مترتب عليه**، ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء (**قلنا**: **المعرفة غير مقدورة بالذات**) **أي لا يمكن** أن تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (**بإيجاب السبب**) المستلزم إياها

قوله: (**وأيضاً يمكن إلخ**) فإنهما غير مقدورين ابتداء وإن كانا مقدورين بقاء.

قوله: (**ومن ثمة عرف إلخ**) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى.

قوله: (**واجب شرعاً**) وإن كان واجباً عقلاً بمعنى أنه لا بد منه في حصول الواجب.

قوله: (**إما خطاب الله**) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وهذا عند الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار.

قوله: (**أو مترتب عليه**) أي عند الفقهاء فإنهم قالوا: الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه.

قوله: (**قلنا المعرفة إلخ**) خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم، والواجب المطلق بما لا يكون مقدوراً بذاته، وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته إلا من جهة ذلك السبب.

قوله: (**أي لا يكون إلخ**) لعدم كونه فعلاً بل كيفية.

قوله: (**بإيجاب السبب**) الصواب بمباشرة السبب.

ذكر فكيف يدعي الاتفاق؟ اللهم: إلا أن يقال: بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبي هاشم، إنما قال: اتفاقاً بناء على أنه مقتضى القاعدة على ما سيجيء هناك فالاتفاق الضمني متحقق.

قلنا: (**المعرفة غير مقدورة إلخ**) قيل: فيه بحث لأن الواجب المطلق، ربما يكون في نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف، وهو أن لا يكون موقوفاً على إيجاد سببه، ولكن يكون له مقدمة له لا يتم إلا بها كشرطه، فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة، فلا

(فإيجابها إيجاب لسببها) المقدور الذي هو النظر **وذلك (كمن يؤمر بالقتل)** الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فإنه أمر) له (بمقدوره) الذي هو السبب الموجب للإزهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) أي هو أمر بذلك المقدور يقيناً **إذ لا تكليف** بغير المقدور شرعاً **وتلخيصه** أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب، أو مستلزماً إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة؛ إذ القدرة لا تتعلق إلا بها، لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا **بحسب ذاته**، فالخطاب الشرعي وإن تعلَق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب؛ إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور، فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية، بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه، كالطهارة للصلاة والمشي للحج، فإن الواجب هاهنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته (وقد يجاب عنه بأنه) أي العبد (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف)

قوله: (وذلك كمن يؤمر إلخ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها، بأن ذلك واقع في المحاورات.

قوله: (إذ لا تكليف إلخ) تعليل لقوله فإيجابها إيجاب لسببها.

قوله: (وتلخيصه) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور، بإثبات الكلية أعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور، فهو واجب بإيجابه ليصح جعله كبرى، فيقال: النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته إلا به، وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه، وتبيين لكيفية كون إيجابه إيجاباً لسببه، بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به، وحقيقة بسببه، وللفرق بين السبب المستلزم والشرط وهذا التلخيص لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة إلى النظر خلاف الإجماع من غير ضرورة، تدعو إليه لأن العلم النظري مقدور بالواسطة كما مر فما قيل أن فيه إشارة إلى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشيء نعم لو قال: بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز إلى ذلك.

قوله: (بحسب ذاته) إن أريد بالصلاة الأفعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهي مقدورة بحسب ذاتها، وإن أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فمقدوريتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور.

يصح أن يقع كبرى في الاستدلال، ويمكن أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية، بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكل سبب لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح ها هنا يدل على أن الرد الذي ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضي عنده.

ذلك الشيء (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه، **وإلا** لم يكن وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف إذ المحال **أن يجب الشيء مع عدم المقدمة** لا مع عدم التكليف بها) فإن عدم التكليف بها **لا يستلزم عدمها** كما أن التكليف بها **لا يستلزم** وجودها، بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلاً من إيجابها وعدم إيجابها، **فإن قلت** إذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها، فإذا تركها فإن لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً، وإن بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة **قلت هذا بعينه جاز فيما إذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق** أن المحال **هو أن يكلف بالشيء مع التكليف** بعدم مقدمته معه **لا مع عدم التكليف بمقدمته، ولك أن تحمل عبارة الكتاب** على هذا بأن تقول تقديرها إذ المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة،

قوله: (**وإلا**) أي إن لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه.

قوله: (**أن يجب الشيء مع عدم المقدمة**) لأنه طلب لوجود الشيء حال عدمه.

قوله: (**لا يستلزم عدمها**) فيجوز أن يجامع التكليف بالشيء بوجود المقدمة.

قوله: (**فإن قلت إلخ**) إثبات للزوم التكليف بالمحال، بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالاً، وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة.

قوله: (**قلت هذا بعينه إلخ**) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره، وهو أن المحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا وجوبه معه.

قوله: (**والتحقيق**) أي التحقيق في بيان ضعف قد يجاب.

قوله: (**هو أن يكلف بالشيء إلخ**) فإنه تكليف لوجود الشيء وعدمه.

قوله: (**لا مع عدم التكليف بمقدمته**) فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها.

قوله: (**قلت هذا بعينه جار فيما إذا تركها مع كونها واجبة**) قيل: فيه بحث لأن المقدمات إذا دخلت في الإيجاب بحيث يكون إيجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً، كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث، فقولنا: بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها، أما إذا لم تجب المقدمات فقولنا: بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال، والفرق دقيق يظهر بالإمعان فليتأمل.

قوله: (**ولك أن تحمل عبارة الكتاب إلخ**) قد يقال: لا حاجة إلى تقدير الوجود في تصحيح عبارة الكتاب لحصوله: بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لغواً متعلقاً بيجب، فيكون المعنى إذ المحال أن يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك، وخرج زيد مع عمرو، وأنت خبير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه، إذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشيء، ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقريب به هاهنا.

وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر، فتدبر **ولو قدم الإشكال التاسع** على الثامن، لكان أنسب **بمساق الكلام** (العاشر المعارضة) **لما ذكر** من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على أنه ليس واجباً (أحدها أنه) أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله **والعقائد الدينية** والمسائل الكلامية (بدعة) في الدين (إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أي بالنظر فيما ذكر، **ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا** لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل

قوله: (وتجعل لفظة مع إلخ) أي ظرفاً له مستقراً أو لغواً، فإن مع إذا أضيف إلى أحد المتصاحبين يكون ظرف زمان أو مكان، فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب، فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما إذا لم يقدر الوجود، سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أو لغواً، فحينئذ يكون قيداً للوجوب لا داخلاً تحته، فيفيد وجوب الشيء في زمان مقارنته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة، ولهذه الدقيقة أمر الشارح بالتدبر، وأما نحو قولنا: خرج زيد مع عمرو فإفادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن مدلول اللفظ، فإنه إذا كان خروج زيد في زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو، يلزم أن يكون عمرو أيضاً خارجاً فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق.

(قوله بمساق الكلام) أي بسابقه ولاحقه فإن قيل: الثامن كلها منوع، وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض إجمالي كما عرفت فيؤخر عن التاسع، ويقدم على العاشر لكونه معارضة، لأن ترتيب البحث أن يذكر المنع ثم النقض، ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى، وهم لا يساعده عبارة المتن حيث قال: الدليل منقوض.

قوله: (لما ذكره إلخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للإشارة إلى تصوير كونها معارضة.

قوله: (والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص، وكذا قوله والمسائل الكلامية، فإنها تعم العقائد وما تتوقف عليه من المبادئ وتقرير هذا الوجه أن النظر فيما ذكر بدعة أي أمر محدث في الدين وكل بدعة مردود، وإذا كان مردوداً لم يكن واجباً.

قوله: (ولو قدم الإشكال التاسع إلخ) لأن المساق على التنزيل والتسليم، فمقتضاه أن يقول: سلمنا أن المعرفة لا تتم إلا بالنظر، لكن لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب مطلقاً، ولو سلم الإطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك.

قوله: (ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا) فإن قلت: النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة، فلعل الصحابة رضي الله عنهم لصفاء قرائحهم، أصاب كلهم في النظر من غير حاجة إلى بحث وتفتيش عن الآخر، حتى ينقل إلينا قلت: ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم أكثر عدداً من حصى البطحاء.

الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) **لما ورد في الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام**: من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد) أي مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام، ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ [الزخرف: ٥٨]، وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها إلى العقائد الدينية، وإثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] وقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾ [يس:٧٧]، إلى آخر السورة فإنه تعالى ذكر هاهنا مبدأ خلقة الإنسان وأشار إلى شبهة المنكرين للإعادة، وهي كون العظام **رميمة متفتتة** فكيف يمكن أن تصير حية، واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس:٧٩]، وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة، حيث قالوا: **إن الإعادة مثل الإيجاد** أول مرة، وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادراً على الإيجاد كان قادراً على

قوله: (**ولو كانوا إلخ**) أي لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل إلينا استدلالاتهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي إلى النقل، وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على أهل الإسلام ودعوتهم إليه ومبالغتهم في قمع المعاندين بالرد عليهم، كيف وقد نقل إلينا مسائل الاستنجاء تفصيلاً؟ فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة في الآخرة؟.

قوله: (**فهو رد**) أي ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة في كونه مردوداً، ولذا قال: الشارح جداً.

قوله: (**رميمة متفتتة**) رم العظم بلي فهو رميم والتفتت الانكسار بالأصابع.

قوله: (**إن الإعادة مثل الإيجاد**) إذ لا فرق بينهما إلا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممتنعاً.

قوله: (**لما ورد في الحديث وهو أنه قال عليه السلام إلخ**) قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر من القطعي.

الإعادة، ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين؛ أحدهما اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض، فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر، وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الإعادة. والثاني أن الأجزاء الرميمة يابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء، فيمكنه تمييز أجزاء الأبدان والأعضاء، وإلى الجواب الثاني أنه **جعل النار في الشجر الأخضر** مع ما بينهما **من المضادة الظاهرة**، فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة هاهنا **أقل** من ذلك، ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع **تتضمن إعدام هذا العالم** وإيجاد عالم آخر، وذلك باطل لأصول كثيرة **مقررة في كتب الفلاسفة**، فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر **لما سلم كونه تعالى خالقاً** لهذه السموات والأرض، **لزمه أن يسلم** كونه قادراً على إعدامها **فإن ما صح** عليه العدم في

قوله: (**جعل النار في الشجر الأخضر**) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد، فيجعل المرخ ذكراً. والعفار أنثى ويستحق أحدهما على الآخر، فنقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء.

قوله: (**من المضادة الظاهرة**) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر.

قوله: (**أقل إلخ**) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين، وحصول إحداهما عقيب زوال الأخرى.

قوله: (**تتضمن إعدام هذا العالم**) لأن الإعادة في الشرع تكون بعد إعدام السموات على ما نطق عليه النصوص.

قوله: (**مقررة في كتب الفلاسفة**) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواه.

قوله: (**لما سلم كونه تعالى خالقاً إلخ**) لكونها ممكنة محتاجة إلى فاعل كما نطق به قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥].

قوله: (**فإن ما صح إلخ**) يعني أنها لإمكانها صح عليها العدم في وقت النظر إلى ذاتها؛ إذ لو امتنع عدمها نظراً إلى ذاتها كانت واجبة بالذات، وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الأوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعاً، فتصح الإعادة بإعدام هذا العالم فاندفع ما قيل: إنه إنما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزماني.

قوله: (**لزم أن يسلم إلخ**) لزوم التسليم لما ذكر إنما يظهر إذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني.

وقت صح عليه في كل الأوقات، وأن يسلم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله، قال في نهاية العقول: إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى فكيف يقال: إن الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة، وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم إنهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) أي علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل، وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الأمور (ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الأذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحي) المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية (**والتمكن من مراجعة** من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة (كل حين) من الأحيان (مع) متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى، كأنه قيل: مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من الأحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث في الأعصار الماضية، فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً) هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وأبواباً وفصولاً) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته (والجمع) وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام (**وبالجملة** فمن البدعة ما هي حسنة) **هذا إشارة إلى** أن

قوله: (**والتمكن من مراجعة إلخ**) عطف على صفاء والمجموع علة لتركهم التدوين، فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن.

قوله: (**وبالجملة**) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جمله إذا جمعه وخبره قوله: فمن البدعة ما هي حسنة، والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء في

قوله: نعم إلخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد، وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي ﷺ وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً، فالاشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه، وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم، **لكنه بدعة حسنة** لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية، (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة (أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روي أنه ﷺ خرج على أصحابه فرآهم **يتكلمون في القدر**، فغضب حتى احمرت وجنتاه، وقال: **إنما هلك** من كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً، وقال عليه الصلاة والسلام: إذا ذكر القدر فأمسكوا، ولا شك أن النظر جدل فيكون منهياً عنه لا واجباً (**قلنا ذلك**) **النهي** الوارد في حق الجدل إنما هو (حيث

خبر المبتدأ مطلقاً، ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز، أي مجمل الكلام المذكور بقوله نعم إلخ، منع الكبرى فمن البدعة ما هي حسنة.

قوله: (هذا إشارة إلخ) كما أن ما قبله منع للصغرى أي الاشتغال بالكلام بدعة، فصار الجواب مردداً بين منع الصغرى ومنع الكبرى.

قوله: (لكنه بدعة حسنة) قالوا: إن البدعة إن تضمن رفع أمر ثابت في الشرع، فهي مردودة وإلا فهي منقسمة إلى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التي تتضمنها، كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط، والتنعم في المآكل والمشارب والملابس.

قوله: (يتكلمون في القدر) أي في مسألة القدر وهي أن الخير والشر كله بتقديره، فقال بعض: لو كان الكل بتقديره فيم العقاب وكيف ينسب الفعل إلى العباد؟ وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى إلى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجنة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد.

قوله: (إنما هلك) أي بنزول العذاب عليهم في الدنيا أو بخروجهم عن الإيمان به إلى الجبر والقدر، عزمت أقسمت أن لا تخوضوا فيه أبداً، فإن القدر سر من أسرار الله تعالى لا اطلاع لأحد عليه، ولا طريق للاحتجاج به، فنحن نؤمن به ولا نحتج به، كذلك في تخريج المصابيح للشيخ الجزري، ومن هذا ظهر أن جدالهم كان بالباطل في غير موقعه، لكنهم لا يدرون ذلك، ولذا منعهم الرسول وخوفهم.

قوله: (قلنا ذلك النهي إلخ) فيه بحث لأن هذا الجواب مشعر بأن نهي الرسول عليه السلام وأصحابه عن المكالمة في القدر، لأنها كانت تعنتاً وحاشاهم عن ذلك، اللهم، إلا أن يكون بينهم من ينافق كابن أبيّ ونظرائه، والأظهر أن يقال: نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية إلى كنه المسألة، فلا يلزم النهي في جميع المواد.

كان) **الجدل** **(تعنتاً ولجاجاً)** بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة، ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى: ﴿وجادلوا بالباطل **ليدحضوا** به الحق﴾ [غافر:٥]، وقال تعالى: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ [الزخرف:٥٨]، وقال: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم﴾ [الحج: ٣]، ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهياً عنه (وأما الجدال بالحق) لإظهاره وإبطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل:١٢٥] وقال تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت:٤٦] ومجادلة الرسول ﷺ **لابن الزبعرى** وعلي للقدري مشهورة) روى أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ [الأنبياء:٩٨] قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون، فقال عليه الصلاة: ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أن ما لما لا يعقل وروي أيضاً أن شخصاً قال: إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي، فقال عليّ رضي الله عنه أتملكها دون الله أو مع الله، فإن قلت: أملكها دون الله **فقد أثبت** دون الله مالكاً، وإن قلت: أملكها مع الله فقد أثبت له شريكاً (هذا) كما مضى **(والنظر غير الجدل)** فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر هو الفكر، ولا

قوله: (كان الجدل تعنتاً ولجاجاً) في القاموس جادله متعنتاً أي طالباً زلته، واللجاج الخصومة والمراد، كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كما في بعض المجادلين أولا، كما في هذه القصة، فاندفع ما قيل: إن هذا الجواب مشعر بأن مكالمتهم كانت تعنتاً وحاشاهم عن ذلك، وكذلك المراد بقول الشارح، الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس، وهو كتمان عيب السلعة على المشتري.

قوله: (ليدحضوا) أي ليبطلوا.

قوله: (لابن الزبعرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء، عبد الله بن الزبعرى بن قيس القرشي السهمي الشاعر، كان من أشد الناس على رسول الله ﷺ واصحابه بلسانه ونفسه، قبل إسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن إسلامه، واعتذر عن زلاته حين أتى النبي ﷺ والحصب محركة الحطب.

قوله: (فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكاً مستقلاً، مع أنه لا مالك سواه فقد أثبت له شريكاً في الملك مع أنه لا شريك له.

قوله: (والنظر غير الجدل) لا يخفى أن قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لأنه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى.

يلزم من كون الجدل منهياً عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه اللّه تعالى بقوله: ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾ [آل عمران: ١٩١] فيكون مرضياً لا منهياً (وثالثها) أي ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام: عليكم بدين العجائز) **ولا شك أن دينهن بطريق التقليد**، ومجرد الاعتقاد إذ لا قدرة لهن على النظر، فيجب علينا الكف عنه (قلنا: إن صح الحديث) أي لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح، بل قيل: إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روي أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة، قال: إن بين الكفر والإيمان **منزلة بين المنزلتين**، فقالت عجوز قال اللّه تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ [التغابن: ٢] فلم يجعل اللّه من عباده إلا الكافر والمؤمن، فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال: **عليكم بدين العجائز** وإن سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) إلى اللّه سبحانه فيما قضاه وأمضاه (والانقياد) له فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (**ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع**) وما

قوله: (والنظر غير الجدل) هذا منع لصغرى القياس والسابق منع لكبراه، فإن تقريره النظر جدل وكل جدل منهي عنه، قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى، فإن النظر إذا قصد به إلزام الغير جدل، ولا شبهة في أنه لا مدخل لهذه الحيثية في المنع وعدمه، كيف إذا كان لأجل هداية الغير؟.

قوله: (منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق.

قوله: (عليكم بدين العجائز) تقريره أن النبي ﷺ أمر بالتمسك بدين العجائز، من حيث إنها عجائز، وإلا لم يكن للإضافة فائدة ولا شك أن دينهن بطريق التقليد لعجزهن عن النظر، وإن تحقق عن بعضهن كما في القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم، فاندفع بما حررنا ما قيل: إن المأمور به التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام.

قوله: (فالمراد به التفويض إلخ) فإن الدين كما يقال لملة الإسلام: يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما في القاموس.

قوله: (من قبيل القواطع) لا يخفى أنه إذا كان الخصم معتقداً بوجود المعارض له لا

قوله: (ولا شك أن دينهن بطريق التقليد) ممنوع بل لهن الأدلة لا بد لنفيه من دليل، ولو سلم فالمستفاد منه وجود اتحاد المعتقد لا طريقه، فيجوز أن يكون الطريق الموصول للمجتهد هو النظر، والطريق الموصل للعجائز هو التقليد فلا استدلال فيه.

قوله: (ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وللمعتزلة أن يدفعوا ذلك ولو فرض أنه متواتر فهو دليل نقلي قابل للتأويل، فلا يعارض القواطع العقلية.

استدللنا به على وجوب النظر **من قبيل القواطع** (**وأما المعتزلة فهذه**) **الطريقة التي هي** معتمد الأصحاب في إثبات وجوب النظر، وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (**طريقتهم**) **أيضاً** في إثباته (**إلا أنهم يقولون: المعرفة واجبة عقلاً**) أي يتمسكون في إثبات وجوبها بالعقل لا بالإجماع والآيات (**لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف**) أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته، وإيجابه علينا معرفته، فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس **جوز أن يكون له صانع**، قد أوجب عليه معرفته، فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (**وغيره**) أي الخوف الحاصل من غير الاختلاف، كالنعم الظاهرة والباطنة، فإن العاقل إذا شاهدها جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها، فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه، وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف (**وهو**) أي الخوف (**ضرر**) للعاقل (**ودفع الضرر عن النفس**) مع القدرة عليه (**واجب عقلاً**) فإن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم، ونسبوه إلى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلاً، وكانت لا تتم إلا بالنظر كان النظر أيضاً واجباً عقلاً، لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (**و**) **نحن نقول**: (**بعد تسليم حكم العقل**) بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة، وغيرهما (**نمنع حصول الخوف**) المذكور (**لعدم الشعور**) بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره (**ودعوى ضرورة الشعور**) من العاقل (**ممنوعة**

يكون عنده قطعياً، إذ القطعية تنافي وجود المعارض، إلا أن يبنى الكلام على التحقيق دون الإلزام.

قوله: (**جوز أن يكون إلخ**) وإن حصل له اعتقاد النفي بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لأنه بعدما سمع الإثبات، ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد في النفي والإثبات، إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا بالنظر ولا نظر، وأما ما قيل: إنه بعدما جوزه ونظر فأخطأ فجزم بالنفي، يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشيء، لأن الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفي بل بالمعرفة لأن تصور الاختلاف مورث للخوف، ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم، بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتهيئه لدفع القاطع.

قوله: (**جوز أن يكون له صانع**) قيل: عليه يحتمل أن يعتقد أول ما يسمعه من النفي تقليداً أو شبهة ونظر، وأخطأ فجزم بالنفي تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً، ولو سلم فبعد ما جوزه ونظر وأخطأ فجزم بالنفي يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه.

لعدم الخطور في الأكثر) فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافاً بين الناس، فيما ذكر وأن لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها، بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلاً (وإن سلم) حُصول الخوف **(فلا نسلم أنه)** أي العرفان الحاصل بالنظر **(يدفعه)** أي الخوف (إذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر، فيكون الخوف حينئذ أكثر (لا يقال: الناظر فيه) أي في عرفانه تعالى (**أحسن حالاً قطعاً** من المعرض) عنه بالكلية (لأنا نقول) **ذلك (ممنوع)** لأن النظر قد يؤدي إلى الجل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى إلى الخلاص من **فطانة بتراء**) ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام (أكثر أهل الجنة البله) (ثم لنا في أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً (بل سمعاً قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء:١٥] نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) **مطلقاً دنيوياً كان أو**

قوله: (فلا نسلم أنه يدفعه) لأن الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفاسد عسيراً جداً، جاز أن يخطئ فيه، فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقياً بل أكثر، لتجويزه أن يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب.

قوله: (أحسن حالاً إلخ) لأنه بذل الطاقة في تحصيله والإصابة من الله بخلاف المعرض.

قوله: (ذلك ممنوع) أي في الاعتقاديات، فإن المطلوب فيها الإصابة للحق دون بذل الوسع كما في العمليات، وليس هذا تكليفاً بما لا يطاق لأن الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه في الآفاق، والأنفس وأعطي العقل المستقيم والحس السليم، وبينها وأوضحها بإرسال الرسل وإنزال الكتب، فلا حجة للعباد بعد ذلك.

قوله: (بتراء) كحمراء مؤنث أبتر بمعنى الناقص، والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الأبله والمراد به هاهنا المؤمن الذي لا اهتداء له إلى النظر، والاستدلال التفصيلي لا صاحب الجهل البسيط، إذ لا دخول في الجنة بدون الإيمان.

قوله: (مطلقاً إلخ) بناء على وقوع النكرة في سياق النفي.

قوله: (فلا نسلم أنه يدفعه) فيه بحث لأنه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله، فإيجابها إيجابه فإذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالإتيان به، وأما من لم يأت به فقد أخل بما وجب عليه، ولا كلام فيه فإن قلت: فيه خوف لاحتمال أن ينتهي عن المعرفة بالنظر لأدائه إلى الجهل المركب، فيجب التوقف عن النظر عقلاً، قلت أجيب عنه بأن غالب النظر الأداء إلى الحق، وفيه بحث لكثرة الغواة.

قوله: (مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً) قد يمنع الإطلاق بجواز أن يكون المراد ﴿وما كنا معذبين﴾ [الإسراء: ١٥]، في الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعني ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا

أخروياً (**قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب**) بشرط ترك الواجب (**عندهم**) **إذ لا يجوزون العفو** (فينتفي الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل، ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة، **ولا شبهة في أن العقلاء** كانوا يتركون الواجبات حينئذ، فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها، وهو باطل بالآية (لا يقال: المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل لاشتراكهما في الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لأنا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والأصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل) ولا دليل

قوله: (قبل البعثة) ولو كان مبعوثاً إلى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فما قيل: التعذيب قبل البعثة محال لأن أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشيء.

قوله: (إذ لا يجوزون العفو) فالدليل إلزامي لا تحقيقي إذ لا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققاً قبل البعثة بمجرد العقل، ويكون وقوعه منتفياً قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقياً بأن يقال: لو وجب لاستحق العذاب بتركه، ولم يأمن وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ إذ به يحصل الأمن وفيه أن عدم الأمن من الوقوع بالنظر إلى الوجوب العقلي لا ينافي حصوله بوعد الشارع.

فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ [الإسراء: ١٦]، قيل: التعذيب بعد البعث محال لأن أول الرسل آدم عليه السلام، فلا فائدة في بعثه وأجيب بأن قبل آدم قوماً يسمى الجان بن الجان، وبأن في صحة نفيه يكفي الإمكان، والصحيح أن المراد في حق كل قول بنبيهم.

قوله: (وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة هاهنا هو المعتزلة، والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وإن قالوا بالوجوب العقلي أيضاً، لكنهم يجوزون العفو، فلا يتم الاستدلال عليهم إذ يقولون: المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل، بناء على تحقق العفو، وأما استحقاق التعذيب فثابت هذا، ويمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقياً لا إلزامياً، بأن يقال: لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ إذ به يحصل الأمن فتأمل.

قوله: (ولا شبهة في أن العقلاء إلخ) هذه المقدمة: مما لا بد منها لأن التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه، بل شرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب، يلتزم نفي الترك، فلا يتم الدليل إلا بضم هذه المقدمة، ولذا قال الشارح: ومحصوله إشارة إلى أن ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية.

هاهنا، فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب) النظر (إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء) وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة (إذ يقول المكلف) **حين يأمره النبي بالنظر في معجزته،** وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا أنظر ما لم يجب) النظر علي فإن ما ليس بواجب علي لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر علي (ما لم يثبت الشرع) عندي إذ المفروض أن لا وجوب إلا به (ولا يثبت الشرع) عندي (ما لم أنظر) لأن ثبوته نظري فيتوقف كل واحد **من وجوب النظر،** وثبوت الشرع على الآخر وهو محال، ويكون هذا كلاماً حقاً لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى إفحامه (وأجيب عنه بوجهين الأول) النقض وهو (إنه) أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي، الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا، وإنما كان مشتركاً (إذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقاً) لأن وجوبه ليس معلوماً بالضرورة، بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة، من أن المعرفة واجبة وإنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (فيقول:) المكلف حينئذ **(لا أنظر) أصلاً (ما لم يجب** ولا يجب ما لم

قوله: (بالنظر في معجزته) لأن دلالتها على صدقه نظرية محتاجة إلى ترتيب مقدمتين أعني أنه ادعى النبوة وأتى بالمعجزة، وكل من هذا شأنه فهو نبي إلا أنه لما صار النظر المذكور، متمكناً في الأذهان يظن أنها بديهية، كيف ولو غفل عن إحدى المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه.

قوله: (من وجود النظر إلخ) هكذا في أكثر النسخ وهو الظاهر، وفي بعض النسخ وجوب النظر، وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا أنظر ما لم يجب النظر على قوله، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع، ولا يثبت ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب.

قوله: (لا أنظر أصلاً) لا في المعجزة ولا في غيرها إشارة إلى دفع توهم أن النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقاً، ووجوب النظر مطلقاً موقوف على النظر في وجوبه فلا دور.

قوله: (حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه: العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة، فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا إذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير إلى نظر، وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهدة من أن هذا الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي، أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على إظهاره إلا خالق القوى والقدر، وإظهاره هاهنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غايته أن سرعة ترتب الإيمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة.

أنظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً، ووجوبه على الآخر (لا يقال: قد يكون وجوب النظر (فطري القياس) **أي من القضايا التي قياساتها معها** (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) **ينساق ذهنه إليها بلا تكلف** و (تفيده العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) **فيكون الحكم بوجوب النظر** ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه **مع تلك المقدمات، أو نظرياً قريباً من الضروري** محتاجاً إلى أدنى التفات يحصل

قوله: (ما لم يجب) أي على عقلاً فإن ما ليس بواجب على عقلاً لا أقدم عليه.

قوله: (لا يقال إلخ) منع لقوله ولا يجب ما لم أنظر، وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعياً أيضاً، إذ يمكن أن يقال: لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس، فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة.

قوله: (ينساق ذهنه إليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات.

قوله: (ضرورة) أي قطعاً.

قوله: (فيكون الحكم بوجوب النظر إلخ) اعلم أن في المتن إشكالاً إذ كون الحكم بوجوب النظر فطري القياس ينافي إفادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر إما في إفادة المقدمات له، أو في كونه فطري القياس فالتوجيه الأول تصرف في الإفادة، بأن المراد بإفادته إياه أن المقدمات الموضوعة تفيد تصور طرفيه على وجه، هو ملزوم للقياس الذي يحضر عند تصورهما، فكونه فطري القياس على ظاهره، والثاني أعني قوله أو نظرياً قريباً من الضروروي تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد أنه كفطري القياس في أنه بعد إلقاء المقدمات المرتبة الموضوعة يحصل بأدنى التفات من غير احتياج إلى الفكر، لا فرق بينهما إلا بأن في فطري القياس لازم لتصور الطرفين، وهاهنا مستفاد من خارج فافهم، فإنه قد خفي على أقوام.

قوله: (مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه أي إلى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس.

قوله: (أو نظرياً) بالاستفادة من المقدمات الموضوعة معطوف على ضرورياً.

قوله: (أي من القضايا التي قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة إلى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة، لتحصيل قياساتها معها، فقيل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج إلى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف إليها، ولذلك قال: فيضع النبي عليه السلام إلخ، فلا يرد أن بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه، فأي حاجة إلى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات، أن المقدمات أيضاً قد تحتاج إلى التنبيه.

قوله: (أو نظرياً قريباً من الضروري) إن كان معطوفاً على ضرورياً كما هو الظاهر، يكون إشارة رلى أن فطري القياس نظري عند البعض، أو إلى أن النظري المذكور أعم من أن يكون حقيقة، أو حكماً، وإن كان معطوفاً على قوله فطري القياس كما هو الأوجه فالأمر أظهر.

بذلك التنبيه (لأنا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطل قطعاً، وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (أن لا يستمع إليه) أي إلى النبي ﷺ، وكلامه الذي أراد به تنبيهه **(ولا يأثم بتركه)** أي بترك النظر أو الاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلاً، (فلا تمكن الدعوة) وإثبات النبوة (وهو المراد بالإفحام) **الوجه (الثاني)** الحل وهو (أن قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي (**قلنا: هذا** إنما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الأمر (موقوفاً على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع **(لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الأمر على العلم به** (إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه، فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب

قوله: (قريباً من الضروري) لكون المقدمات مما ينساق إليه الذهن بلا كلفة.

قوله: (إلى أدنى التفات) أي إلى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر.

قوله: (كونه فطري القياس) إما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين.

قوله: (قلنا هذا إلخ) خبر أن والعائد اسم الإشارة فإنه بمنزلة الضمير.

قوله: (لكنه لا يتوقف إلخ) وما قيل: إن عدم التوقف مسلم، لكن لا يتم إلزام النظر لأنه حينئذ يقول: سلمت أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب إلا أني لا أنظر ما لم أعلم الوجوب، لأن ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الإثم فباطل، لأنه يلزم من ذلك أن لا يأثم الكافر بترك الإيمان، والجاهل بترك المأمورات.

قوله: (ولا يأثم بتركه) قد يمنع ذلك بأن النظر وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي أيضاً لدفع الخوف، وفيه تأمل.

قوله: (الوجه الثاني الحل إلخ) لو فرض أن يقول المكلف حينئذ لا أنظر ما لم أصدق بوجوب النظر علي، ولا أصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع، وثبوته إنما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ أن قوله لا أنظر ما لم أصدق باطل.

قوله: (لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الأمر على العلم به) لا يقال: لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه، لأنا نقول: اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه بالجهل، وإنما مدار الوجوب الإمكان القريب للعلم به، وقد يقال: عدم التوقف مسلم لكن لا يتم إلزام النظر حينئذ، لأنه يقول حينئذ سلمت أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب، إلا أني لا أنظر ما لم أعلم الوجوب لأن ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الإثم، والقول بأن الجهل ليس بعذر إنما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد.

لزم الدور) ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر، بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر والشرع ثابت في نفس الأمر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر **وكذلك الوجوب**، **وليس يلزم** من هذا تكليف الغافل، لأن الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر، وهذا معنى ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به، وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة، فيقال: قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل، لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه.

[المقصد السابع: اختلف في أول واجب على المكلف]

(قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالأكثر) ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة اللّه تعالى إذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل: هو النظر فيها) **أي في معرفة اللّه سبحانه** (لأنه واجب) اتفاقاً كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني (وقيل:) هو (أول جزء من النظر) **لأن وجوب الكل** يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي: واختاره ابن فورك) وإمام الحرمين أنه

قوله: (وكذلك الوجوب) أي ثابت في نفس الأمر علم المكلف أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر، لكونه أثر الثبوت الشرع.

قوله: (وليس يلزم إلخ) دفع لما يتوهم من أنه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به، يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز.

قوله: (أي في معرفة اللّه) أي لأجل معرفة اللّه أو في تحصيلها.

قوله: (لأن وجوب الكل إلخ) فيه بحث لأن تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب عقلاً، لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب، واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال.

قوله: (إنما يتم في السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك، فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع أيضاً، ما يقال من أن النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، من حيث هو مطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات على أنه ليس بمقدور، بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته، وإن كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة، فإن قلت: القصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له، والتكليف بالمشروط أو الكل بدون

(القصد إلى النظر) لأن النظر فعل اختياري **مسبوق بالقصد المتقدم** على أول أجزائه (والنزاع لفظي، إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقاً (وإلا) أي وإن لم يرد ذلك، بل أريد أول الواجبات مطلقاً (فالقصد إلى النظر) لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً، فيكون واجباً أيضاً **وقد عرفت** أن وجوب المقدمة **إنما يتم في السبب المستلزم** دون غيره، ثم أن المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر وإلا فالقصد إلى النظر) هذا أوفق بسياق الكلام، **لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة**، إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجباً، وعدم مقدوريته **وإن أمكن توجيهه بأنه** لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصد واختيار آخر، ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً، **قال الإمام الرازي**: إن أريد أول الواجبات

مسبوق: (بالقصد المتقدم) فيه أن التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجباً.

قوله: (وقد عرفت إلخ) والقصد ليس سبباً للنظر، ولو سلم فليس مستلزماً له، ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور، حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته، ولو سلم فمقدورية المقدمة أعني القصد ممنوعة.

قوله: (وإن أمكن توجيهه) إشارة إلى ضعفه بأن يقال: لا نسلم لزوم التسلسل، بأن يكون قصد القصد عينه يعني أن كل ما سوى القصد أعني تعلق الإرادة يحتاج في كونه مقصوداً، ومراداً إلى تعلق الإرادة وأما تعلق الإرادة فلا يحتاج إلى إرادة أخرى، ولعل هذا مراد من قال: إن الإرادة الاختيارية إذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج إلى قصد آخر، ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا نسلم استحالته لكونه في الأمور الاعتبارية.

قوله: (اتفاقاً) أي من أهل الملة.

التكليف بالشرط أو الجزء محال، قلت: المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل مع التكليف بعدم الجزء، أو الشرط لا مع عدم التكليف بهما لأن التكليف تعلق خطاب اللّه تعالى، ويجوز أن يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه.

قوله: (لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة) التي هي مذاهب العلماء المعتبرين، وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر، فلا يعتد به إذ لا يخفى أن الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الأصلي، وبالجزء ضمني وتبعي، وإن شئت أن تدرج هذا المذهب أيضاً فقل: بعد قوله وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً، فإن لم يشترط كونه واجباً تاماً وأصلياً قصدياً فهو جزء النظر، وإن شرط فهو النظر.

قوله: (وإن أمكن توجيهه إلخ) إشارة إلى الضعف لأن الأمور الاختيارية إذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج إلى قصد آخر.

المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة **عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند** من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل **واجب الحصول**، وإن أريد أول الواجبات كيف **كانت فهو القصد** (وقال أبو هاشم هو) أي أول الواجبات (الشك) لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك، يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه، **ألا ترى** أنك

قوله: **(قال الإمام الرازي إلخ)** بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظياً، مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور.

قوله: **(المقصودة بالقصد الأول)** أي لا يكون مقصوداً بالتبع سواء كان وسيلة إلى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة.

قوله: **(عند من يجعلها مقدورة)** لأن المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة، أو بواسطة..

قوله: **(عند من لا يجعل إلخ)** لأن المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة، والعلم ليس كذلك فإنه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول.

قوله: **(كيف كانت)** سواء كانت مقصودة بالذات أو بالتبع، فجعل الإمام القصد إلى النظر مقصوداً بالتبع، فعلم أنه مقدور إذ غير المقدور لا تتعلق به الإرادة.

قوله: **(ألا ترى إلخ)** تنوير للزوم أحد الأمرين عند عدم سابقة الشك، وحاصله أنه لا بد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب، فبعد تصورهما إما أن يحصل له الجزم بالنسبة، فتكون المعرفة حاصلة له بالبديهة، فيمتنع النظر فية لامتناع تحصيل الحاصل، وإما أن يحصل له الجزم بنقيضه، فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه، أو لا يحصل له الجزم بشيء من طرفي النسبة فيكون متردداً فيه، فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة، وإنه

قوله: **(قال الإمام الرازي إلخ)** المقصود من إيراد كلام الإمام إظهار المخالفة بينه، وبين كلام المصنف على كلتا النسختين، إذ كلام الإمام صريح في أن لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة، وإن أريد به أول الواجبات المقصود أولاً وبالذات بخلاف كلام المصنف.

قوله: **(والنظر عند من لا يجعل إلخ)** أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الأول ما لم يتوسل به إلى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة إلى معرفة.

قوله: **(بل واجب الحصول)** فيه أن وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم إلا أن يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات.

قوله: **(فهو القصد)** سياق كلامه يدل على أن القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه، ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار إليه الشارح بقوله: وإن أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً، بأن دعوى الاتفاق ينافيه ما نقله عن الإمام عقيبه.

إذا تصورت طرفي المطلوب **فإن جزمت به كان حاصلاً**، **وإن جزمت بنقيضه كان مانعاً**، **وأنت تعلم أن انتفاء الجزم** لا يستلزم الشك، لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه، **فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل العلم** (ورد) قول أبي هاشم (بوجهين الأول أن الشك غير مقدور) **فلا يكون** واجباً إجماعاً (وفيه نظر إذ لو لم يكن) الشك (مقدوراً لم يكن العلم) **أيضاً** (مقدوراً لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء) عند أبي هاشم **والعلم مقدور عنده**، **فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً**، فلا نسلم كونه غير مقدور، قال الآمدي: (والحق أن) ابتداء الشك غير مقدور للعبد **بل هو واقع بغير اختياره** إلا أن

يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية، فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم إلخ.

قوله: (والعلم مقدور عنده) رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده، إنما المقدور تحصيله لمباشرة الأسباب فاعتراض المواقف ساقط.

قوله: (بل هو واقع بغير اختياره) في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور، بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة، وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين.

قوله: (وأنت خبير إلخ) يعني أنه إن كان مقصود الآمدي بيان الواقع، فهو حق وإن كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع، لأن الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة.

قوله: (فإن جزمت به كان حاصلاً) قيل التقليد غير المعرفة، فلعل الجازم مقلد، فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك، وقد نبهت على جوابه فيما سبق.

قوله: (وإن جزمت بنقيضه كان مانعاً) قيل عليه: النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير، كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد، فنظر فأصاب والحاصل أن مقدمة الواجب النظر المطلق، لا النظر لأجل تحصيل المعرفة فليتأمل.

قوله: (وأنت تعلم أن انتفاء الجزم إلخ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة، إما على استواء وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين، وهو الظن والوهم قال البيضاوي: في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم، ولهذا أكد قوله تعالى: ﴿لفي شك منه﴾ في قوله تعالى: ﴿وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه﴾ [النساء ١٥٩]، بقوله ما لهم به من علم.

قوله: (فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً) قيل: الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الأفعال الاختيارية فلا يكون شيء منها مقدوراً البتة فكيف يقول أبو هاشم بها وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة، وملك النصاب لا أن يكون فعلاً اختيارياً، والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين، ويترك النظر في النسبة ويمكن أن يقال: ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم، وأيضاً إنه

(دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم) الشك (أو أن ينظر فيزول) الشك، **وأنت خبير** بأن ما قاله: لا ينفع أبا هاشم لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر، هو ابتداء الشك لا دوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه **(أو وجوب المعرفة)** عنده **(مقيد بالشك)** على ما تقتضيه قاعدته لأن الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم، وإذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون إيجابها إيجاباً له) ولا مقتضياً لإيجابه (كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بحصول النصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل النصاب) ولا مستلزماً لإيجاب تحصيله اتفاقاً (فرع إن قلنا: الواجب) الأول (النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام) والتوصل به إلى معرفة اللّه تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان، ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فإن شرع فيه بلا تأخير، واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان

قوله: (إن وجوب المعرفة إلخ) في شرح المقاصد أن وجوب النظر مقيد بالشك، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق، والحق ما في المتن لأن النظر ليس من الواجبات أولا، وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق، وكذا القصد والشك لكونهما المقدمة فالتقييد والإطلاق لا بد من اعتباره في الواجب أولا، وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح.

قوله: (بالشك) أي بالتردد لأن الخوف إنما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم، والظن أيضاً، وهذا التردد حاصل للمقلد، وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة، فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد أو ينظر نظراً فاسداً يفيد الجهل، فلا يرد ما قيل: إنه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه، بقي أنه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد، لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلاً يدعون الضرورة في حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم.

وإن كان مقدمة فليس من الأسباب ليكون إيجاب النظر إيجاباً له، بمعنى تعلق خطاب الشرع، إن قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت: معنى الوجوب العقلي عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم اللّه تعالى، سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم.

قوله: (وأنت خبير إلخ) اعتراض إن كان قول الآمدي والحق توجيهاً لقول أبي هاشم وتحقيق إن كان قوله: اعتراضاً على أبي هاشم، وقد يقال: كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول إذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر.

قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والأظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير، وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم) وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره **بخلاف القصد**، وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر، وقد يقال: في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار، فإن القصد إلى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجباً برأسه **وجب أن يقصد إلى تحصيله**، ولزم أن يكون القصد مسبوقاً بقصد آخر.

[المقصد الثامن: النظر الصحيح يستلزم العلم]

الذين قالوا: النظر الصحيح يستلزم العلم) المنظور فيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) أي الاعتقاد الذي **لا يطابق المنظور فيه** (على مذاهب) ثلاثة (أحدها واختاره الإمام الرازي أنه يفيده مطلقاً) سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته (لأن من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم غني عن العلة **امتنع أن لا يعتقد** أن العالم غني عن العلة ضرورة) وهو جهل: وقد يقال: إن دليله هذا يرشد إلى أن المختار عنده هو المذهب الثالث، أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل **ظاهر البطلان**؟ (وثانيها) وهو الصواب

قوله: (**بخلاف القصد**) فإنه ليس بزماني ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور.

قوله: (**وجب أن يقصد إلى تحصيله**) لأن الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف إلا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج إلى قصد آخر.

قوله: (**لا يطابق المنظور فيه**) الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجهل المركب كما سيجيء، إلا أنه أقام المنظور فيه مقامه إشارة إلى اتحادهما عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب خلاف الواقع، وإن كان نظره يؤدي إليه لفساده.

قوله: (**امتنع أن لا يعتقد إلخ**) ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا دخل لخصوصيتهما في ذلك، ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر

قوله: (**مقيد بالشك**) قيل: فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه، أجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الأولين على ما أشرنا إليه، والواجب في الأخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لأن النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع، نعم يلزم عدم وجوبها على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه.

قوله: (**ظاهر البطلان**) ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الإمام ولا يدل على أنه ليس مذهباً لأحد كيف وقد اتخذ جماعة إنكار البديهيات بأثرها مذهباً.

والمختار عند الجمهور (أنه لا يفيده مطلقاً) سواء كان فاسداً مادة أو صورة (وقد احتج عليه بأنه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الأمر كذلك (**والجواب** لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيداً) ومستلزماً (للعلم وإلا) أي وإن لم يكن غير مفيد له بل كان مفيداً (لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم، فإن قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته) أي النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) أي المقدمات المعتبرة فيه، والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (وأثبته) أي المذهب الثاني وهو عدم الإفادة (المحققون بأن النظر الفاسد **ليس له وجه استلزام للجهل**) أي ليس له في نفس الأمر ما لأجله يستلزمه (**وإن كان قد يجلبه**) اتفاقاً كما في المثال الذي أورده الإمام الرازي (بيانه أن النظر الصحيح، **إنما هو في مقدمات** له في نفس الأمر إلى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء أضداد العلم **قال الآمدي**: إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (**وليس للفاسد ذلك**) **فإن الشبهة** المنظور

مقدمتيه يكون مفيداً للجهل، فثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال إلخ، لأنه إذا كان مبني الاستلزام الاعتقاد ففي فاسد الصورة إذا اعتقد كونه منتجاً لخفاء فساده عليه، يكون مستلزماً كفاسد المادة إذا خفي عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما، كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم، وعلى تقدير عدم العلم ممنوع.

قوله: (والجواب إلخ) خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين أنه لا إفادة في كليهما بدون الاعتقاد، وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بإفادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم.

قوله: (ليس له وجه استلزام إلخ) يعني أن المراد الاستلزام في نفس الأمر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه، فلا استلزام بخلاف الصحيح.

قوله: (وإن كان قد يجلبه اتفاقاً) لأجل الاعتقاد بوجه الاستلزام.

قوله: (إنما هو في مقدمات إلخ) لكونها صادقة مناسبة للمطلوب.

قوله: (قال الآمدي إلخ) تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير إنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً، وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول: بدل قوله في مقدمات في دليل.

قوله: (وليس للفاسد ذلك) أي الحصول في مقدمات لها في نفس الأمر نسبة بسببها، يستلزم الجهل بالمطلوب لأن مقدماته إما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الأمر، فضلاً عن أن يكون لها نسبة إلى المطلوب في نفس الأمر وإما صادقة غير مناسبة.

فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها، تكون مستلزمة للمطلوب، بل استلزامها إياه راجع إلى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها، وهو مخطئ فيه ألا ترى أنه إذا ظهر خطؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلاً (**فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل**) على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الأمر) بحسب ذاتيهما، فاستلزم العلم به وتضمنه **بحيث لا ينفك عنه** (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة **ذاتية** مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها، ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) أي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذي قدمناه (**وقول الإمام**) الرازي في المثال الذي أورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من أتى بالنظر الفاسد فيه) أي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) أي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة،

قوله: (فإن الشبهة إلخ) إثبات لنفي النسبة على طريقة الآمدي.

قوله: (فالنظر الصحيح إلخ) أي إذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة إلى المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذي هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولاً أو موضوعاً فيها.

قوله: (يوقف على وجه دلالة الدليل إلخ) لا يخفى أن وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول الشارح، حتى يوقف النظر الفاسد عليها، فإما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف، وإما أن يقال: إن وجه الدلالة من حيث الدلالة وإفادتها العلم مغاير لنفسه من حيث إنه رابطة بين ذاتي الدليل والمدلول، وإليه يشير قوله بحسب ذاتيهما.

قوله: (بحيث لا ينفك عنه) عادة أو عقلاً.

قوله: (ذاتية) أي رابطة متحققة بالنظر إلى ذاته بل له رابطة اعتقادية.

قوله: (وهو قول الإمام إلخ) بعدما استدل على ما ادعي من عدم إفادته الجهل أجاب عن استدلال الإمام بأن اللازم مما ذكرته أن الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهلية، وهو حق لكنه لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل، إلا إذا ثبت أن النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك، إذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتقد حقية المقدمات وتحقق المناسبة، وكونه على هيئة الإنتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل، وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذي ذكره الشارح بقوله، ولقائل أن يقول إلخ لأنه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بأنه لا يستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه أنه يجري في النظر الصحيح أيضاً، بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية في النظر الفاسد وتحققه في الصحيح ورد استدلال الإمام بأنه غير تام لعدم التقريب فتدبر.

بل ربما لم يعتقد ذلك، فلا يحصل له الجهل، فلا يكون النظر الفاسد مستلزماً للجهل وإن كان جالباً له لبعضهم بسبب اعتقاده، ولقائل أن يقول: ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة، **وإذا لم يعتقدها** كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه، فلا يكون النظر الصحيح مستلزماً للعلم، فإن قلت: إذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لأنه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمياً له فيما ذكرته، قلت: إنه إذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضاً هناك نظر فاسد بحسب مادته، لأنه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق، والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لأجلها، يستلزم بعضها بعضاً، **فإنه لا فرق** بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول مثلاً في استلزام النتيجة، إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية، وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة، أعني تلك الرابطة العقلية، بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر، ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق، **وأما ما ذكره** من التحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً، فيقول مثلاً العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به، ووجه دلالته عليه بحسب نفس الأمر، ولأجله كان مستلزماً له، وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعاً، بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجوداً،

قوله: (فإنه لا فرق إلخ) الفرق بين فإن الرابطة العقلية متحققة في الصوادق في نفس الأمر لكونها متحققة فيه خلاف الكواذب، فإن الرابطة فيها غلى تقدير تحققها في نفس الأمر لامتناع اتصاف الشيء بصفة الاستلزام في نفس الأمر بدون تحققه فيه ضرورة أن ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فيه، فالاستلزام في الصحيح في نفس الأمر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه، واعتقاد صدقها هذا ما عندي في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد.

قوله: (وأما ما ذكره إلخ) لا يخفى على الفطن أن الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث إنه حال من أحواله، والمقدمات من حيث إنه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس الأمر في أحدهما جزء وفي الآخر عارض، فقوله إنما يتأتى إلخ محل بحث.

قوله: (فإن قلت إذا لم يعتقدها إلخ) فإن قلت: لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله: ولا تصديق علمياً إلخ لا يصح قلت: عدم اللزوم، ممنوع فإن الجازم جازم بالحقية البتة.

وعدماً فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزماً في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم، ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به، لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أداه النظر فيه إلى ذلك الجهل، بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة، ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (**وثالثها أن الفساد إن كان من المادة**) فقط (**استلزمه لما مر**) من استدلال الإمام وفيه بحث، لأن قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيداً جسم، **وليس بجهل** فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور، وأما استلزامه إياه مطلقاً فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (وإلا) أي وإن لم يكن الفساد من جهة المادة فقط، بل كان من الصورة فقط أو منهما معاً (فلا) يستلزم النظر الجهل (إذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة، (لا تستلزم اعتقاداً أصلاً) لا خطأ ولا صواباً.

[المقصد التاسع: شرط إفادة النظر للعلم التفطن]

فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر (قال ابن سينا شرط إفادة النظر للعلم التفطن

قوله: (استلزمه) أي مطرداً في جميع المواد، وقد عرفت أن الحق عدم الاستلزام في شيء من الصور بما لا مزيد عليه.

قوله: (وليس بجهل) أجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حماري، وهو جهل وفيه أنه لو ضم هذه النتيجة إلى قولنا، وكل جسم حماري فهو جسم ينتج زيد جسم مع أن كلا النظرين فاسدان من جهة المادة، فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو أن النظر المذكور لا يستلزم العلم في نفس الأمر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه.

قوله: (المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلاً بالمقصد الخامس المشتمل على

قوله: (وثالثها أن الفساد إن كان من المادة فقط استلزمه) الظاهر أن المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث، وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب، وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان، والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل، بل قد يفيد العلم وهو ظاهر، فكأنه أراد بفساد المادة القسم الأول فقط.

قوله: (وفيه بحث لأن قولنا إلخ) قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي أن زيداً جسم حماري، وهو كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد، واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم، فيصدق في الجملة وليس بشيء، فإن الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر إلى تمام النتيجة، فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب إلا ذاك.

لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فإن من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن، فيظن أنها حامل وما هو) أي ظنه كونها حاملاً (إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلي) الذي هو كل بغلة عاقر، إذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً، ولم يظن أنها حامل (ومنعه الإمام الرازي) فقال: ليس ذلك التفطن شرطاً لإفادة النظر للعلم (لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك) وبأن إحدى المقدمتين مرتبطة بالأخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) أي بأن هذا مندرج في ذاك وبأن هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التي وجب العلم بها (مقدمة أخرى منضمة إليها) أي إلى المقدمات الأخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة أخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لا نسلم أن ذلك) الذي وجب العلم به (مقدمة أخرى بل ذلك) التفطن الذي اعتبره ابن سينا (**هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة**) فإنه

الشرائط المتفق عليها إلا أنه أخره ليكون ذكر الأمور المختلفة في سلك واحد، مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه.

قوله: (**التفطن**) أي التفهم لكيفية الاندراج أي اندراج الأصغر تحت الأوسط إيجاباً أو سلباً كلياً، أو جزئياً مثلاً في قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لا بد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه في المركب، ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكناً، ولولا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الأوسط في الكبرى بعنوان مفهومه إجمالاً، ولم يلاحظ اندراج الأصغر فيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصاً إذا توهم أمراً مانعاً منها كما نبه عليه الشيخ بالمثال الجزئي المذكور، ثم إن اتصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية تقييد، فيكون ملاحظة الإندراج المذكور تصوراً لا تصديقاً، كأنه قيل: وكل مركب أي الجسم وغيره المتصف بالتركيب ممكن هذا ملخص كلام الشيخ، وهو حق لا شبهة فيه للمنصف، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق، من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة غير كافية في حصول المطلوب، بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري، نعم إن هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين، وإن كان تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معهما كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى.

قوله: (**هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلخ**) **أي كيفية اشتمالها عليهما وهي التفطن لكيفية** الاندراج.

قوله: (**المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر**) لا يخفى أن حق هذا المقصد أن يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة، فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث أخرى، لا يخلو عن خفاء.

قال: هكذا فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم، ولا سبيل أيضاً إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدياً إلى المطلوب، فأشار بالتفطن للجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة **وهي من قبيل التصور دون التصديق** فلا تسلسل (وقد احتج البعض) **يعني القاضي البيضاوي** (على رأي ابن سينا) وكون التفطن شرطاً للانتاج (باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء) فإنا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهتين، مع أن إنتاج أحدهما لنتيجته بين جلي وإنتاج الآخر خفي، محتاج إلى بيان وما ذاك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة، وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الأشكال (فقد يكون إنتاجها لبعض) من تلك اللوازم (أظهر) من إنتاجها لبعض آخر منها، وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات، وإما في النتائج فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر، وإذا كان أحد الاختلافين لازماً، وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم، أو لاختلاف الملزومات، أو لاختلافهما معاً، فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بيناً، ولا يكون بين أمرين آخرين، أو بين أحدهما وأمر آخر بيناً (والحق أنه إن أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للانتاج (اجتماع المقدمتين معاً في الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فمسلم) لأنه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها، كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً

قوله: (يعني القاضي البيضاوي) حيث قال: في الطوالع والأشبه أنه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة وإلا لما تفاوتت الإشكال في الجلاء والخفاء.

قوله: (فلا يتفطن لها) أي للاندراج المستفاد منها.

قوله: (وهي من قبيل التصور دون التصديق) أورد عليه أن تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب، بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري، نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعني صورة القياس، ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين، وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر، وذلك لأن هذا التصديق إنما هو لصحة ترتيب المقدمين لا لأجل أن ذلك مقدمة أخرى.

قوله: (فإذا فرض الاتحاد إلخ) كقولنا: كل أ ب وكل ب ج ينتج من الأول كل ا ج وإذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج أ ثم لا يخفى أن للترتيب دخلاً في الاستلزام، فاختلاف الملزوم لازم البتة.

بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات إلى الضروريات، وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وإن أراد أمراً) آخر (وراءه) أي وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) إذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمر آخر، والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة، وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البلغة (إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال، نعم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً، وأمكن ذلك الظن.

[المقصد العاشر: هل يغاير العلم بالمدلول]

قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الإمام الرازي: هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) أيضاً (ثم قال قوم: وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) أو إمكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) أو الإمكان (وهو مغاير له عارض، وقال آخرون: لا يجب ذلك) أي

قوله: (**فممنوع**) قد عرفت مما حررنا لك سقوط هذا المنع.

قوله: (**وأما ملاحظة الترتيب إلخ**) وقد عرفت أنه عبارة عن ملاحظة اندراج الأصغر بخصوصه تحت الأوسط، وأنه لا شبهة في كونه شرطاً، فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطاً عدم كون ملاحظة الاندراج شرطاً، نعم إنه يصح رداً على ما قاله القاضي البيضاوي.

قوله: (**قد اختلف إلخ**) وجه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر، مع أن الدليل الذي ذكره الإمام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول، إفادة لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه في مغايرة وجه الدلالة، أي الأمر الذي بواسطته ينقل الذهن من الدليل إلى المدلول للدليل، فإن تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفي على الفحول وكيف اختلفوا فيه.

قوله: (**إذ لا حاجة بنا إلخ**) فإن قلت: المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الأول، ومع ذلك تخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته عن أن الأصغر يندرج تحت الأوسط، قلت: الظاهر أن الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين.

كون وجه الدلالة مغايراً للدليل (**بل قد يدل** الشيء على غيره نظراً إلى ذاته وإلا) أي وإن لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لأنا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالإمكان مثلاً، **فإنه أيضاً دليل** يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذي هو وجه الدلالة (**ليس غير العالم**) الذي هو الدليل (إذ لا

قوله: (**لا يجب إلخ**) هذا: وقوله بل قد يدل إلخ صريح في أن هؤلاء ادعوا رفع الإيجاب الكلي.

قوله: (**فإنه أيضاً دليل إلخ**) فيه بحث لأنه إن كان مبنياً على أن الإمكان من جملة العالم، فيكون دليلاً على وجود الصانع، فيرد عليه أنا لا نسلم ذلك لأنه أمر اعتباري، وإن هذا إنما يدل على أن ما هو دليل على وجود الصانع يجب أن يكون وجه دلالته على تقدير المغايرة دليلاً، والتسلسل إنما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلاً، فيجوز الانتهاء إلى دليل وجه دلالته لا يكون دليلاً على شيء، وإن كان مبنياً على أنه لما كان الدليل دليلاً باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلاً في الحقيقة، فهو ممنوع لأن الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله والنظر لا يقع في وجه دلالته.

قوله: (**وقال آخرون: لا يجب ذلك بل قد يدل إلخ**) فإن قلت: ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصفات، وآخر الكلام من كونه مبنياً على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز، قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا نسلم دلالته على عدم جواز المغايرة أصلاً، إذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل صفة للشيء أنها لا هو ولا غيره، بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف، إذا كانت منفكة عن موصوفها، وقد لا تغاير بأن تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة، والكثرة والإضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة، فمجرد البناء على ما ذكره المشايخ، والقول بأن وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة، إذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه، كالحدوث بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود، على تقدير وجوده فإنه صفة منفكة عن الحادث، كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية، وقد لا تكون منفكة عنه كالإمكان، واعلم أن الفرقة السابعة ادعوا أن وجه الدلالة وهي الحدوث مثلاً غير الدليل، وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب، بل قد يدل الشيء إشارة إلى استدلال تسليمي على نفي الوجوب إلخ أي لو سلم أن الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث، فحينئذ لا مغايرة بين وجه الدلالة، والدليل فلا وجوب، وقولهم الحدوث ليس غير العالم إلى استدلال منعي من وجه، نعم لو قدم هذا لكان أنسب، فعلى هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل.

قوله: (**ليس غير العالم**) مبني على ما أشعر به كلام الفرقة الأولى القائلة بمغايرة الحدوث

واسطة بين العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه، فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا: **صفة الشيء لا هو ولا غيره**) كما سيأتي (بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك **فإن وجه الدلالة صفة للدليل** وستقف عليه) أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف، **قال ناقد: المحصل هذه المسألة إنما** تجري فيما بين المتكلمين **عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده** تعالى، فيقولون: لا

قوله: (صفة الشيء لا هو ولا غيره) أي بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجيء نقلاً عن الشيخ الأشعري أن الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود، ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً، ونحوهما ومنها ما يقال: إنه لا عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة، فلا يرد ما يتوهم من أن هذا يقتضي أن يكون قول هؤلاء السلب الكلي مع أنهم مصرحون برفع الإيجاب الكلي.

قوله: (فإن وجه الدلالة صفة للدليل) أي قد يكون صفة الدليل فلا ينافي ما تقدم منه من أنه قد يدل الشيء نظراً إلى ذاته، وأن الحدوث ليس غير العالم.

قوله: (قال ناقد المحصل هذه المسألة إلخ) لما كان المنشأ الذي ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف تقبله الطبائع في الجملة.

قوله: (عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى، كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب، إما بإمكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة إلى التأويل على ما وهم.

للعالم، وذهب إليه البعض من وجودية الحدوث وإن كان مزيفاً، وإلا لا يكون داخلاً في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى، إذ العالم هو جملة الموجودات وأما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحاً، فلا تدخل في العالم قطعاً.

قوله: (بل يشبه أن يكون فرعاً إلخ) إنما قال: يشبه لأن ما مر آنفاً من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه، وهذا وإن أمكن حمله على أنه استدلال إلزامي، لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه أيضاً ولو أريد بالعينية سلب الغيرية فقط، لم يتجه فيما استدل بنفي الحدوث مثلاً، ولهذه المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية.

قوله: (فإن وجه الدلالة صفة للدليل) أي فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى، فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل، من أن الدليل قد يدل على الشيء نظراً إلى ذاته وإلا لزم التسلسل.

يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايراً لهما إذا المغاير لوجوده تعالى **داخل في وجود ما سواه**، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط، **وأجاب بأن وجه الدلالة** مغاير لوجودهما، وهو أمر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالإمكان والحدوث.

قوله: (داخل في وجود ما سواه) إضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة، وعلى هذا إضافته سابقاً ولاحقاً، وإلا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا في وجود ما سوى الله تعالى، بل في نفس ما سواه سبحانه.

قوله: (وأجاب أن وجه الدلالة إلخ) اعترض عليه بأن المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج، فالمتكلم إذا استدل بما ذكره على أن وجه الدلالة ليس مغايراً، كان معناه ليس مغايراً موجوداً في الخارج، وإلا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك، فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري.

تم الجزء الأول من كتاب المواقف

ويليه الجزء الثاني وأوله المرصد السادس

فهرس الجزء الأول
من كتاب شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الثاني

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[المرصد السادس: في الطريق الموصل إلى المقصود]

الذي يقع فيه النظر (**وهو الموصل إلى المقصود**) بتوسط النظر (وفيه مقاصد: الأول) في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية (هو) أي الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب) **اعتبر الإمكان** لأن الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل، بل يكفيه إمكانه وقيد النظر بالصحيح، **لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب**، فلا يمكن أن يتوصل به إليه إذ ليس في نفسه وسيلة له، وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب، كالعالم مثلاً: **فإنه يسمى عندهم دليلاً** ويتناول أيضاً التصورات المتعددة **غير مأخوذة مع الترتيب، وحينئذ يلزم تناوله** للمقدمات، إذا لم تؤخذ مع ترتيبها،

قوله: (**اعتبر الإمكان**) إن أريد الإمكان الخاص يكون التعريف مختصاً برأي الأشاعرة، وإن أريد الإمكان المجامع للوجوب، يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق.

قوله: (**لأن الفاسد إلخ**) أي مادة أو صورة لا يستلزمه، كما عرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح، فإن أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف، إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وإن اقتصر على الإطلاق،لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك.

قوله: (**لا يستلزم المطلوب**) وإن كان قد يفضي إليه، فذلك اتفاقي ليس من حيث إنه وسيلة إليه.

قوله: (**فإنه يسمى عندهم دليلاً**) رعاية لظاهر ما ورد في النصوص، فإنها ناطقة بكون السموات والأرض وما فيهما أدلة.

قوله: (**غير مأخوذة مع الترتيب**) سواء كانت متفرقة أو مترتبة، وأما إذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه إذ لا يمكن وقوع النظر فيها.

قوله: (**المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر**) قيل: لم أخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعاً؟ مع أن النظم الطبيعي يقتضي تقديمه لأن البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها، فهو كالبحث عن المادة بالنسبة إلى ما سبق في مباحث النظر، وأجيب بأن مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل، فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر، فلذا أخر مباحثه عنه، وقيل: وجه الترتيب المذكور أن المعتمد بحث الصورة.

قوله: (**لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب**) يرد على ظاهره أن قولنا زيد حمار، وكل حمار جسم يستلزم المطلوب، وهو أن زيداً جسم وقد مر ما به التقصي فلا تغفل.

قوله: (**وحينئذ يلزم تناوله**) أي حين أراد بالنظر فيه ما ذكر، قيل: هذا ليس باعتراض بل

وأطلق المطلوب **ليتناول** المطلوب التصوري والتصديقي، (ولما كان الإدراك إما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب) الإدراكي الذي يطلب بالنظر (فإن كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه (معرفاً، وإن كان) المطلوب (تصديقاً سمي) طريقه (دليلاً وهو) أي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر (والقطعي) الموصل إلى الجزم، والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع، (وقد يخص) الدليل (بالقطعي ويسمى الظني إمارةً وقد يخص) الدليل أيضاً مع التخصيص الأول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحمى (على العلة) كتعفن الأخلاط، ويسمى هذا **برهاناً آنياً** (ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلاً) وبرهاناً لمياً.

[المقصد الثاني: المعرف تجب معرفته]

المعرف تجب معرفته **(قبل) معرفة (المعرف)** لأن معرفته طريق إلى معرفته

قوله: (وحينئذ يلزم إلخ) أي حين عمم النظر فيه لأجل تناول التصورات المذكورة، يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة، وفيه إشارة إلى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب، إذ لهم أن يقولوا: إن الدليل عندنا هو المفرد، والمقدمات ليست بدليل عندنا، ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات، فإنه واجب كيلا يلزم خروج المعروف مطلقاً، ومن لم يفهم فسر قوله، وحينئذ يحين إذ أرِيد بالنظر فيه النظر في نفسه، والنظر في أحواله فوقع لبيان تغيير الأسلوب في تناول المقدمات فيما وقع.

قوله: (ليتناول إلخ) يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، والنظر في أحواله فإن حصل بالنظر في نفسه، خرج المفرد مع أنه دليل عندهم، وإن حصل بالنظر في أحواله، خرج المعرف مطلقاً إذ لا يقع الترتيب في أحواله فلا بد من التعميم.

قوله: (برهاناً آنياً) أي المنسوب إلي أن أي الثبوت يسمى بذلك، لأنه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علته ماذا فلا.

قوله: (تعليلاً) أي بياناً لعلة الحكم، ولذا يسمى برهاناً لمياً، أي منسوباً إلي لم الدال على العلية.

قوله: (قبل معرفة المعرف) قبلية زمانية وذاتية، وكونه طريقاً إليها يثبت القبلية الزمانية، وكونه سبباً لها يثبت القبلية الذاتية.

تحقيق المرام وتوضيح المقام والحق أن تغيير الأسلوب حيث لم يقل، ويتناول أيضاً المقدمات إلخ كما قال: ويتناول أيضاً التصورات إيماء إلى بعد ذلك التناول، وكأن السر في ذلك أن كون المقدمات الغير المرتبة طريقاً خلاف المتعارف، بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب، فإن الترتيب فيها ليس جزءاً صورياً بخلاف المقدمات.

وسبب لها، فلا بد أن تتقدمها **(فيكون غيره)** إذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً (و) يكون أيضاً (أجلى منه) إذ لو ساواه في الجلاء، أو كان أخفى منه **لم يكن معلوماً قبله (فلا يعرف)** هذا تفريع على كونه أجلى، أي لا يعرف الشيء (بما لا يعرف إلا به) فإنه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة، ويسمى دوراً صريحاً كقولك: الشمس كوكب نهاري، والنهار زمان كون الشمس طالعة (أو أكثر) ويسمى دوراً مضمراً، كقولك: الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) إشارة إلى شرط آخر للمعرف، أي لا بد من (أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التميز إذ لولاه) أي لولا كونه مساوياً (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه أعم مطلقاً أو من وجه (فلم يكن مانعاً) من دخول غير المعرف فيه (و) **لا (مطرداً) وهو أن يكون** بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المعرف أيضاً (أو خرج عنه بعض أفراده) على تقدير كونه أخص إما مطلقاً أو من وجه (فلم يكن جامعاً) لجميع أفراد المعرف **(و) لا (منعكساً) وهو أن يكون** بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف، واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب إليه المتأخرون إذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرف عن جميع ما عداها، ولا يلتبس شيء منها بغيرها، وأما المتقدمون **فقد قالوا: الرسم** منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره، **ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره،** وصرحوا

قوله: (فيكون غيره) ولو بالاعتبار.

قوله: (لم يكن معلوماً قبله) فإن المساوي للشيء في الجلاء في مرتبة وإلا خفي بعده.

قوله: (فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف.

قوله: (ولا مطرداً وهو أن يكون إلخ) لصدق نقيضه، وهو أن بعض ما صدق المعرف عليه ليس يصدق عليه المعرف تحقيقاً للعموم.

قوله: (ولا منعكساً وهو أن يكون إلخ) لصدق نقيضه، وهو ليس بعض ما يصدق عليه المعرف صدق عليه المعرف تحقيقاً للخصوص.

قوله: (فقد قالوا الرسم إلخ) يشكل بالتعريف بالأخص لأنه ليس داخلاً في التام، لأنه لا يفيد تميز جميع أفراد المعرف ولا في الناقص، لأنه يفيد التميز عن كل ما عداه إلا أن يقال: إنه ذكر بعض أقسام الناقص، وترك بعضه كما يشير إليه كلمة منه، ومنه أو يقال: تعريف الناقص بما

قوله: (ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره) فإن قلت: يرد عليه التعريف بالأخص، لأنه ناقص مع أنه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط، كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت: الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالأخص، فلا ورود لما ذكر، إذ غاية ما لزم أن

بأن المساواة شرط لجودة الرسم، **كيلا يتناول** ما ليس من المرسوم، **ولا يخلو عما هو منه** وجوزوا الرسم بالأعم والأخص، **وأيد ذلك** بأن المعرف **لا بد أن يفيد** التميز عن بعض الأغيار، فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره، وأما التميز عن جميعها فليس شرطاً له، لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء، إما ذاتي أو عرضي، كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي، **فيجب أن يكون كاسب** كل منهما معرفاً، فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حداً كان أو

يميز عن بعض ما عداه تعريف بالأخص، وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلاً من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام، لأنه في مقام بيان أقسام الرسم وتحقيقها، وغاية ما يقال: إن التعريف بالأخص لما كان خالياً عن شمول بعض أفراد المرسوم، لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث إنه ما عداه، وإن أفاد تميزه عن ذات كل ما عداه.

قوله: (كيلا يتناول إلخ) كالتعريف بالأعم.

قوله: (ولا يخلو عما هو منه) في الصحاح أخليت المكان وجدته خالياً، أي لا يوجد الرسم خالياً عن فرد هو في المرسوم كالتعريف بالأخص.

قوله: (لا بد أن يفيد إلخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف، بما يستلزم معرفته معرفته فإن المعرفة تقتضي التمييز في الجملة.

قوله: (فيجب أن يكون كاسب إلخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب.

قوله: يميزه عن بعض ما يغايره، مع كونه في موضع التعريف للناقص أخص منه، وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل، فإنه دقيق على أن قوله يميزه إلخ صفة للناقص، وقوله: منه ومنه يدل على عدم إرادة الحصر، فلا ضير في وجود ناقص يميز عن كل ما يغاير المرسوم، غاية مافي الباب، أنه لم يصرح به هاهنا، ويحتمل أن يقال: التعريف بالأخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد هاهنا، وهو التمييز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا، فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه، وقد يقال: يحتمل على بعد أن يراد المغايرة بحسب الأفراد، والأخص يغاير الأعم بحسب الأفراد، لأن أفراد الأعم كل، وأفراد الأخص بعض، والبعض غير الكل، فالمميز الأخص إنما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الأعم، وذلك البعض هو ما يغاير الأخص المعرف مثلاً لا عن بعض آخر، وهو هذا الأخص نفسه وفيه نظر إذ لا تستقيم المقابلة حينئذ، فإن الرسم التام أيضاً يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل.

قوله: (وأيد ذلك إلخ) إشارة إلى أن التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه، ماقال الشارح في حواشي المطالع تأييد له ألا يرى أن المثلث إذا اشتبه بالدائرة مثلاً وأريد تمييزه عنها، فقيل: إنه شكل مضلع أفاد تصوره بوجه يمتاز به عنها، وفيه بحث لأنه في حواشي شرح المختصر أن الطلب فعل اختياري، لا يتحقق إلا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب، وهذه الإرادة

رسماً، **(ولا بد فيه)** أي في المعرف **(من مميز) مساوٍ** للمعرف **(فإن كان) المميز (ذاتياً سمي)** المعرف (حداً وإلا سمي رسماً وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) إما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين، وإما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (وإلا فناقص) إما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده، أو مع الجنس البعيد، **أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد**، وإما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها، أو مع الجنس

قوله: (ولا بد فيه من مميز مساوٍ إلخ) إما مغايراً له بالذات كما في التعريف بالمركب، أو بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد، فهو من حيث إنه معرف ظرف له من حيث كونه مميزاً مساوياً، وقد يقال: الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرف أو شأنه.

قوله: (فإن كان المميز إلخ) وإذا اجتمع المميزان يسمى رسماً أكمل من الحد، وهو خارج عن القسمين لأن القسم المميز الواحد، وإدخاله في القسم الثاني بأن يراد في القسم الأول إن كان المميز ذاتياً فقط غير صحيح، لأنه حصر القسم الثاني في الرسم التام المركب من الجنس القريب، والخاصة والرسم الناقص المنقسم إلى ما يكون بالخاصة وحدها، أو بالخاصة والجنس البعيد أو العرض العام، والرسم الأكمل ليس شيئاً منهما.

موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، والتوفيق بين كلاميه مشكل لأن التعريف من قبيل الطلب، فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه، ومن لم يعرف بعد أن المثلث من الأشكال المضلعة، كيف يقال: إنه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك أن التعريف على الوجه الذي صور، إنما يتأتى بالنسبة إلى من علم أن الدائرة ليست بمضلعة، وعلم أن شكلاً من الأشكال يقال له: المثلث، ولم يعرف أنه غير الدائرة أو عينها، أو علم مجملاً أنه غيرها، وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها، ولا شك أنه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتأمل.

قوله: (ولا بد فيه من مميز) وظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد، وعلى تقدير وجوب كونه مركباً، لايلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له، بل يجوز أن يحصل التمييز التام من المجموع كما في تعريف الخفاش الطائر الولود، فقيل: ما ذكره بناء على الأعم الأغلب وقيل المراد في شأن المعرف.

قوله: (فإن كان ذاتياً سمي حداً) أي إن كان المميز ذاتياً فقط، فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله، وإلا سمي رسماً على ما صرحوا من أنه رسم تام، لكنه أكمل من الحد التام.

قوله: (أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد) المركب من الفصل القريب، والعرض العام رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع، وحد ناقص على ما ذكره الشارح ها هنا، وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع، حيث أبطل كلام مصنفه بأن الفصل وحده إذا أفاد

البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم (**والمركب**) إذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط) فإنه لا يمكن تحديده، إذ لا جزء له (فإن تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما **وإلا فلا**) **يحد بهما إذ لم يقعا جزءاً لشيء** (**وكل**) **متصور** (كسبي) مركب أو بسيط (له **خاصة**) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزماً لتصوره (يرسم وإلا) أي وإن لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فإن كان) ذلك الكسبي الذيَ له تلك الخاصة (مركباً أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (وإلا فالناقص وهاهنا نوعان آخران من التعريف الأول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرف، **كقولك: الاسم كزيد** والفعل كضرب أو لا يكون جزئياً له، كقولك: العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة **تعريف بالمشابهة**) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فإن كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهي خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسماً ناقصاً) داخلاً في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرف (وإلا) أي وإن لم تكن المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح

قوله: (والمركب إلخ) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به.

قوله: (وإلا فلا يحد بهما) أي لا يقعان في الحد، فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشيء مع أنه يحد به الإنسان.

قوله: (وكل متصور إلخ) بيان لما يرسم وما لا يرسم ولما يرسم به وما لا يرسم به.

قوله: (خاصة) ليكون مانعاً شاملة لجميع أفراده ليكون جامعاً لازمة، أي في الذهن بينة اللزوم ليتحقق الانتقال منها إليه.

قوله: (تعريف بالمشابهة) أي بما به المشابهة فإن تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلاً بالمفهومية، غير مقترن بأحد الأزمنة، وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجباً للانكشاف وقس على ذلك.

التمييز الحدي، فهو مع شيء آخر أولى بذلك، نعم في كلامه بحث ظاهر، وهو أنه لو صح ما ذكره، يوجب أن يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حداً، وليس كذلك بل أطبقوا على أنه رسم تام، وقيل: المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام.

قوله: (إذ لم يقعا جزءاً لشيء) فيه مناقشة لأن مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه أنه مركب لم يقع جزءاً لشيء، مع أنه يحد به الإنسان إلا أن يقال: التركيب يعم التركيب من أجزائه.

قوله: (كقولك الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم، والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان.

للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسماً على حدة، **ولما كان استئناس** العقول القاصرة بالأمثلة أكثر، شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك: الغضنفر الأسد **وليس هذا تعريفاً حقيقياً** يراد به إفادة تصور غير حاصل، **إنما المراد** تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني، ليلتفت

قوله: (ولما كان استئناس إلخ) دفع توهم أنه لما كان في الحقيقة تعريفاً بالمشابهة، فلم ارتكبوا التسامح؟ وهرفوا بالمثال ووجه الاستئناس كون الجزئيات أول المدركات.

قوله: (وليس هذا تعريفاً حقيقياً إلخ) إذ التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سبباً لتصور شيء آخر، ولما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة إلا من حيث اللفظ، لا يتحقق ها هنا تصوران متغايران بالذات، أو بالاعتبار فضلاً عن كون أحدهما سبباً للآخر، وما قيل: من أن المفهوم من حيث إنه مدلول اللفظ الأول مغاير لنفسه من حيث إنه مدلول اللفظ الثاني، فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الأولى مسبب، ففيه أن المفاد من التعريف اللفظي إحضار ذات مفهوم اللفظ الأول بتوسط اللفظ الثاني، لا إحضاره مقيداً بكونه مدلول اللفظ الأول بتوسط إحضاره مقيداً بكونه مدلول اللفظ الثاني.

قوله: (إنما المراد إلخ) إذ معنى قولنا الغضنفر الأسد أن ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الأسد، فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر، والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازاني، حيث ذهب إلى أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية، وقال في شرح الشرح: الحد اللفظي عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع، فوضع الاسم بإزائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللوازم أو بالذاتيات، وبهذا عرف الحد الاسمي في التلويح، فجعل اللفظي والاسمي مترادفين، وقال الشارح في حواشي العضدي: وإنما أتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر في مقاصد القوم، والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمي في مقام اللفظي، وقال المحقق الدواني: وأنت خبير بأنه إذا كان الغرض معرفة حال اللفظ أنه موضوع لذلك المعنى، كان بحثاً لغوياً خارجاً عن المطالب التصورية، وأما إذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ أي إحضاره، فليس كذلك كما إذا قلنا: الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى، ففسرناه بالأسد ليحصل له تصور معناه، فذلك من المطالب التصورية انتهى، وفيه أن هذا التفسير لإحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بموجود، وليس كل ما يفيد إحضار صورة حاصلة تعريفاً لفظياً، وإلا لكان جميع الألفاظ المعلومة أوضاعها، تعريفات لفظية لكونها مفيدة إحضار صورة حاصلة، بل هو ما يفيد إحضار صورة حاصلة، وليعلم منه بأن اللفظ موضوع بإزائها كقولنا: الغضنفر الأسد على أنه يرد على قوله، ففسرنا بالأسد ليحصل معناه أنه إن أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع، وإن أراد به أنه يفيد بتوسط إفادته العلم بأنه موضوع له فمسلم، لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر.

إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه **فمآله إلى التصديق، وهو طريقة أهل اللغة وخارج** عن المعرف الحقيقي وأقسامه الأربعة التي ذكرت، **وحقه أن يكون** بألفاظ مفردة مرادفة، فإن لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله، واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات، ينقسم إلى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات **غير معلومة الوجود** في الخارج، ويسمى تعريفاً بحسب الاسم، فإذا علم مثلاً مفهوم الجنس إجمالاً، وأريد تصوره بوجه أكمل فإن حصل نفس مفهومه بأجزائه كان ذلك حداً له اسمياً، وإن ذكر في تعريفه عوارضه **كان ذلك رسماً له اسمياً**، والثاني ما يقصد به **تصور حقائق موجودة**، ويسمى تعريفاً بحسب

قوله: (**فمآله إلى التصديق**) أي التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة، وإن كان يسأل عنه بما نظرا إلى استلزامه لإحضار المعنى بعد العلم بالوضع، فيقال: ما الغضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدواني من أن تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب، بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده، ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة، إنما يتم إذا كان التعريف اللفظي داخلاً في مطلب ما، فيكون من المطالب التصورية لأن إفادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما، ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة.

قوله: (**وهو طريقة أهل اللغة وخارج إلخ**) قال الشارح في حواشي العضدي، وقد أشار بعض المحققين إلى الفرق وأن أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية، وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي، حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل، إنما لم يقل مفهوم الاسم لأن السؤال بذلك يصير لغوياً، بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً.

قوله: (**وحقه أن يكون إلخ**) إذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل إحضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك.

قوله: (**غير معلومة الوجود إلخ**) سواء كانت موجودة أو لا.

قوله: (**تصور حقائق موجودة**) أي معلومة الوجود بقرينة المقابلة، ثم الظاهر من عباراتهم أن المعتبر في كونه تعريفاً بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي، فالأمور الاعتبارية التي لها وجود في نفس الأمر كالوجود والإمكان، والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط، لكن

قوله: (**كان ذلك حداً له اسمياً**) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به، وصرح الشارح أيضاً في حواشي المطالع، فالقول: بأن مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع، وغيره محل بحث إذ قد عرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم، وقد صرح به في

الحقيقة إما حداً أو رسماً، وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع، لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود، فإنه إذا قال: مثلاً الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً، وإلا لكان مصدقاً لا مصوراً أي مفيداً للتصديق لا التصور، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه ما ثم شرح في تصويره بوجه أكمل، فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع، فلا يصح أن يقال: لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق، فإن ذلك يجري مجرى أن يقال: للكاتب لا نسلم كتابتك، نعم يصح أن يقال: لا نسلم أن هذا حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له إلى غير ذلك، فإن هذه الدعاوي صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع، فإذا أريد دفعه صعب جداً في الحقائق الموجودة **وكان خرط القتاد دونه وإن سهل في المفهومات الاعتبارية، وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة**، فإذا قيل: مثلاً العلم ما

لا شبهة في أن لها حقائق في نفس الأمر، والفاظها يجوز أن تكون موضوعة بإزائها وأن تكون موضوعة بإزاء لوازمها، فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة إما حدوداً أو رسوماً كالحقائق الخارجية، فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وأن يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الأمر، وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح.

قوله: (وإن سهل في المفهومات الاعتبارية) أي الأمور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية، وأما في الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الأمر فصعب أيضاً، كالحقائق الموجودة في الخارج.

قوله: (النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما لأنهما مختصان بالدليل.

تلك الحواشي أيضاً، ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في أن التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة أعم من معناه الاصطلاحي لا يتم أيضاً، إذ لا شك في أن المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم، ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهوماً، وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص، سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص.

قوله: (وكان خرط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب، والخرط سوق اليد من أعلاه إلى أسفله ليندفع به شوكه، وقولهم: خرط القتاد دونه مثل في الأمر الأشق، ومعنى دونه أن هذا الخرط أدنى منه في المشقة، أو أنه قبيله وهو محفوف به لا يمكن الوصول إليه بدون هذا الخرط.

قوله: (وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية، وإلا فالاصطلاحيان إنما يجريان بعد إقامة الدليل على المطلوب.

يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال: هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات، فإن سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه، وإلا فلا، ويقال أيضاً: هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، **فإن سلم الحد الثاني** بطل حده وإلا فلا، **إذ لا تعاند** بين مفهومي هذين الحدين، بل كل منهما مفهوم على حدة، أما إذا قيل: الإنسان حيوان ناطق، وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً، وحكماً قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم إنه يقدم في التعريف الأعم) لكونه أظهر عند العقل فتقديمه **أولى**، ولأن الأخص قيد له مخصص إياه، فكان تقديمه عليه **أنسب** وما يقال: من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري، حتى إذا أخر الجنس فيه كان حداً ناقصاً، فليس بشيء **إذ ليس للحد التام جزء خارج** عن أجزاء الماهية

قوله: (فإن سلم الحد الثاني) أي حديته وكذا قوله: بطل حده وقوله وإلا فلا.

قوله: (إذ لا اتحاد إلخ) دليل لقوله بطل حده أي لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال: إن كلا الحدين واحد من حيث المفهوم، فلا يلزم من حديتهما تعدد الماهية لشيء واحد، بل كل منهما مفهوم على حدة، فلا يمكن كونهما حدين، فإذا سلم حدية الثاني بطل حدية الأول، وفي بعض النسخ إذ لا تعاند بين إلخ، فيكون دليلاً لما يفهم من قوله بطل حده، أي لا يبطل كونه تعريفاً إذ لا تعاند بين مفهومي الحدين في الصدق، بل بينهما مغايرة في المفهوم، فيجوز أن يكون أحدهما حداً والآخر رسماً أو كلاهما رسماً.

قوله: (أولى) فتأخير الجنس في الحد التام لا يخل بتماميته، إنما المخل به عدم تركيب أحدهما بالآخر.

قوله: (أنسب) ليكون التخصيص بعد التعميم.

قوله: (فإن سلم الحد الثاني إلخ) أي إن سلم حديته بطل حده، إذ لا يكون لشيء واحد حدان، وإن لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني، إذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين، إنما التعاند بين حديتهما، فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية، ويصدق الآخر صدقاً عرضياً.

قوله: (إذ ليس للحد التام جزء خارج إلخ) قال الأستاذ المحقق في شرح المطالع: اختلف أهل الفن في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا، فالبعض على أنه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حداً ناقصاً، وقال الشريف: وهذا ليس بشيء والحق أنه لا جزء له غير الجنس والفصل، لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما، وما يكون تابعاً لذلك الاجتماع، لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد، إذ لا شبهة في أن جميع أجزاء الشيء نفسه، ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه، فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم أن يتحقق الحد.

المنحصرة في الجنس والفصل (**ويحترز**) **فيه** (**عن الألفاظ الغريبة الوحشية**) **التي لا يفهم** السامع معناها، فيحتاج إلى تفسيرها **فتطول المسافة**، وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين، فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (**وعن المشترك والمجاز بلا قرينة**) **ظاهرة** فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره، **ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره** (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح، فلا بد من ظهور الدلالة.

[المقصد الثالث: الاستدلال إما بالكلي على الجزئي وإما بالجزئي على الكلي]

الاستدلال إما بالكلي) كالحيوان مثلاً (على الجزئي) كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على حال الثاني (وهو) أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي

قوله: (**فتطول المسافة**) فيه إشارة إلى أنه لا خلل في إفادة المراد.

قوله: (**بلا قرينة ظاهرة**) بأن لا تكون قرينة أو لا تكون ظاهرة.

قوله: (**ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره**) فيه إشارة إلى أن المجاز أردأ من المشترك، وبه صرح في حواشي المطالع، من أن المشترك أردأ من المجاز، فلعله بالنظر إلى الاستعمال، فإن استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز، ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز.

قوله: (**الاستدلال إلخ**) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلاً، وحاصل الكلام أنه إن كان المعلوم ثبوت حال الكلي، أو انتفاؤه عنه من حيث إنه كلي، مع قطع النظر عن

على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه وإلا لتخلف الشيء عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه.

قوله: (**ويحترز عن الألفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة**) ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر: إن هذه الثلاثة مرتبة في الرداءة فإن الألفاظ المشتركة أردأ من الغريبة، إذ لا يفهم من الألفاظ الغريبة شيء، فيحتاج إلى تفسيرها فتطول المسافة، وأيضاً الغرابة تختلف بحسب قوم وقوم، وفي الألفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لأحد معانيها يتردد السامع بين المقصود، وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره، والألفاظ المجازية أردأ من المشتركة، إذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، ظاهرة في غير المقصود، فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم إلى غير المقصود، ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع أن الألفاظ المشتركة أردأ من المجازية، والمجازية أردأ من الغريبة الوحشية، وبين كلاميه مخالفة ظاهرة، لا يقال: عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة، فالمجاز أردأ من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر، وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك أردأ منه إذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود،

(القياس وعرف بأنه قول:) أي مركب **إما مسموع** وهو جنس للقياس المسموع، وإما معقول وهو جنس للقياس المعقول، وإنما احتيج إلى قوله (مؤلف) **لأنك إذا قلت: قول من قضايا** تبادر منه أنه بعض منها، فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) وأراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا، سواء كانت مسلمة في نفس الأمر أو لا (لزم عنه) أي عن ذلك القول (لذاته) أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين، **كما في قياس المساواة** أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها، **كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض** (قول آخر) أراد به المعقول لأن المسموع

تحققه في جزئي مخصوص، ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر، أو انتفائه عن ذلك الأمر لكونه جزئياً لذلك الكلي، ومندرجاً تحته فهو القياس، وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه، ثم استدل منه على ثبوته للكلي بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها، فعلم ثبوت ذلك الحال لها، ثم انتقل منه إلى ثبوته لذلك الأمر الكلي، فهو الاستقراء وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي معين، ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه، تحت ثالث بأن علم علية الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل عنه، فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه، فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل، وبالجملة الفرق بين الأقسام باعتبار الحيثيات، والاعتبارات لا بحسب الذات، حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضاً قياساً إذا جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط.

قوله: (إما مسموع) قابل المسموع دون الملفوظ بالمعقول، إشارة إلى أن القياس الملفوظ إنما يتحقق عند إفادة الغير.

قوله: (لأنك إذا قلت: إلخ) وذلك لأن القول في أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول، واشتهر في المركب وليس في مفهومه التركيب، حتى يتعلق الجار به لغواً، فلو قيل: قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقراراً أي كائن من قضايا، فيتبادر منه أنه بعض منها بخلاف، ما إذا قيل: مؤلف فإنه يفهم منه التركيب، فيتعلق به لغواً.

قوله: (كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعاً في الكبرى، نحو ا مساو لـب وب مساو لج، فإنه ينتج ا مساو لج بواسطة صدق أن مساوي المساوي مساوٍ ولا ينتج ا مباين لـب وب مباين لج لعدم صدق مباين المباين مباين.

بخلاف المجاز لأنه غرابة ساذجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الأخير للتوفيق بين كتابيه، لأنا نقول: لا يظهر حينئذ كون المجازية أردأ من الغريبة الوحشية، إذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التي حكم، أو لا بكون المشترك أردأ منها فتأمل.

قوله: (لأنك إذا قلت: قول من قضايا إلخ) إن قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت: لأن القول جنس قريب للقياس دون المؤلف، وقد يقال: دفع تبادر كونه بعضاً من قضايا إنما حصل من الجمع بينهما.

قوله: (كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع

غير لازم أصلاً، والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج إلى مزيد إطناب مشهور في الكتب المبسوطة (وإما بالجزئي على الكلي) أي بحال الجزئي على حال الكلي (وهو الاستقراء) من استقريت الشيء إذا تتبعته (وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين) كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعده الواحد، وكل فرد يعده الواحد، فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياساً مقسماً، واستقراء تاماً أو بعضها، **فلا يفيد إلا الظن** لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال: كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الإنسان والفرس، وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع أن التمساح بخلافه) فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى (وأما بجزئي على جزئي) أي بحاله على حاله (**وهو التمثيل** ويسميه الفقهاء **قياساً**، وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين، قالوا: لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة، وتلك إما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس، أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء، أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل، (فإن قلت: هاهنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو

قوله: (كما إذا بين إلخ) بخلاف ما إذا بين اللزوم بالعكس المستوي، فإنه لا ينافي اللزوم لذاته ولا يخفى أن قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بالواسطة، وأما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التي ذكروه فلا.

قوله: (بعكس النقيض) نحو قولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فإنه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية، وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

قوله: (ولا يفيد إلا الظن) وذلك قبل العلم بتخلف الحكم في جزئي وأما بعده فلا يفيد شيئاً.

قوله: (وهو التمثيل) لأنه جعل جزئي مثلاً لجزئي في الحكم.

قوله: (قياساً) من قست النعل بالنعل إذا ساويته به.

الجوهر، وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فإنه يلزم عنه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية، وهو أنه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

قوله: (ولا يفيد إلا الظن) كما يقال: كل حيوان إلخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة، وأما بعد العلم فجهلية، إلا أن يستثني تلك الصورة، فقيل حينئذ تكون حقه قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها أيضاً، إلا أن يتحقق استقراء غير هذه المعينة بأسرها.

الاستدلال بكلي على كلي قلنا: إن دخلا) أي الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لأن المراد بالجزئي هاهنا المندرج تحت الغير، وهو المسمى بالإضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلاً في التمثيل لا قسما برأسه (وإلا) أي وإن **لم يدخلا تحت ثالث** مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما **فلا يتعدى** حكم أحدهما إلى الآخر أصلاً **فإن قيل) لا يلزم** من عدم دخولهما تحت ثالث، يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما إلى الآخر، فإنك (إذا قلت: كل إنسان ناطق، وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) **فمثل هذا خارج** عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال، **مع أنه** من قبيل القياس اتفاقاً، ولهذا قال بعضهم: إنه إن استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (**قلت: المقصود أنا**

قوله: (فلا يتعدى إلخ) إذ المفروض أن ليس شيء منهما جزئياً للآخر ولا جزئياً لثالث.

قوله: (فإن قيل: لا يلزم إلخ) يعني أنه اعتراض متعلق بموضعين، فقوله: فقد استدللت بأحد المتساويين أي من حيث إنهما متساويان إشارة إلى إبطال الملازمة المستفادة من قوله: وإلا فلا تعلق بينها فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر، بجواز أن يكون موجب التعدي المساواة، وقوله: لا بالكلي على الجزئي إشارة إلى إبطال حصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي.

قوله: (فمثل هذا خارج إلخ) لأنه استدلال بحال الكلي على الكلي من غير دخولهما تحت ثالث.

قوله: (مع أنه إلخ) فلا يكون القياس منحصراً في الاستدلال بالكلي على الجزئي.

قوله: (وإن لم يدخلا تحت ثالث إلخ) فيه بحث أما أولاً فلأن قوله إن لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر، ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما تعدى حكم أحدهما إلى الآخر، دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين إضافيين، ولا شك أن التعدي ثابت في كل استدلال، فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي، وقد قال: القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي، وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم إنهما إن لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعد أصلاً، لم لا يجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما في كل قياس عقلي، ويمكن أن يجاب عن الأول بأن اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم أن لا يكون أحدهما أعم من الآخر، حتى لا يتحقق الاستدلال من الجزئي على الجزئي، فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الإضافيين ويخالفهما عموماً وخصوصاً، وعن الثاني بأن الكلام فيما إذا لم يدخل أحدهما تحت الآخر، ولذا اعترض بأنه قسم آخر غير الثلاثة، وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الأول فليتأمل.

قوله: (قلت المقصود أنا إذا أثبتنا إلخ) بهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال: إنك إذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الإضافي على الكلي، مع

أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو) الأمر (الذي يفيدنا الحكم بها) أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان، والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان، ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق، فرجع إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي، وقد يجاب أيضاً بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئياً إضافياً للآخر، إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً، **وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده، وعدم جريانه في مثل قولنا**: بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا، **وهاهنا بحث آخر** وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، لكنها طالعة أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلاً، وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا: إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق، لكنه ليس في البحر فلا يغرق، أو لكنه غرق فيكون في البحر، **فالصواب** أن يقال: المناسبة بين الدليل والمدلول إما

قوله: (وهو معنى اندراجه فيه) يعني أنهم عرفوا الجزئي الإضافي بالمندرج تحت آخر، وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محمولاً عليه كلياً، سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوي أيضاً.

قوله: (ولا يخفى بعده) لأن الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه.

قوله: (وعدم جريانه إلخ) يعني أنه لو أورد النقض على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة، وحصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي بهذه الصورة لا يجرى الجواب المذكور بقوله: وقد يجاب إذ ليس فيه الاستدلال بالكلي على الجزئي، ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالجزئي على الكلي، ولا بأحد المتساويين على الآخر، فيكون خارجاً عن الأنواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه.

قوله: (وهاهنا بحث آخر إلخ) يرد على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وهو أنه قد يستدل بالملازمة بين الشيئين لا باشتماله.

قوله: (فالصواب إلخ) إنما قال ذلك: لأن القول بأن إنتاج الاستثنائي لاشتماله على الشكل الأول على ما قالوا: تحكم لأن إنتاج كل منهما بديهي، والاستلزام من الجانبين فلا

أنه قياس واعترض عليه بأن التحقيق المذكور يؤدي إلى أن يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي، لا الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد، والجواب أن في قولنا: إن كل عدد يعده الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً إلى ذاته، ووجوده في ضمن جميع أفراده، وثانيهما اعتبار أفراده فالأول هو الملحوظ في الاستقراء، لأن الاعتبار الثاني حاصل قبل، والثاني في القياس لأن المقصود الأصلي في مقدماته هو الثبوت والكلية.

بالاشتمال كما ذكروا **وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه،** فإما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة، وإما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة، وأما الاقترانيات الشرطية **فراجعة إما إلى الاستلزام** أو الاشتمال فتأمل.

[المقصد الرابع: القياس وهو العمدة]

(القياس **وهو العمدة) لإفادته اليقين** فإن الاستقراء لا يفيد يقيناً إلا إذا كان قياساً مقسماً، وكذا التمثيل لا يفيده إلا إذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع إلى القياس هكذا، النبيذ مسكر وكل مسكرٍ حرامٌ (صوره خمس: الأولى أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء) هو الأوسط (**ثم يعلم** ثبوته) أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الأوسط (لآخر) هو الأصغر (كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم)

ترجيح لأحدهما على آخر، حتى يقال: إن إنتاج أحدهما لاشتماله على الآخر.

قوله: (فراجعة إما إلى الاستلزام) إن كان الاقتراني مركباً من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز أو إلى الاشتمال إن كان مركباً من المنفصلة، والحمليات نحو كل اما ب أو ج وكل ب د وكل ج د فكلمة أو للتقسيم لا للترديد.

قوله: (لإفادته اليقين) إذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل، فإنهما من حيث ذاتيهما لا يفيد أنه أصلاً.

قوله: (ثم يعلم إلخ) كلمة ثم للتراخي في الرتبة لا في الزمان، إذ لا يجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان.

قوله: (وأما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه) قيل: ماتقرر بين المحققين من أن الاستثنائي عائد في الحقيقة إلى الإقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه، وأن الاقتراني بجميع أقسامه عائد إلى الشكل الأول بل إلى الضرب الأول منه، يحقق الاشتمال المذكور فيه وأنت خبير بأن ذلك الاشتمال إنما يظهر بعد العود وأما قبله فلا.

قوله: (إما إلى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل) فالأول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز فكلما كان ا ب فه ز، والثاني كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا إما ب ا و ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د وإنما أمر بالتأمل لئلا يتوهم أن المقصود من قوله إما إلى الاستلزام أو الاشتمال منع الجمع، فإن المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين.

قوله: (وهو العمدة، لإفادته اليقين إلخ) قد يقال: في وجه كون القياس عمدة إن الاستقراء والتمثيل يرجعان إليه مطلقاً أما ما يفيد اليقين منهما فراجع إلى القياس القطعي، وأما ما يفيد الظن فراجع إلى القياس الظني.

الإيجابي أو السلبي (للآخر كذلك) أي لكله أو بعضه (قطعاً) حاصلاً بالبديهة، **فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول، وإيجاب صغراه** مع فعليتهما وإلى نتائجه الأربع اللازمة من ضروبه بالأربعة لزوماً ضرورياً (الثانية أن يعلم حكم) إيجابي أو سلبي (لكل أفراد شيء) هو الأكبر (ومقابله) أي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) وهو الأصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى، واختلاف مقدمتيه سلباً وإيجاباً **بحيث يمتنع**

قوله: (فقد أشار إلى كلية كبرى إلخ) بقوله: لكل أفراد شيء وإيجاب صغراه مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر، ثم فعلية الصغرى شرط على رأي ابن سينا، حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل، وأما إذا اعتبر عقد الوضع بالإمكان كما هو رأي الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الأول، وما قيل: من أن في اشتراط كلية الكبرى وإيجاب الصغرى بحثا، أما في الأول فلأنه إذا ثبت الأوسط للأصغر، وثبت الأكبر لأكثر أفراد الأوسط يحصل الظن بثبوت الأصغر للأكبر إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب كما في الاستقراء، وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الأول، والسالبة تستلزمها فينبغي أن تصلح لذلك، غاية ما في الباب أن ظهور الإنتاج بملاحظة الإيجاب، وذلك لا يقضي أن يسلب عن السالبة صلاحيته لصغرى الأول فمدفوع، أما الأول فلأنه إذا ثبت الأكبر لأكثر الأوسط، فإما أن يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة، غاية ما في الباب أن تكون كليتها ظنية، وإن لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فلا يكون قياساً، وأما في الثاني فلأن الإنتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة، وهو أن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن إنتاج الموجبة السالبة المحمول موجباً لإنتاج السالبة.

قوله: (بحيث يمتنع إلخ) يعني لا يكفي في إنتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط، ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط.

قوله: (فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول وإيجاب صغراه) في كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الأول، وإيجاب صغراه بحث أما في الأول فلأنهم صرحوا بأن الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على أنه إذا استقرئ أكثر أفراد الشيء، ووجد فيه حكم وقد ثبت أن الفرد ملصق بالأعم الأغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك، فعلى هذا إذا ثبت للأصغر الأوسط، وثبت الأكبر لأكثر أفراد الأوسط يحصل الظن بثبوت الأكبر للأصغر إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب، اللّهم إلا أن يشترط الكلية لإفادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك، وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الأول، والسالبة تستلزمه فينبغي أن يصلح لذلك، غاية ما في الباب أن ظهور الإنتاج بملاحظة الإيجاب، وذلك لا يقتضي أن يسلب صلاحية الكبروية للشكل الأول من السالبة، ألا يرى أن ظهور الإنتاج في باقي الأشكال بإحدى

اجتماعهما في شيء واحد، **فتكون ضروبه أيضاً أربعة** وأنه لا ينتج إلا سلبا كلياً أو جزئياً يحتاج في العلم بلزومه إلى نوع تأمل، وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين) هما الأصغر والأكبر (الثالث) هو الأوسط ولا بد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كلياً، (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، فلا يصدق عليه كلياً (لا جرم كان اللازم جزئياً) موجباً **في ضروب ثلاثة، وأما الضابط فيما ينتج منه السلب** فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كلياً أو جزئياً، ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه، ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كلياً، فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء، ولا يعلم فيما عداه فيحصل **ضروب ثلاثة أخرى** منتجة للسلب الجزئي، ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية إحدى المقدمتين، وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا

قوله: (فتكون ضروبه أيضاً أربعة) لأن الكبرى الكلية إذا كانت موجبة، فالصغرى إما سالبة كلية أو جزئية، وإذا كانت سالبة فالصغرى إما موجبة كلية أو جزئية.

قوله: (ضروب ثلاثة) هي الموجبتان الكليتان، والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية أو بالعكس.

قوله: (ضرورب ثلاثة أخرى) هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية، أو الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية.

الطرق الثلاثة، كيف كانت مقدماتها، ولا يصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية من المقدمات التي قالوا: بصلاحيتها لهما، وقد يقال: الإيجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الأول أعم من أن يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة، والمعدولة السالبة المحمول أو حكماً كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول، فإن جميعها ينتج بشرط أن يوافقه موضوع الكبرى، كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فإنه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لأن السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع، وحكم أحد المتساويين حكم الآخر، وهذا قول الخونجي والأرموي أولاً، ثم رجع الأرموي وبنى رجوعه على ما بنى وأجاب الجد عن مبناه في فصول البدائع، فمن أراد التفصيل فلينظر ثمة.

قوله: (وأما الضابط فيما ينتج منه السلب) فإن قلت: لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت: لأن أقرب الأشكال إلى الطبع هو الشكل الأول وأقربها إليه بعد الأول هو الثاني، وكذا ذكر ضروبهما بتمامها وأبعدها عنه هو الرابع، ولذا لم يذكره أصلاً وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب إليه بالنسبة إلى الرابع، وأبعد بالنسبة إلى الثاني تعرض لأشرف ضروبه وهو المنتج للإيجاب، ولم يتعرض لأخسها.

ينتج إلا جزئياً موجباً أو سلباً، وإنما لم يتعرض للشكل الرابع **لأنه بعيد عن الطبع** يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة، ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) **أي لزوم** (**بين شيئين** فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم وإلا) أي وإن لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، أو من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما إذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز أن يكون اللازم أعم) فيوجد مع عدم الملزوم، (الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعاً) فإن تنافيا صدقاً فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه، وإن تنافيا كذباً فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر، أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان، وإذا اجتمعا معاً كان هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (وقد أفرد لها فن) على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه.

[المقصد الخامس: ماهي الطرق القوية]

ماهي الطرق القوية (**وهنا طريقان** ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين **في إثبات مطالبهم العقلية** (الأول) أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير **معلوم الثبوت بالضرورة**

قوله: (لأنه بعيد عن الطبع) ولما كان الشكل الثالث متوسطاً بين الثاني، والرابع ذكر ضروبه المنتجة للإيجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب.

قوله: (وهاهنا طريقان إلخ) ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لأن الأول شكل أول مخصوص، والثاني مخصوص فقوله: وهاهنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فإن قيل: ضعفهما إنما هو من حيث المادة أما الأول فلضعف صغراه وكبراه، وأما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة، فلم خصهما بالذكر قلت: لتمسك البعض بهما وجريانهما في صور كثيرة وإليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين.

قوله: (أي لزوم بين شيئين) إنما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس، إذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضا، ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة، إذ قد تجيء المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر.

قوله: (وهاهنا طريقان ضعيفان) لايذهب عليك أن هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لأن الطريق الأول قياس بل شكل أول، والطريق الثاني قياس فقهي أي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين.

(قالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه أما الأول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها) أي نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) أي تتبعناها فلم نجد هاهنا شيئاً منها (وهو عائد إلى الأول) إذ مآله إلى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه، فيثبتونه بوجهين أشار إلى الأول بقوله: (فإذ لولاه) أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه (**انتفت الضروريات**

قوله: (في إثبات مطالبهم العقلية) أي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها بالظن، كالمسائل العملية فإنهما ليسا بضعيفين فيها، أما الثاني فلأنه إحدى الأدلة الشرعية، وأما الأول فلأنه لو جوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعاً لزم جواز إثبات للشرع بالرأي.

قوله: (غير معلوم الثبوت بالضرورة) المراد بها ما يقابل النظر أي إذا حاولوا نفي شيء نظري الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات، لأنه يصدق عليها أنه لا دليل على الضروري وإلا لكان نظرياً، وما لا دليل عليه يجب نفيه، فيجب نفي الضروريات وهو باطل، وما قيل: إنه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم إليه، أو بالنظر وهم لأن ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه أنه لا دليل عليه فما الحاجة إلى الضم.

قوله: (إذ مآله إلى عدم الوجدان) أي مآل الأول إلى عدم الوجدان وإبطال أدلة المثبتين إنما هو لتوقف عدم الوجدان عليه إذ مع صحتهما يشعر عدم الوجدان، فالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الأدلة، إذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه، فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان.

قوله: (انتفت الضروريات) لأنه لا دليل على خلافها، وإلا لم يكن الضروري علماً فضلاً

قوله: (غير معلوم الثبوت بالضرورة) أي بالقطع واليقين، وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر، وإلا لوجب أن ينضم إليه أو بالنظر وانتهاء النظري إلى الضروري لا يصحح القول بحصوله بداهة، لا ابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى.

قوله: (إذ مآله إلى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فإن قلت: يجوز أن يكون الحصر دائراً بين النفي والإثبات ويبقى القسمان لمانع قطعي، قلت: يخرج من المبحث لأن الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان.

قوله: (انتفت الضروريات) إذ كل ضروري يصدق على خلافه أنه دليل على ثبوته، كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي فرضناه ضرورياً ضرورياً؟ فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري، فانتفت الضروريات بأسرها فإن قلت: المفهوم مما ذكره أولاً أنه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين، ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم

لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لا نراها) واللام في قوله: (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز (والمعنى أنه: إذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه، فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا، لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته (و) **انتفت (النظريات)** أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري، فإن جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض،فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل، فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح

عن كونه ضرورياً، فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات، فقوله: لجواز أن تكون إلخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضروري معين لا إثبات له، حتى يرد أنه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئي انتفاء الضروريات كلها، وبما حررنا لك ظهر أنه لا دليل على خلاف الضروريات في نفس الأمر، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ما وهم.

قوله: (وانتفت النظريات) لأنه لا دليل على وجود المعارض لأدلتها، وعلى وجود الغلط في نفس الأمر، وإلا لم تكن تلك النظريات علوماً، فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها، والغلط في مقدماتها فلا تكون النظريات علوماً.

بالدليل، وحينئذ يتجه أن خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين، حتى يصح أن يقال: هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه، فيجوز ثبوته فينتفي نقيضه وهو الضروري، قلت: خلاف كل ضروري وإن كان لا يتأتى فيه نقل أدلة المثبتين، وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الأكثر، لكن لا يتأتى فيه حصر وجوه الأدلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلاً الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا، وخلافه وجودها ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات، وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فإن قلت: انتفاء الضروريات بأسرها إنما يلزم إذا لزم أن كل ما لا دليل عليه جوز إثباته، ولم يلزم هذا لأن انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين، أحدهما أن كل ما لا دليل عليه يجوز إثباته، والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه، وبعضه يجوز إثباته فعلى هذا الأخير لا يلزم ذلك المحذور، قلت: انتفاء دليل الثبوت إذا لم يكن منشأ لوجود النفي يلزم جواز الإثبات في الكل، إذ الكلام فيما لا دليل على النفي إلا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى، فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل.

في العلوم الضرورية والنظرية، فيكون باطلاً وأشار إلى الثاني بقوله (وأيضاً فإن ما لا دليل عليه) من الأشياء (غير متناه) **يعني أن غير المتناهي** من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها، فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهى (وإثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه، إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم، فإن أردتم الأول قلنا: (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الأمر ممنوع) فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيدان ذلك، لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد، ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه، فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) إن أردتم الثاني فنقول: **عدم الدليل** (**عندكم** لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر (وإلا لزم علم العوام) **وكونهم جازمين** عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر، أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم، (أن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً) لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله إلى العلم

قوله: (يعني أن غير المتناهي إلخ) فالمراد من قوله: أن ما لا دليل عليه غير متناه لازمه، لأنه إذا كانت الأشياء التي لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غير متناه لا دليل عليه، كما أن كل واحد منها كذلك فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي، وأنه محال وبما حررنا لك ظهر أنه لا يتم التقريب بدون تلك العناية، إذ كون الأشياء من جملة ما لا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي، وإنما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل، وقد ذهب إليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعدات.

قوله: (عدم الدليل عندكم إلخ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لأنه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلاً، لأن العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال.

قوله: (وكونهم جازمين إلخ) إذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان، وإبطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفاً عليه، وحصر وجود الأدلة قد عرفت أنه زيادة مؤنة لا حاجة إليه.

قوله: (يعني أن غير المتناهي إلخ) فسر كلام المصنف بهذا ليلائم تقرير الجواب، ولأن إثبات أن ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان.

قوله: (وإلا لزم علم العوام إلخ) فإن قلت: المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم، **قلت**: لو حمل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور، إذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر.

بعدم ذلك الشيء، فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلاً، ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلاً على ثبوته، **فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم بثبوته جهلاً**، فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علماً بالأشياء (مع أنه) أي العلم بالدليل (قد يحدث) في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول، **وفي نهاية العقول** أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كإخبار الشارع بما لايعلم إلا بإخباره من أحوال الجنة والنار، ومقادير الثواب والعقاب، فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضروري (**لا يتوقف على هذه المقدمة**) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه

قوله: (كان اعتقاد العالم بثبوته إلخ) لأنه فرض أن ما لا دليل عليه عند شخص يجب نفيه، فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلاً، يلزم حقية النقيضين ولو نظر إلى أن اعتقاد العالم علم في نفس الأمر، يلزم اجتماع النقيضين.

قوله: (وفي نهاية العقول إلخ) إشارة إلى أنه يمكن حمل عبارة المتن على إبطال شقي

قوله: (فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً إلخ) فيه بحث لأنه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق أنه لا بد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين، ثم نفيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة، ففي هذه الصور أعني فيما علم العالم دليلاً على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل، ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علماً، وإنما يتحقق إذا لاحظ دليل العالم المثبت، وأبطله في نفس الأمر وهذا الإبطال لا يتأتى في نفس الأمر وإلا لما كان المثبت عالماً وقد يجاب بأنه كلام على السند لأن قوله وإلا لزم في قوة السند، فالمنع بحاله ولك أن تقول: المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع، وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئاً عن دليل ضعيف كأدلة أهل الحق الضعيفة، فإذا كان إبطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق، كان اعتقاد العالم جهلاً غير مطابق للواقع، فيتم الكلام ثم إن القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلاً من كون اعتقاد الجاهل علماً كلام تحقيقي، إذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع، فلا يرد أن هذا إنما يصح أن لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكراً لكون ما يستند إلى العلم بالدليل علماً، وهو ظاهر البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته إلى غير ذلك، وذلك لأن المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه، ثم إن اللازم في التحقيق وإن كان جهلية أحد الاعتقادين لا على التعيين بناء على أن المستدل المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل، بل يقول بأنينية الطريق الموصل إليه لكن يمكن في طريق المناظرة إلزام جهلية كل منهما بخصوصه.

قوله: (وفي نهاية العقول إلخ) فإن قلت: عبارة المصنف صالحة لأن تحمل على ما يفهم من عبارة نهاية العقول بأن يرجع ضمير أنه إلى الدليل، فلم أرجعه إلى العلم بالدليل، **قلت**: لأن

(**وإلا لكان**) العلم بعدم الجهل (**نظرياً**) لا ضرورياً (وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضروري) معلوم بالبديهة، **فلا يتوقف** على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له إن امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها، لظهور الفارق حينئذ (وإلا) أي وإن لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) أي فيما لا يتناهى، وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها، ولا قاطع يدل على امتناعها (**وأيضاً**) **إن صح** ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت، **يستلزم** العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت، (**فيلزم من عدم دليل الطرفين**) أي الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاً في شيء واحد (**لا يقال**: عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً) فإنا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته، جزمنا بأنه ليس نبياً بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فإنا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته، لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للنفي، كون

الترديد، بأن يرجع ضمير أنه إلى الدليل لا إلى العلم، كما وقع في النهاية، وإنما اختار أولاً إرجاعه إلى العلم بالدليل لأن تعلق العلاوة بالشق الثاني أظهر لأنه أقرب.

قوله: (**وأيضاً إن صح إلخ**) عطف على قوله والجواب وهو منع، وهذا نقض باستلزامه المحال.

قوله: (**يستلزم إلخ**) إذ لا فرق بينهما، فإن كلاً منهما عدم دليل على أحد النقيضين، فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت، بقرينة أن كونه دليل الانتفاء متنازع فيه، والمجيب بصدد إبطاله فلا يرد أنه إذا كان أحد أدلة النفي عدم دليل الثبوت لايمكن عدم دليل الطرفين، لأنه إذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت.

قوله: (**لايقال إلخ**) إبداء للفارق بينهما بطريق الآن.

الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد، والملائم له أن يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى.

قوله: (**لا يتوقف على هذه المقدمة، وإلا لكان نظرياً**) فيه بحث لجواز أن لا يكون التوقف بطريق النظر كما في الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ما سيجيء.

قوله: (**فيلزم من عدم دليل الطرفين إلخ**) فيه بحث إذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر، من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم، حتى يرد المحذور في ذلك، لأن كل أمر إما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا، وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين، أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأن انتفاء دليل الثبوت دليل العدم.

عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً، (**وأيضاً يلزم هنا**) أي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (**إثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع**) (و) يلزم (ثمة) أي من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) أي نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي، فظهر الفرق واندفع الإشكال (لأنا نقول: الجزم بعدم نبوته) أي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس **لذلك المدرك**) الذي هو عدم الدليل على نبوته (**بل للدليل القاطع**) الدال (على أن لا نبي بعد محمد ﷺ) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثاني) أي الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق

قوله: (**وأيضاً يلزم إلخ**) يعني أن ما لا دليل على ثبوته وانتفائه أمور غير متناهية عند العقل، فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزماً للثبوت، يلزم ثبوت غير المتناهي في الخارج، بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزماً للنفي، فإنه يستلزم انتفاء وجوده، فالفارق متحقق بينهما، فلايرد ما قيل: إن غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه، حتى يلزم ثبوته من القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته، لأن المراد من غير المتناهي الغير المتناهي المخصوص، أعني الأمور التي لا دليل على انتفائها وثبوتها، ولا ما قيل أنه كما لا يلزم القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته إثبات ما لا يتناهى، كذلك القول بأن ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفي الصانع على تقدير عدم إيجاد العالم، لأنه إبداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب.

قوله: (**لذلك المدرك**) بفتح الميم فإن الدليل محل إدراك الحكم.

قوله: (**بل للدليل القاطع إلخ**) هذا بطريق التمثيل، والمقصود أن نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على عدم نبوته، كالدليل القاطع على أنه لا نبي بعد محمد ﷺ، من قوله تعالى: ﴿ولكن رسول اللّه وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وليس مقصوده الحصر فيه، فلا يرد ما قيل: إنه لايجري فيمن قبل نبينا عليه السلام.

قوله: (**إثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع**) فيه بحث أما أولاً فلأنا لا نسلم هاهنا عدم دليل النفي، حتى يلزم إثبات ما لا يتناهى، حينئذ لأن لامتناع ما لا يتناهى أدلة مقررة في موضعه، كيف ولو سلم عدمه؟ لم يصح قوله وهو ممتنع، إذ لا امتناع على ذلك التقدير، ويمكن أن يقال: ليس المراد أن غير المتناهي مما لا دليل على نفيه، حتى يرد ما ذكر بل إن ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه، فحينئذ يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع، وأما ثانياً فلأن الفرق باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لأنه مشترك كما في أن لا يوجد اللّه تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل مما لم يثبت ولا يثبت.

قوله: (**بل للدليل القاطع إلخ**) قيل: عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه.

قوله: (**مع ظهوره**) إذ العدم أصل.

مستقيم، حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات ما لا يتناهى بل الغرض (أنه لا فارق بينهما) أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي، والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم، من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى (**وإنما يتمشى**) **هذا الجواب** (لو أثبت الملازمة) بين جواز الأول وجواز الثاني، لكنها لم تثبت **ودعوى عدم الفارق مع ظهوره** غير مسموعة. الطريق (الثاني) من ذينك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم للّه سبحانه، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، **ويطلقون** اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (**من إثبات علة** مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه، (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) أي في إثبات العلة المشتركة، وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (**أحدها الطرد والعكس**) وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدماً، **أي كلما وجد**

قوله: (وإنما يتمشى هذا الجواب) أي المذكور بقوله: وأيضاً إن صح إلخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة.

قوله: (ودعوى عدم الفارق إلخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لإثبات الملازمة.

قوله: (مع ظهوره) لأن الانتفاء عدم أصلي، فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت، فإن استلزامه للانتفاء للشيء على ما كان عليه.

قوله: (ويطلقون إلخ) مع كونه حاضراً ناظراً.

قوله: (من إثبات علة) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك في الحكم.

قوله: (أحدها الطرد والعكس) قد اختلف في إفادته العلية على مذاهب أحدها، وعليه الأكثر يفيد بمجرده ظناً، وثانيها يفيد قطعاً، وثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً.

قوله: (أي كلما وجد إلخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الإبل من نواحيها على ما في القاموس، لأنه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك.

قوله: (والعكس) هذا العكس عكس الطرد، فإن عكس الإيجاب سلب، والطرد حكم كلي إيجابي والعكس حكم سلبي، ويحتمل أن يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف، فإنه يقال: كل إنسان حيوان ولا عكس، أي ليس كل حيوان إنسان فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف، هو قولنا: كلما وجد الحكم وجد المشترك، ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم.

ذلك المنشترك وجد الحكم **وكلما عدم عدم**، وذلك مثل ما قالت المعتزلة: من أن الإضرار بلا جناية سابقة، ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحاً، **وإذا زال** عنه شيء من هذه القيود زال قبحه، فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً، وعدماً فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها، فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلته، فإن العلة دائرة معه وجوداً وعدماً، وكونه علة لها محال قطعاً، وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الأخير من العلة، **وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره،** فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة، فإن قلت: **كون المدار صالحاً للعلية** معتبر عندهم، **وليس شيء من المدارات** التي ذكرتم صالحاً لها، فلا نقض قلت: **فليس الاستدلال بالدوران وحده، وأيضاً** كون

قوله: (وكلما عدم عدم إلخ) هذا معنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه، لأنه قلب الطرد فإنه في الوجود، وذلك في العدم، وما قيل إنه عكس الطرد فإن عكس الإيجاب سلب، والطرد حكم كلي إيجابي، والعكس حكم سلبي فسهو، لأن العكس أيضاً حكم كلي إيجابي إلا أن طرفيه عدم، وكذا ما قيل: إنه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف، فإنه يقال: كل إنسان حيوان ولا عكس، أي ليس كل حيوان إنساناً فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف، هو قولنا: كلما وجد الحكم وجد المشترك، ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح، حينئذ تعبير باللازم باطل لأنه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك، وكيف ولا دخل له في علية المشترك؟

قوله: (وإذا زال إلخ) بأن لا يكون إضراراً، أو يكون إضراراً لأجل جنابة سابقة، أو لأجل عوض لاحق.

قوله: (كون المدار صالحاً للعلية) أي أن يكون باعثاً لا مجرد أمارة، ومعناه أن يكون مشتملاً على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة.

قوله: (وليس شيء من المدارات إلخ) أي ليس باعثاً، وإن كان إمارة وإلا لما كانت معلولاً أو شرطاً أو جزءاً بل علة.

قوله: (فليس الاستدلال إلخ) أي القائلون بأن الدوران دليل العلية يدعون بأن مجرده طريق

قوله: (وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرة) لأن العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم، وقد يقال: المقصود بالعلة هاهنا ما يستلزم الحكم المقصود بالإثبات، ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران، فلا إلزام وستجيء الإشارة إلى هذا المعنى.

قوله: (قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه: يدل هذا الكلام على أن صلوح

تلك الوجوه مثلاً صالحة لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به أصلاً وإن جاز أن يظن، والمقصود ها هنا إنما يتم باليقين دون الظن (وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارناً) للمدار دونه، وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفي هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً (بوجوه الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثاني أنهما) أي المدار والدائر (**متلازمان** علماً) يعني أنه إذا علم المدار وحده، ولم يعلم معه غيره على الدائر، وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر، فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلاً إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه، وإن لم نعلم شيئاً غيرها أي أصلاً، وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه، وإن علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به، (قلنا: فينتقض) ما ذكرتم (بالمتضايفين) كالأبوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم

إثبات العلية، ولذا جعلوه مقابلاً للمناسبة التي هو أحد طرقه، فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الإثبات، بل مستدركاً لأن المناسبة طريق مستقل.

قوله: (**وأيضاً إلخ**) أي القائلون بعلية الدوران قد أثبتوا علية المدار في المثال المذكور بالدوران، فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم أن صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث، غاية ما في الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في إفادة الدوران اليقين بالعلية.

قوله: (**متلازمان**) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي، إذ العلم بالدائر وإن كان معلولاً لا يستلزم العلم بالمدار، إذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة، ألا ترى أن العلم بالقبح لا يوجب العلم بالإضرار المذكور، ولو سلم فلا دخل له في كون المدار علة للدائر، بل أراد به معنى اللزوم أي العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجوداً وعدماً، كما فسره الشارح، وإنما اعتبر اللزوم في العدم أيضاً مع أن اللزوم في الوجود فقط كافٍ في ثبوت عليته كما أشار إليه الشارح فيما سيأتي بقوله، يعني أن قولكم العلم بالمدار إلخ ليثبت انحصار العلية فيه، وينتفي عن المقارن على خلاف ما قاله المانع من أنه يجوز أن يكون المقارن علة دونه، ولذا قال: ها هنا فدل على أنه العلة دون ما يقارنه، وقال فيما سيأتي فيكون علة له بدون الحصر.

العلية ليس بمعتبر في الدوران، مع أنهم عرفوه بأنه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية، وأجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه، فإن الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف، وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران، وقد يقال: لا شك في صلوح الأمور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية، فإذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل.

معه غيره، يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين، ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم، ولا يكون باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير، فإن كثيراً من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً، ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه، وإن لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقاة، وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع، وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع، إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقاة، والتناول مدخل فيهما بالتأثير، وأنت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة، وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال: إن كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها، وليست عللاً لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) **يعني أن قولكم** العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر، فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء، وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وسنبين بطلانه في

قوله: (يعني أن قولكم إلخ) أي إن ما قلتم: إنما تثبت العلية إذا كان ذلك خاصة للعلة، فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل، لأن كونه خاصة لها يتضمن حكمين أحدهما أن لا يوجد في غير العلة، وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتدبر، فإنه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية، فقال: إن العلية إنما تتوقف على أن ما يقتضي العلم به وحده العلم بشيء آخر علة، لا أن كل علة لشيء يقتضي العلم به العلم بذلك الشيء، فإن الموقوف على هذه المقدمة أن ما لا يكون علة لشيء، لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء، ومنشأ هذا الغلط أنه فهم أن المراد بقوله: إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول أن كل علة لشيء يقتضي العلم به وحده العلم بذلك الشيء.

قوله: (وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو إن المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى، وهو أن العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر، فلا يكون عله له، وأما الجزء الذي ذكره الشارح وهو أن العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر، فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة، فإن الذي يتوقف هذا الجزء عليه، هو أن كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر، فهو علة لذلك الآخر لا أن كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء، ويمكن أن يجاب بأن وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي، والاقتضاء إذا كان مختصاً بالمدار يلزم أن لا يعلم الدائر عندنا ما لم يعلم المدار، فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب، ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع أنه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين، فاندفع البحث المذكور فتأمل.

مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات، (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر، وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بغير المدار (لجاز استناد المتحركية إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثانية وجوداً وعدماً، وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا: إن سلم التغاير) بين المتحركية والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا، فلا يتصور هناك دوران وعلية، ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتي الأحوال (فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحركية) فإذا قيل: لنا جوزوا إسناد المتحركية، إلى غير الحركة كان معناه جوزوا أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها، وفساده ظاهر، والحاصل أن العلية ها هنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران، فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر (**الرابع المقارن**) الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (إن لازم المدار) وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم إذ كلما وجد المدار، وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلاً (وإلا) أي وإن لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي فرضناه مداراً (مداراً) لأنه إن كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً، وإن كان أعم لم يكن المدار مداراً عدماً هذا خلف (قلنا: لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد) المدار (دونه في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه، فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع، فلا يوجد الحكم هاهنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور، ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة أيضاً **مصادرة على المطلوب** (**وثانيها**) أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق

قوله: (المقارن إلخ) حاصله أن المقصود من إثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم، وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة، فهذا المنع لا يضرنا هذا تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة، وأما على تقدير الاكتفاء بكونه موجباً ومستلزماً للحكم على ما نقلناه سابقاً فالتقرير ظاهر.

قوله: (مصادرة على المطلوب) لأن ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران، وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفاً على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة.

قوله: (الرابع المقارن إلخ) فيه بحث وهو أن المطلوب ها هنا نفي كون المقارن مؤثراً، وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى، ويمكن التقصي بالتكلف فليتأمل.

المثبتة للعلة المشتركة (**السبر** وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلاً: علة كون السواد مرئياً إما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثاً أو لوناً، أوكونه سواداً والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فإذا قيل: قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية في السواد (أمراً آخر) سوى هذه الأقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك الأمر الآخر (فينتفي) وهذا رجوع إلى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة (الإلزامات **وهو القياس** على ما يقول به الخصم لعلة فارقة) توجد في الأصل الذي يقول به الخصم، ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الإمام الرازي وهي أي الإلزامات من أنواع القياس بالحقيقة، فتارة تكون على صورة **قياس الطرد**، إما في الإثبات كقول الأشعرية الله عالم بالعلم **لأنه مريد بالإرادة** اتفاقاً، وأما النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده، وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الأشعرية في خلق الأعمال لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالباري تعالى، ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالإلزامات (لا يفيد اليقين) لأن حكم الأصل غير متيقن به، بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الإلزام) أيضاً (لأن الخصم بين منع) وجود (علة الأصل)

قوله: (السبر) في الصحاح سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ما غوره.

قوله: (وهو القياس إلخ) أي قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أي يحكم لعلة بينهما، فقوله: لعلة متعلق بيقول، ومتعلق القياس محذوف أي لعلة مشتركة بينهما في زعم القائس.

قوله: (قياس الطرد) أي طرد حكم الأصل في الفرع، سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً، فيكون الطرد في الإثبات أو عدمياً فيكون الطرد في النفي، وحاصله الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم، كأنه قيل: في مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده، والمقدم حق فكذا التالي، وقياس العكس إجراء انتفاء الحكم في الأصل في الفرع، فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ففي قياس الإيجاد في عدم المقدورية على الإعادة مثلاً يرجع إلى قولنا، لو كان العبد قادراً على الإيجاد كان قادراً على الإعادة لكنه ليس قادراً عليها بالاتفاق، فلا يكون قادراً على الإيجاد أيضاً، فظهر الفرق بين قياس الطرد في النفي وبين قياس العكس.

قوله: (وثانيها السبر) يقال: سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ماغوره.

قوله: (لأنه مريد بالإرادة اتفاقاً) أي بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة، فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجار في أحد قوليه إلى أنه تعالى مريد بالذات.

في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أي حكم الأصل لأنه إن سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع، وإن لم يسلم له تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لأجلها، فهذا قياس مركب الأصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي أن يقول: إنما حكمت بأن مريدية اللّه تعالى معللة بالإرادة **لأن المريدية عندنا صفة جائزة له، والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى، والواجب لا يعلل** فإن صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق، وإلا منعت كون المريدية معللة بالإرادة، وأن يقول: إنما منعت من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإبجاد، وذلك لأن قدرته على الإعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرها، والأول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها **بحسب كل وقت تعلق** بمقدور على حدة، فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم، وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر، لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة **بإيجاد شيئين**، وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات، إذ ليس عدد أولى من

قوله: (لأن المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) إذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية، فيلزم وجود المراد في الأزل.

قوله: (والصفات الجائزة معللة) أي الأحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى، إذ لا يلزم تعدد القدماء.

قوله: (واجبة له تعالى) فتكون ثابتة في الأزل.

قوله: (والواجب لا يعلل) بأمر مغاير لذاته تعالى إذ لو علل لكان علته في الأزل، فيلزم قدم غيره تعالى، فلا يرد ما توهم أن كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات.

قوله: (لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد إلخ) لما سيجيء في مباحث القدرة أن وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة، وأن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الأشاعرة، وأن المعتزلة اتفقوا على أنه يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدور أصلاً.

قوله: (بإيجاد شيئين) إذ ليس الإعادة إلا الإيجاد في وقت ثان.

قوله: (والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل) سيرده في الإلهيات بأن وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضاً، والغرض ها هنا مجرد نقل كلامهم.

قوله: (بحسب كل وقت يتعلق إلخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدر على حدة، وفي قوله: إذ ليس عدد أولى من عدد وفي قوله، فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال، لأن مقدوريته لأحدهما بالإيجاد وللآخر بالإعادة وفي استحالته منع.

عدد، **فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر، والأقدر**، والثاني أيضاً باطل لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده، كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد، وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة، فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال، فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد، فإن صححت **ظهر الفرق**، وإن فسدت منعت الحكم في الأصل، وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضاً، **واعلم أن عد الإلزامات** من طرق إثبات العلية سهو من المصنف، لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته، وهو معترف بذلك حيث قال: وهو القياس إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية: الطرق الضعيفة أربعة الأول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه، ثم قال: الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس، والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللاً بعلة موجودة في الفرع، ولهم في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفى مباحثه، ثم قال الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية السبر والتقسيم، وضعفه ثم قال: والثالث الإلزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الإلزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي **جعل** رابعها التمسك بالأدلة النقلية في

قوله: (بطلان التفاوت بين القادر والأقدر) لأن مقدورات كل منهما غير متناهية وما قيل: إنه يجوز أن يكون التفاوت بحسب الكيف، ففيه أن القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لا تقبل الشدة والضعف.

قوله: (ظهر الفرق) لأنه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد.

قوله: (جعل) أي الإمام وما قيل: من أن كونها من القياس لا ينافي كونها طريقاً لإثبات

قوله: (فيلزم حينئذ بطلان التفاوت إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يرجع التفاوت إلى الكيف دون الكم؟.

قوله: (واعلم أن عد الإلزامات إلخ) إذ الإلزامات لا تزيد على إثبات الحكم في الفرع بوجود علة حكم الأصل فيه المتفق على عليتها في الأصل على زعمه على قياس القياس المركب الأصل، وإنه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة، وقد يقال: كون الإلزامات نوعاً من القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الإثبات للعلة المشتركة، فإن التمسك بها بناء على أن خصمه في زعمه معترف بحكم الأصل وبعليته التي يدعي المتمسك أنها علة، ولذلك لا يشتغل بإثبات علية تلك العلة بطريق آخر، فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل، ولو في زعم المتمسك طريقاً ثالثاً في إثبات علية علة القياس، فيقول: الخصم ما زعمت من تعيين الحكم

المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة.

[المقصد السادس: في المقدمات]

أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق **مطلقاً على قسمين** قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة

علية المشترك، فإن اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل، ولو في زعم القائس فطريق ثالث في إثبات علية العلة فوهم، لأن مجرد زعم القائس كيف يكون طريقاً لإثبات العلية.

قوله: (أي القضايا إلخ) فإطلاق المقدمات عليها باعتبار أن من شأنها أن تصير جزء قياس أو حجة، وفي توصيفها بقوله: التي يقع فيها إشارة إلى وجه إيرادها في المرصد المنعقد لمباحث النظر، وهو أنه مما يقع فيه النظر، فيكون كالمادة له فمباحثها من تتمة مباحثه، وفي توصيف النظر بقوله: المتعلق إشارة إلى وجه تأخيره عن مباحث الدليل، واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فإن القضايا المذكورة لا تعلق لها به، وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل أن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله، أو في نفسه فعلى الأول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الأحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه، وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل، وما قيل: إن النظر يقع في الكل والجزء معاً والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل فوهم، لأن ها هنا نظراً واحداً يقع في القضايا، ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم فإنما يصح إذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب.

قوله: (مطلقاً) أي يقينياً كان أو ظنياً.

قوله: (على قسمين) خبر مبتدأ محذوف أي هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة في قوله فالقطعية.

وعلته عندي غير واقع، بل إن تعين الحكم فبغير تلك العلة، وإن تعين العلة فلغير ذلك الحكم، أما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق إثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح. فإن الإلزامات من حيث هي أقيسة طردية أو عكسية ليست ضعيفة، بل ضعفها من حيث إحالة تعيين الحكم والعلة إلى الخصم، وقد عقبه الخصم بإنكار أحدهما هذا، وأنت بعدما علمت خلاصة الإلزامات، فكن الحاكم الفيصل.

قوله: (في المقدمات أي القضايا إلخ) إنما أخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع أن العكس يرى أنسب بما سبق بيانه في المرصد السادس من أن المعتمد بحث الصورة، ثم قوله: أي القضايا تفسير للمقدمات وقوله: على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهي على قسمين فإن قلت: الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل، فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع أنها ليست دليلاً، قلت: النظر يقع في الكل والجزء معاً، والقضايا جزء الطريق، ثم المراد باستعمال

(فالقطعية) أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا **مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا**، **والمراد أن القطعية** الضرورية التي هي المبادي الأول (سبع: الأولى الأوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي **عند الكل** لوضوح تصورات أطرافه، ومنها ما هو خفي **لخفاء في تصوراته**، وهذا القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه، أو **هي قريبة من الأوليات** (**نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج**) **فالقضية** هي قولنا الأربعة زوج، والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة

قوله: (**مع مطابقته للواقع**) خرج به الجهل المركب وتقليد المخطئ والظن الغير المطابق.

قوله: (**واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا**) فلا يحتمل النقيض أصلاً لا في الحال، فحرج الظن المطابق، ولا في المآل فخرج تقليد المصيب، لأنه لعدم استناده إلى موجب يحتمل النقيض مآلاً.

قوله: (**والمراد إلخ**) يعني أن القطعية وإن كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية، لكن المراد ها هنا الضرورية بمعونة البيان.

قوله: (**عند الكل**) أي كل من له استعداد الإدراك، فلا يرد الصبيان والمجانين، وصاحب البلادة المتناهية، والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات.

قوله: (**لخفاء في تصوراته**) إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية.

قوله: (**قريبة من الأوليات**) لأن تصور الطرفين كاف في الجزم فيها، إلا أن في الأوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة.

قوله: (**فالقضية إلخ**) إشارة إلى أن قوله نحو إلخ مثال القياس والقضية معاً، قدم مثال القياس لكونه أصلاً لها، وإن كان الظاهر أن يقول: نحو الأربعة زوج لأنها منقسمة بمتساويين.

القطعي في الأدلة القطعية أن شأنه ذلك لا أنه لا يستعمل إلا فيها، فإن القطعية قد تستعمل في الأدلة الظنية بخلاف العكس.

قوله: (**واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا**) لا خفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب بأعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، وأما التقليد فزيد في بعض الكتب لإخراجه قيد عدم إمكان الزوال، ولم يذكره ها هنا فكأنه أخرجه بالقيد الأخير، إذ ليس فيه اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، وإن كان فيه اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا فتأمل.

قوله: (**والمراد أن القطعية إلخ**) أي ليس المراد بالقطعي المعنى الأعم المتناول للنظري.

قوله: (**نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج**) هكذا في أكثر النسخ والأوجه في العبارة نحو الأربعة زوج لأنها منقمسة بمتساويين وهو ظاهر.

بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل **بمجرد الحس**) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات، أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً، **وتسمى هذه وجدانية** وقضايا اعتقادية، **ويعد منها** ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا، **واعلم** أن الحس **لا يفيد إلا حكماً جزئياً** كما في قولك هذه النار حارة، **وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من** الإحساس بجزئيات كثيرة مع

قوله: (بمجرد الحس) أي بدون التكرار والحدس وأخبار جماعة.

قوله: (أو الحس الباطن) اختلف في أن هذه القوة ماذا أهي إحدى القوى المدركة المشهورة أم لا، قال الإمام: كلا القولين محتمل، ثم إذا كانت إحداهما، فالظاهر أنها الوهم، فالمعاني الجزئية الجسمانية التي إدراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات، والتي إدراكها بمثالها وهميات كذا حققه بعض الناظرين في حواشي شرح مختصر الأصول العضدي.

قوله: (ويعد منها إلخ) يعني أن بين الوجدانيات والمشاهدات عموماً وخصوصاً من وجه، فإن المحسوسات مشاهدات، وليست بوجدانيات وما نجده بنفوسنا وجدانيات، وليست بمشاهدات ويجتمعان فيما تعلمه بالحس الباطن.

قوله: (واعلم إلخ) المقصود تحقيق أن الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها، وبيان مدخلية العقل في تلك القضايا الجزئية في الإنسان.

قوله: (لا يفيد إلا حكماً جزئياً) إذ لا سبيل له إلا إلى الإدراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي، فالحسيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول إلى الموضوع، كذا في شرح حكمة الإشراق.

قوله: (فمستفاد إلخ) أي استفادة العقل إذا وقع له الإحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المحاكمات، فهو حكم أولي موقوف على تكرر الإحساس مع الوقوف على العلة، وبهذا يمتاز عن المجربات فإنه لا وقوف فيها على العلة، وإن كان يشاركها

قوله: (وتسمى هذه وجدانية إلخ) اعترض عليه بأن الوجدانيات لا تختص بالعقلاء، بل توجد في البهائم أيضاً إذ إدراك الجوع والألم والعطش، مما لا نزاع في حصوله لها، فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس، الظاهر أو الباطن اللهم، إلا أن يقال المراد إدراك حصولها، وهذا غير حاصل للبهائم، ويمكن أن يقال: بعد تسليم إطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات، بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه، وإنما قال: ويعد منها ما تجده بنفوسنا إذ لا دخل للحس فيه إلا أنه عد منها تغليباً.

قوله: (وأما الحكم بأن كل نار حارة إلخ) وقد يقال: هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها.

الوقوف على العلة، فلعل الإحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض، ولا شك، تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة **فلولا أن العقل** يميز بين الحق والباطل من الإحساسات، لم يتميز الصواب عن الخطأ، (الرابعة المجربات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك **من قياس خفي** هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً، **لم يكن اتفاقياً بل لا بد** أن يكون هناك سبب، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً، **وذلك مثل حكمنا** بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل (**الخامسة الحدسيات**) وهي قضايا مبدأ الحكم بها **حدس**

في الاحتياج إلى تكرار المشاهدة، ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: إنها تجري مجرى المجربات.

قوله: (فلولا أن العقل إلخ) فلأجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات، ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم، كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس، ولا يترتب عليها الأحكام الكلية، فإن قيل: إذا لم تكن الأحكام الكلية حاصلة للحيوانات، كيف نهرب عن كل نار بعد إحساسها لنار مخصوصة؟ قلت: ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلي.

قوله: (من قياس خفي) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله، وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة، وبهذا يمتاز عن الأحكام الاستقرائية، إذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لأن القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة، وعن قضايا قياساتها معها لأن القياس فيها لازم للطرفين.

قوله: (لم يكن اتفاقياً) أي حاصلاً بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود، بسببه من ان يكون ذلك الشيء بنفسه أو بجزئه أو بلازمه سبباً له.

قوله: (وذلك مثل حكمنا إلخ) أورد مثالين من قبيل الفعل إشارة إلى أن المجربات لا تكون إلا من قبيل التأثير، والتأثر فلا يقال: جربنا أن السواد هيئة قارة.

قوله: (الحدسيات إلخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة إلى الحدس بمعنى السرعة في السير، ولذا عرفه البعض تسامحاً بسرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب.

قوله: (لم يكن اتفاقيا بل لا بد إلخ) فإن قلت: هذا يشعر بأن الاتفاقيات لا سبب لها مع أن المصرح به خلافه فإن لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة، قلت: ليس المعنى ما فهمت، بل المراد أنه إذا ترتب على شرب السقمونيا الإسهال ترتباً دائمياً، أو أكثرياً يحكم العقل بأن في السقمونيا سبباً للإسهال، وإن لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك، وأنه لم يتحقق الإسهال معه بطريق الاتفاق أي بأن اتفق مقارنته لشربه من غير إن نشأ من السقمونيا نفسه، بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب.

قوي يزول معه الشك (كعلم الصانع بإتقان فعله) فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة، حكمنا بأنه عالم، حكماً حدسياً وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه، من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها، **ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة** ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً، وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائماً ولا أكثرياً، وأنَ السبب في الحدسيات معلوم السببية، والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) **كحكمنا** بوجود مكة وجالينوس، ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً، فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ ما يقع معه اليقين، فإذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات **من تكرار**، **وقياس خفي وأن تكون مستندة**

قوله : **(حدس قوي إلخ)** فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات، ولذا عدها البعض من الظنيات.

قوله: **(ولا بد في الحدسيات)** أي التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما في المثالين المذكورين، وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها، ولذا قال في شرح التجريد: الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة، والمقصود من هذا الكلام إبداء الفارق بين المجربات، والحدسيات التي يحكم فيها بمعونة الحس.

قوله: **(كحكمنا)** أي الذين لم يشاهدوها.

قوله: **(من تكرار)** أي تكرار السماع.

قوله: **(وقياس خفي)** وهو لو لم يكن حقاً لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن التالي باطل.

قوله: **(الخامس الحدسيات إلخ)** وقد تكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية، وإلا لما جوز العقل نقيضها، والعقل يجوز في المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد.

قوله: **(ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة)** قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصفة المتقنة، ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من أنه إما أن يحتاج العقل في الجزم إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى، أو لا يحتاج فإن احتاج فهي المجربات، وإن لم يحتج فهي الحدسيات، وقد يجاب: بأن وقوع المتقن من غير العالم نادراً اتفاقياً مما لا شبهة في جوازه، وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص، ولا يدفع

إلى المشاهدة، فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس **فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات** (السابعة **الوهميات** في المحسوسات) **فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فإن العقل يصدقه** في أحكامه على المحسوسات، ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات

قوله: (وأن تكون مستندة إلخ) لأنه إذا كانت مستندة إلى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لأن الكلام في الإحساس الصائب، ولا اتفاقهم على الكذب عمداً لكثرتهم بخلاف ما إذا كان عقلياً فإنه يجوز العقل خطأ الكل فيه، واتفاقهم على الكذب خطأ.

قوله: (لا يقع في العلوم بالذات) أي لا يكون من مسائل العلوم لأنها قضايا كلية، وإن جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة، وأظهر المعجزة، وكل من هذا شأنه فهو نبي فإن صغراه من المتواترات.

قوله: (الوهميات) لم يعرفها لما مر في الحدسيات.

قوله: (فإن حكم الوهم إلخ) تعليل للحكم المقدر أي إنما عد الوهميات في المحسوسات من القطعية، فإن حكم الوهم إلخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم في جهة أو كلياً كما في مثال المتن.

قوله: (صادق) أي في الجملة وهو ما إذا شهد به العقل على ما في شرح حكمة الإشراق، ويشير إليه قول الشارح فإن العقل إلخ فما قيل: من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقاً، وإن صرحوا به غلط، فإنه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشيء.

قوله: (نحو كل جسم في جهة) فإن قلت: الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية، فكيف يحكم حكماً كلياً؟ قلت: الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل، إلا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات أيضاً، فإن شاهده العقل كان وإلا فلا.

قوله: (فإن العقل يصدقه) أي في الجملة على ما هو الأصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه إما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن، أو يكون حكم الوهم مندرجاً في حكمه كما في قولنا هذا الجسم، لا يكون في مكانين فإنه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين.

المخالفة والتحقيق أن ما ذكر هاهنا هو الحدسيات التامة، وقد تؤخذ على إطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية، ومن يقربه وإلى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فإنه لا يحتاج إلى تكرار المشاهدة.

قوله: (فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لأن قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة، وأظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج من قولنا، وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها.

قوله: (فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق) لأن الوهم قوة جسمانية للإنسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس، فإذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما إذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح، وقد يقال: عد الوهميات في

شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات **والمعقولات الصرفة** فإنه إذا حكم عليها **بأحكام المحسوسات**، كان حكمه هناك كاذباً كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة، وفي مكان واعلم **أن العمدة** من هذه المبادي الأول السبعة هي الأوليات إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض الجهال والعوام، **ثم القضايا** الفطرية القياس، **ثم المشاهدات ثم الوهميات**، وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي، وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر، فلا يمكن **أن يقنع** جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفي في حكم العقل فهو الأوليات، وإن لم يكف

قوله: (**والمعقولات الصرفة**) وإن كانت غير مختصة بالمجردات.

قوله: (**بأحكام المحسوسات**) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات.

قوله: (**إن العمدة**) أي باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً.

قوله: (**ثم القضايا إلخ**) لكونها في حكم الأوليات كما مر.

قوله: (**ثم المشاهدات**) أي قسم منها وهي المحسوسات، وهي إنما تكون حجة على الغير، إذا شاركه في المشعر والشعور، وكذا الوهميات ولم يقيدهما بذلك لظهوره، وإنما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاماً جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية.

قوله: (**ثم الوهميات**) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة إلى شهادة العقل بها.

قوله: (**بأن يقنع**) من الإقناع بمعنى الإرضاء والمناكرة المقابلة، والمحاربة متعلق بقوله جاحدها أي لا يمكن إرضاء جاحد الأقسام الثلاثة، إذا كان جحوده على سبيل المخاصمة، والمحاربة بخلاف ما إذا كان جحوده على سبيل الاستفادة، فإنه يمكن إرضاؤه إذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيها.

المحسوسات مطلقاً من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق، وإطلاقاتهم أيضاً خطأ لأنها وإن تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من ليس له هي.

قوله: (**ثم المشاهدات**) أي نوع منها فقط، وهو الذي يستند إلى الحس الظاهر لأن الوجدانيات نوع آخر منها، وليست عمدة أصلاً كما مر في المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية، ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات أيضاً على ما مر في ذلك ا لمرصد، قيل: لعل عدم ذكره ها هنا لأن معظم المشاهدات مثل وجود السماء والأرض وغير ذلك مما تبتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل، وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر.

فإما أن يحتاج العقل إلى أمر ينضم إليه ويعينه في الحكم، فذلك الأمر إن كان هو التوهم فهو الوهميات، وإن كان **غيره** فهو المشاهدات، أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك أن ذلك الأمر **يكون مبادي** لتلك القضية، فإن كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها، وإن كانت غير لازمة لها فإما أن يكون حصولها **بسهولة** فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات، وليست من المبادي الأول، أو يحتاج إليهما معاً فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار وهو المتواترات أو لا، وهو المجربات فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمر ينضم إليه وهو استماع الأخبار في التواتر، وتكرار المشاهدات في التجربة وإلى أمر آخر ينضم إلى القضية وهو القياس الخفي، **ولك أن تدرج الحدسيات** في هذا القسم **لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة**، والقياس الخفي معاً لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب، فلذلك أدرجت فيما قبله. (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الإمارة فقط (أربع الأولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية، لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون

قوله: (غيره) أي من الحواس.

قوله: (يكون مبادي إلخ) إذ الأجنبي لا يحتاج القضية إليه.

قوله: (بسهولة) غير محتاجة إلى الحركة.

قوله: (ولك أن تدرك إلخ) يعني أن الحدسيات الحسية محتاجة إلى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج إليها على ما عرفت فإن راعيت حال الحسيات منها لك أن تدرجها فيما تحتاج إليها، وإن راعيت حال العقليات أدرجتها فيما يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية لكن إدراجها في القسم الثاني أولى، لأن التعويل على ما في الحدسيات مطلقاً على القياس الخفي، ولذا لو تكرر المشاهدة في حسياتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام.

قوله: (لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج إليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل إدراجها فيما قبلها لذلك.

قوله: (كقولنا الإله واحد) فإن قلت: سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع أنها قطعية يقينية قلت: ظنيتها إنما هي إذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها، وأما إذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية، فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان، ثم اعلم أن المراد بالظنية ها هنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل المجربات الخالية عن اليقين.

مشهورة عند الكل كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح أو عند الأكثر **كقولنا الإله واحد**، أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقاً محال وبالجملة **فالمشهورات** ما يحكم بها **لتطابق الآراء** عليها، **إما لمصلحة عامة** أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية، سواء كانت صادقة أو كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار، بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين علم أنهم لا يكذبون، فإنها بعد ما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أي المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الأولى) أنهم إذا أرادوا **نفي عدد غير متناه** لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كفي مسألة الوحدة) فإنهم احتجوا على

قوله: (كقولنا الإله واحد) فإنه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور، وإن كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعياً.

قوله: (فالمشهورات) أي المعدودة من غير اليقينية، فخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين، والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد.

قوله: (لتطابق الآراء) كلها أو بعضها.

قوله: (إما لمصلحة عامة) نحو العدل حسن والظلم قبيح، أو رقة مثل مواساة الفقراء محمودة أو حمية مثل انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، أو تأديبات شرعية أي تطابق عليه الآراء لكونه، مما أدب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة، أو انفعالات خلقية أي تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوان عند حكماء الهند، أو مزاجية مثل دفع المؤذي واجب وليس المقصود من هذا الترديد الحصر، بل بيان أسباب التطابق، مثلاً فإن منها الاستقراء مثل التكرار ممل على ما في المحاكمات.

قوله: (نفي عدد غير متناه) لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية لا نفي ما لا يتناهي آحاده، وإن نفي غير المتناهي ثابت بالبراهين فلا حاجة إلى نفيه، بل أراد به غير متناه مراتبه يعني نفي العدد بجميع مراتبه، وكذا في قوله أرادوا إثبات عدد غير متناه.

قوله: (إما لمصلحة عامة إلخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما في المثال المذكور أعني لا إله إلا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتأمل.

قوله: (نفي عدد غير متناه) أي سواء كان ذلك العدد اثنين أو ثلاثة أو أربعة إلى ما لا نهاية له، فقوله: غير متناه بمنزلة قوله: أي عدد كان،والقرينة على ما ذكرته قوله: لتعيين الواحد، وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد أن يقال: لا حاجة بنا إلى نفي الغير المتناهي لتعيين الواحد، فالظاهر أن يقول: نفي عدد أي عدد أو نفي عدد متناه.

وحدانيته تعالى بأن الإله الواحد كاف في إيجاد الخلق، **فلو ثبت إله ثان** لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا، فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال، فالقول بالعدد باطل لإفضائه إلى ذلك المحال (و) كفى مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فإنهم قالوا: **العلم الواحد الحادث** لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، إذ لو تعلق بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها **هذا خلف** (و) كفى مسألة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فإنهم زعموا أن **القدرة الواحدة** الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد، إلا بمقدور واحد إذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال، وكذا إذا أرادوا إثبات عدد غير متناه، (قالوا: إما أن لا يثبت عدد) أصلاً وهو باطل (**أو يثبت** عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على

قوله: (فلو ثبت إله ثان إلخ) المناسب للسياق فلو ثبت اثنان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة، لأن الكلام في نفي مراتب الأعداد، إلا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة.

قوله: (العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فإنه يتعلق بما لا يتناهى.

قوله: (هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والأعلم.

قوله: (القدرة الواحدة إلخ) قيد بالواحدة احترازاً عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين، وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين كالقدرة القلبية والعضوية، فإنها تتعلق بالمقدورات القلبية من الإرادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات في وقت واحد، فإن قلت: هناك قدرتان لا قدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين قلت: يمكن إطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد، فللاحتياط زيد قيد في محل واحد وبقوله: من جنس واحد أي من نوع واحد عن القدرية المتعلقة بمقدورين من نوعين، كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة، ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الأشاعرة فإنها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً، ولا على سبيل البدل لأن القدرة عندهم مع الفعل.

قوله: (أو يثبت إلخ) عطف على قوله: فينتفي العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطاً إشارة إلى أن كلمة أو للتنويع لا للترديد.

قوله: (هذا خلف) إذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والأعلم على قياس ما ذكره في القادر، والأقدر.

قوله: (وعالميته أمر واجب) يحتمل أن يشير به إلى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهى مع أنا عالمون بأكثر من معلوم واحد، فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج إليها

عدد وذلك (نحو كون اللّه عالماً بكل معلوم) فإنه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد، **وعالميته أمر واجب** وليس عدد أولى من عدد، فإما أن لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً، أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون اللّه تعالى (قادراً على كل ممكن) فإنهم أثبتوه بهذه الطريقة (فنقول :) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الأولوية) بين عدد وعدد (في نفس الأمر ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان، وأولوية على بعض في نفس الأمر، فجاز أن يكون الثاني مثلاً حاصلاً مع استحالة الثالث، فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر، ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الأولوية (في ذهنك لا يفيد) إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها، إلا أن يقال: ما لا دليل عليه وجب نفيه، وقد عرفت بطلانه (فإن قال :) المستدل نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الأمر ونقول: (حكم الشيء) الذي هو عدد من الأعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الأعداد فإن المثلين يتشاركان في الأحكام اللازمة، فلو صح الثاني صح الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى من أمثاله، وإذا لم تصح تلك الأمثال لم يصح هو أيضاً، قلنا: **ما ذكره إعادة** للدعوى بعبارة أخرى مع أنه (لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الأعداد (نفي الواحد) أيضاً لأنه مثل الثاني والثالث، فإذا انتفيا انتفى الواحد قطعاً، **فإن قيل**: ليس الواحد مثل العدد قلنا: **إن كان العدد** نفس الآحاد **فقط كان الواحد مثلاً** له، وإن اعتبر مع كل عدد **صورة منوعة** هي مبدأ لخواصه لم تكن

قوله: (وعالميته أمر واجب) بخلاف عالميتنا فإنها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد علمنا بما لا يتناهى لأن تعلق الحادث بما لا يتناهى محال.

قوله: (ما ذكره إعادة إلخ) فيه بحث لأن الدعوى أنه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت والانتفاء، ونفس الأمر والدليل قولنا: لأن مراتب الأعداد متماثلة وحكم الأمثال واحد.

قوله: (فإن قيل إلخ) لا يخفى أن المذكور سابقاً أن الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني والثالث انتفى الواحد، لأن حكم الأمثال واحد لأن الواحد مثل الاثنين والثلاثة، فلا ورود للاعتراض.

قوله: (إن كان العدد إلخ) الملازمة ممنوعة لأنه يلزم تماثل الكل والجزء.

قوله: (صورة منوعة) سواء كان أمراً وجودياً أو اعتبارياً.

في بيان المطلوب، وهو كونه تعالى عالماً بكل معلوم، وقد يجاب أيضاً بأن المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم، فظهر الاحتياج إلى تلك المقدمة.

قوله: (كان الواحد مثلاً له) فيه بحث لأن مجموع أنفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لأنها ليست من قبيل الكم.

الأعداد متماثلة أصلاً، ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد آخر أشار إليه بقوله: (**وإذا يلزمهم** صحة عدم العالم) فإنه يصح تقديم إحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جراً، لأن الأوقات كلها متساوية، فيلزم صحة تقديم إحداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها، مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الأولى مشترك بين جانبي النفي والإثبات كما تحققته، (ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهى) من الأعداد (إن امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الأعداد المتناهية، **إذ ليس يلزم** من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (وإلا) أي وإن لم يمتنع ما لا يتناهى من الأعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته، فلا يكون اللازم من إثبات عدد مخصوص أمراً محالاً فلا يتم الاستدلال. المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الأولى (أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعتزلة قدم الصفات) أي قالوا: ليس للّه تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (وإلا ساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم فتساويها في جميع الوجوه، فتكون الذات مثلاً للصفات، فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف، (و) كنفي المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم وإلا فهو) أي علمه (مساوٍ لعلمنا) لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منا، فيتساويان في كون كل منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم، فيكونان متساويين مطلقاً، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا، (و) كنفي (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا: يستحيل وجودها (وإلا فمثل اللّه) في أنها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقاً، فيلزم إما كون الواجب ممكناً أو كون الممكن واجباً

قوله: (وإذا يلزمهم) أي إن استدل على نفي الأولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله: فإن قال: حكم الشيء إلخ عطف الشرطية على الشرطية.

قوله: (وإذا يلزمهم) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله: مع أنه لزمه لأنه في قوة قولنا: وهذا استدلال باطل لأنه لزمه نفي الواحد، ولأنهم يلزمهم صحة قدم العالم، ويجوز أن يكون معطوفاً على مدخول فيقول: من حيث المعنى أيضاً.

قوله: (إذ ليس يلزم من تجويز إلخ) فإن قلت: إن سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر، وإلا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت: هذا منع عدم الأولوية بطريق آخر، وهو أن ما امتنع لقاطع أولى بالعدم.

(وضعفه) أي ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لا حاجة بنا إلى إظهاره **ألا ترى** أن الأنواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية، مع أنها ليست متماثلة مطلقاً، بل الأشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة، ويستحيل تماثلها. المقدمة (الثالثة) أنهم إذا أرادوا إثبات صفة اللّه تعالى قالوا: (هذه صفة كمال فتثبت للّه تعالى و) إذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا: (هذه صفة نقص فتنتفي عنه، وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة (في الأفعال) فيقال مثلاً: الثواب على الطاعة كمال، فيجب أن يثبت للّه تعالى، وإلا يلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص، فيجب أن ينفي عنه (وهو) أي الكمال في الأفعال هو (الحسن و) النقصان في الأفعال هو (القبح و) يعتبر أيضاً (في الذات) فيقال، الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته للّه والإمكان نقص فيجب نفيه عنه، (و) في (الصفات) الحقيقية فيقال: العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى، والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه، (وإنما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على إثبات الصفة إن (لو قبلها) أي تلك الصفة (الذات) فإن الذات إذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالاً على اتصاف الذات بها، ألا ترى أن إيجاد العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر، لكن كونه فاعلاً مختاراً مانع من اتصافه به لأن فعله يجب أن يكون حادثاً لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار والإرادة (وحصل معنى الكمال) أنه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالاً لها) أي للذات لائقاً بها في نفس الأمر، إذ يجوز أن يكون كمالاً بالقياس إلينا، ولا يكون كمالاً بالقياس إلى ذاته تعالى كالكتابة مثلاً (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز أن يكون له كمال منتظر، وإثبات ذلك **موقوف على أنه موجب بالذات**.

[المقصد السابع: الدليل إما عقليٌ أو نقلي أو مركب]

(**الدليل إما عقلي** بجميع مقدماته) قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلي بجميعها)

قوله: (**ألا ترى إلخ**) فيه بحث لأن القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة، بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد، فالتنوير المذكور لا معنى له، والصواب أن يقال: الاشتراك في صفة إنما يستلزم المساواة إذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع.

قوله: (**موقوف على أنه موجب بالذات**) فإنه تعالى على تقدير كونه مختاراً إيجاد العالم كمال له، وليس حاصلاً له في الأزل ولا يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث، لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية.

قوله: (**الدليل إما عقلي إلخ**) هذا التقسيم إذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة، وأما إذا

كذلك (أو مركب منهما والأول) هو الدليل (العقلي) المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً (والثاني) وهو الدليل النقلي المحض (**لا يتصور** إذ صدق المخبر لا بد منه) حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول (وإنه لا يثبت إلا بالعقل) وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه، ولو أريد إثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما (هو الذي نسميه بالنقلي) لتوقفه على النقل في الجملة، **فانحصر الدليل** في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق، **(ثم) إنه قد** يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام فيقال: (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة). كقولنا: **تارك المأمور به عاص**، لقوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾ [طه:٩٣]، وكل عاص يستحق العقاب، لقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [النساء:١٤]، (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل) كقولنا: **هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص** (**فلا بأس** أن يسمى هذا القسم الأخير (بالمركب) من

أريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والإجماع للأحكام، فلا معنى له فطريق القسمة أن استلزامه للمطلوب إن كان بحكم العقل فعقلي، وإلا فنقلي كذا في شرح المقاصد، والأظهر أن يقال: إن هذا التقسيم على تقدير كونه مفرداً بعد النظر في أحواله.

قوله: (لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ الرأي.

قوله: (فانحصر الدليل) أي بعد التأمل.

قوله: (ثم إنه إلخ) أشار بتقدير هذا الكلام وإرجاع ضمير قوله، ثم مقدماته إلى الدليل إلى أنه معطوف على قوله الدليل إما عقلي لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفاً على قوله، والثالث هو الذي نسميه بالنقل لأنه حينئذ تكون هذه الأقسام المذكورة أقسام القسم، والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع في كلام البعض.

قوله: (تارك المأمور به عاص) أي تارك ما ثبت بالأمر المطلق أعني الواجب ينسب إليه العصيان، ويطلق عليه عاص شرعاً لقوله تعالى ﴿أفعصيت أمري﴾ وما قيل: أن المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم، لأنه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل في الكبرى.

قوله: (هذا تارك المأمور به) فإنه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس، ولا يتوقف على النقل.

قوله: (تارك المأمور به عاص) أي أمراً مطلقاً، وإنما قيدنا بهذا لأن المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تركه بعاص.

قوله: (هذا تارك المأمور به) إنما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع أنها مستندة إلى الحس بناء على أن المراد بالعقلي ها هنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي.

قوله: (وكل تارك المأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالأوامر والنواهي، ولا

العقلي والنقلي، فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام: أحدها ما يمكن) عند العقل **أي ما لا يمتنع** (عقلاً إثباته ولا نفيه) **حتى لو خلي العقل** وطبعه، وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن إثباته إلا بالنقل) لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده، إلا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، فإنها إنما تعلم بأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل **مثل وجود** الصانع وكونه عالماً قادراً مختاراً (ونبوة محمد) ﷺ (فهذا) المطلوب (لا يثبت إلا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداهما نحو الحدوث) فإن صحة النقل **غير متوقفة على حدوث العالم** (إذ يمكن إثبات الصانع دونه) بأن

قوله: (**فلا بأس إلخ**) أشار به إلى أن الأولى عدم التسمية إذ لا فائدة في أفراد هذا القسم.

قوله: (**أي ما لا يمتنع إلخ**) لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل إثباته ونفيه أن يجوز العقل إثباته ونفيه، وذلك علم بالإمكان الذاتي وليس إمكاناً ذهنياً، فإنه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما، فسره الشارح بقوله: أي لا يمتنع من حيث العقل أي لا يحكم العقل بامتناع إثباته ولا بامتناع نفيه.

قوله: (**حتى لو خلي العقل**) أي عن جميع العوارض الغريبة مقارناً مع طبعه أي حقيقته، وترك مقارناً مع ما عنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات، لأنه لما لم يحكم بامتناع الإثبات لم يحكم بالنفي ولما لم يحكم بامتناع النفي لم يحكم بالإثبات.

قوله: (**مثل وجود إلخ**) فإن صحة النقل تتوقف على صدق المخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة في يده، وهو يتوقف على وجود الصانع، وكونه عالماً حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه، وكونه قادراً على خلق المعجزة، وكونه مريداً يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ﴿ولكن الله يمن على من يشاء من عباده﴾ [إبراهيم: ١١].

نزاع في كونه عقلياً فإن العصيان في اللغة ضد الطاعة، فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لأمره يعد ذلك الغير الممتثل عاصياً، وإن لم يكن الآمر شارعاً، وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي، فبالنظر إلى الأول عد صاحب المقاصد قولنا: كل واجب فتاركه عاص، مقدمة عقلية وبالنظر إلى الثاني عد الشارح قوله: وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية من المعنى الأول كما توهم، بل لأنه لو حمل عليه للغا الحمل، إذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به، اللهم إلا أن يفرق بين ترك المأمور به، وترك نفس امتثال الأمر وإن تلازما.

قوله: (**غير متوقفة على حدوث العالم**) فيه أن صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار

يستدل على وجوده بإمكان العالم، ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسل، ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحداً، فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن إثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن أيضاً إثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت.

[المقصد الثامن: الدلائل النقلية هل تفيد اليقين]

(الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا (قيل: لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة (**لتوقفه**) أي توقف كونها مفيدة لليقين (**على العلم بالوضع**) أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ، بإزاء

قوله: (**بإمكان العالم**) على ما هو طريقة المحققين من أن العالم ممكن موجود، وكل ممكن موجود لا بد له من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ما هو طريقة جمهور المتكلمين.

قوله: (**ثم يثبت كونه عالماً إلخ**) اكتفى ها هنا على كونه عالماً مع أنه لا بد من إثبات كونه قادراً مختاراً، إما للإحالة على ما ذكر سابقاً، فحينئذ لا بد من إثبات قدرته وإرادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وإرادته تعالى، وإما للإشارة إلى أن التحقيق ان ثبوت الإرسال لا يتوقف إلا على وجود الصانع، وعلمه فإن الفلاسفة قائلون: بالإرسال مع قولهم بإيجابه تعالى وعندي أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط، فإن الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوى النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالماً قادراً مختاراً، نعم إن ثبوت النبوة في نفس الأمر متوقف على ذلك وأما العلم فكلا.

قوله: (**لتوقفه إلخ**) فإن إفادتها موقوفة على إرادة معانيها بالوضع فلا بد من العلم بها.

قوله: (**على العلم بالوضع**) أي الوضع الحقيقي بقرينة قوله: وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم بوضع الألفاظ، التي وقعت في الدليل النقلي للمعاني المفهومة منها، وإنما خص البيان بالألفاظ الحقيقية لأنها الأصل في الإفادة والمجازية متفرعة عليها.

حتى يثبت كونه تعالى مرسلاً للرسل، وإثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم، فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم، إلا أن يقال: يكفي في إثبات النبوة والإرسال وجود الصانع، وعلمه ولا يخفى أنه مكابرة إذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث.

قوله: (**لتوقفه على العلم بالوضع**) لا يخفى أن العلم بالإرادة كافٍ إلا أنه لا يتم بدون العلم بالوضع، أما في الحقائق فظاهر، وأما في المجازات فلأنها بالانتقال من الموضوع له، ولك أن تقول: المراد من الوضع أعم من الشخصي والنوعي.

معان مخصوصة (والإرادة) أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه (والأول) وهو العلم بالوضع (إنما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات **جواهر الألفاظ** (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (**وأصولها**) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) **لأن مرجعها** إلى أشعار العرب، وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس، كالأصمعي والخليل وسيبويه، وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فإن امرأ القيس **قد خطئ** في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (**وفروعها**) **تثبت** (**بالأقيسة** وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالإرادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي ﷺ إلى معانٍ

قوله: (جواهر الألفاظ) أي مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة، بل في أي صورة كانت.

قوله: (وأصولها) أي ما يبتني عليها هذه العلوم الثلاثة، وهي الشواهد التي يبتني اللغة والنحو والصرف عليها.

قوله: (لأن مرجعها) أي ما يؤول إليه تلك الأصول ومجملها.

قوله: (قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة، في بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ.

قوله: (وفروعها) أي ما يقاس على تلك الشواهد مما لا يستعمل في العلوم والمحاورات.

قوله: (تثبت بالأقيسة) أي الأقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف، أعني الاشتراك في الجوهر والهيئة التركيبية والأفرادية، ليس المراد من أصولها قواعدها الكلية، ومن الأقيسة الأقيسة المنطقية لأنه على هذا التقدير لا تكون ظنية الفروع إلا بظنية تلك الأصول، التي هي كبراها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان.

قوله: (وأصولها) يعني بالأصول ما وقع عليه التنصيص.

قوله: (وفروعها تثبت بالأقيسة) ثبوت الأصول والفروع للنحو والصرف ظاهر، وأما ثبوتها للغة فلأن ما ذكر في اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلاً موضوع لذكر من بني آدم يتضمن دعوى أنه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم، فهذه قاعدة وأصل يثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية، وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الألفاظ باعتبار معانيها المجازية، ثم المراد بالأقيسة الأقيسة الميزانية لا الفقهية، فظنيتها باعتبار ظنية ؛كبراها.

أخرى، إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها، (و)، على عدم (الاشتراك) إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه (و) عدم (المجاز) إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا (و) عدم (الإضمار) إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله، (و) عدم (التخصيص) إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير)، فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (والكل) أي كل واحد من النقل وأخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الأمر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن)، واعلم أن بعضهم أسقط الإضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان، وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لأن النسخ على ما قيل: تخصيص بحسب الأزمان (ثم بعد) هذين (الأمرين) أعني العلم بالوضع **والعلم بالإرادة (لا بد من العلم** بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي **(إذ لو وجد)** ذلك المعارض **(لقدم على الدليل النقلي قطعاً)**

قوله: (**بناء على دخوله إلخ**) ونظر المصنف أدق لأن الإضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان، لأنه يعتبر فيه تغيير الإعراب بسبب الحذف نحو ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف:٨٢]، بخلاف الإضمار نحو أن ﴿اضرب بعصاك الحجر فانفجرت﴾ [البقرة:٦٠] أي فضرب فانفجرت وإنما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ﴿ليس كمثله شيء﴾ لأنه لا يفيد تغير المعنى فلا دخل له في عدم الإرادة.

قوله: (**والعلم بالإرادة**) أي بكونه مراداً بالنسبة إلى نفس الألفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة.

قوله: (**لا بد من العلم إلخ**) أي لا بد في إفادته اليقين بأنه مراد المتكلم من عدم المعارض، فلا يرد أنه بعد تعيين كونه مراداً لا يمكن تأويله، وإلا لم يكن مراداً فلا يكون له معارض عقلي للزوم كذب الشارع، لأن المراد بعدم العلم بكونه مراداً بالنظر إلى الألفاظ لا بد في كونه مراداً للمتكلم من العلم بعدم المعارض العقلي.

قوله: (**وعدم المجاز**) يشير إلى أن الكلام في الأدلة التي ألفاظها حقائق، ولك أن تقول: لا دليل إلا وبعض ألفاظه حقيقة، ثم إن المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، ولا أقسم ولئلا يعلم فكأنه أدرجها في المجاز على رأي البعض.

قوله: (**بناء على دخوله في المجاز بالنقصان**) لا يخفى أن بعض الإضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ دون بعض كقوله عزّ وجلّ: ﴿فارسلون. يوسف﴾ [يوسف: ٤٤و٤٥]، فالنظر نظر المصنف.

قوله: (**لقدم على الدليل النقلي قطعاً بأن يؤول النقلي إلخ**) فإن قلت: فسر الشارح التقديم

بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر، مثاله قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] فإنه يدل على الجلوس، وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى، فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك، وإنما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي (إذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (إبطال للأصل بالفرع) فإن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل، فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه فإذا قدم النقل عليه، وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع (وفيه) أي في إبطال الأصل بالفرع (إبطال للفرع) أيضاً، إذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه، فلا يكون النقل مقطوع الصحة، فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (وإذا أدى إثبات الشيء) وتصحيحه (إلى إبطاله) وإفساده (كان مناقضاً لنفسه) أي مستلزماً لنقيض نفسه ومنافياً لها (فكان باطلاً) ومحالاً إذ

قوله: (**إذ لو وجد إلخ**) لايخفى أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقال: لا بد من العلم بعدم المعارض وإلا تساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح، إلا أنه قصد إفادة أمر زائد على المقصود وهو أنه يقدم العقلي القطعي على النقلي عند التعارض.

بتأويل النقلي عن معناه إلى معنى آخر، ويؤيده مثاله ولا شك أن هذا لا يصح لأن الكلام بعد العلم بالوضع والإرادة قلت: هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما، وسيحقق الشارح فيما سيأتي عدم الجريان حيث قال: وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة، وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف في الكلام بضرب ما مع ثبوت الأمرين أعني العلم بالوضع والإرادة مثل الحمل على التمثيل أو الكناية، فإن المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الأصلية لكن إرادتها لإفادة المعاني الأخر، وانتقال الذهن منها إليها وحينئذ فلا اتجاه أيضاً لما يقال: من أنه إذا تعين المراد بأي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي، وحصل العلم بعدمه وأنت خبير بأن المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح أن اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في المعنى الأصلي، ولم يرد هذا المعنى معه وأن التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية كما صرح به شرح التلخيص وغيره، فبعد العلم بالوضع والإرادة لا احتمال لها قطعاً.

لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه، وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي، فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب، لا يقال: جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه، فلا يلزم شيء من تلك المحالات لأنا نقول: هذا منع لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض، وهذا هو الوجه الذي كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي، وحينئذ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية **فقد ثبت أنه لا بد** في إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني، إذ الغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية (وهو) أي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أي دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لأن الفرع) الموقوف (لا يزيد على الأصل) الذي هو الموقوف عليه (في القوة) والمتانة، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أي الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) أي في الشرعيات (**بقرائن مشاهدة**) من المنقول عنه (**أو متواترة**) نقلت إلينا تواتراً (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما) من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها، وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر

قوله: (**بقرائن مشاهدة**) كما للحاضرين في صحبة النبي ﷺ.

قوله: (**أو متواترة**) كما للغائبين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم.

قوله: (**فقد ثبت أنه لا بد إلخ**) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا، وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي، فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب، لا يقال: جاز أن يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه، فلا يلزم شيء من تلك المحالات، لأنا نقول: هذا منع لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي، إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض، وهذا هو الذي كان المستدل بصدده، وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي، وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية إلى ها هنا كلام ذلك البعض من النسخ.

واسم الفاعل وغيرها، فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً، فإذا انضم **إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع** والإرادة، وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي، فيعلم من صدق القائل، **فإنه إذا تعين المعنى وكان مراداً له** فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه (نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر **لأنه**) أي كونها مفيدة لليقين (**مبني على أنه هل يحصل بمجردها**) أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقاً (الجزم بعدم المعارض العقلي و) أنه (هل للقرينة) التي تشاهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أي حصول ذلك الجزم

قوله: (إلى مثل هذه الألفاظ) أي الألفاظ التي علم قطعاً استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث جواهرها وهيئاتها.

قوله: (قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً) تدل على نفي تلك الاحتمالات.

قوله: (تحقق العلم بالوضع) أي بوضع تلك الألفاظ لتلك المعاني وإرادتها منها بالنظر إليها لا إرادتها بالنسبة إلى المتكلم.

قوله: (فإنه إذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملاً فيه قطعاً.

قوله: (وكان مراداً له) أي تعين كونه مراداً للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة، أو المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة، وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع، إذ لو لم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الإرادة كان ذلك إضلالاً لا إرشاداً.

قوله: (لأنه مبني على أنه هل إلخ) أي مبني على جواب هذا الاستفهام فإن كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النقلية، وصدق قائلها من غير مدخلية للقرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في العقليات أيضاً للاشتراك في العلة وإن كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين في العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها، بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري، لأن مدار الجزم المذكور على صدق القائل فإن كان مجزوماً به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما وإلا فلا، وحاصل الجواب بيان الفرق بأن المراد بالشرعيات ما لا يدرك بدونه فإذا ورد الدليل النقلي فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفي تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم قطعاً، وحصل الجزم يعدم المعارض إذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق إلى إثباته ونفيه فإذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً أن الآخر منتف، وإلا لزم كذبه بخلاف الدليل النقلي الوارد فيما هو عقلي أي ما يكون للعقل طريق إلى إثباته ونفيه، فإنه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تفيد الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم، لاحتمال أن يعتمد المتكلم في عدم إرادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فإنه

بمجردها، ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه) أي النفي والإثبات فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل، فإن قلت : إن كان صدق القائل مجزوماً به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات، وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما، قلت: المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاء ولا طريق له إليها، والمراد بالعقليات ما ليس كذلك، **وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات** فلأجل هذا الاحتمال **ربما لم يحصل** الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات، وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات، فإنها بمجردها

أقوى القرائن، فالحاصل أنه إذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد في العقليات قرينة كذلك إذ من جملة القرائن الدالة على عدم الإرادة كونه من الممتنعات وهو يحتمل في العقليات كلها، فإن قيل: المفروض أن القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملتها المجاز فإذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقي مراداً للمتكلم، فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلي وإلا لزم كذب القائل الصادق، قلت: قد عرفت أن المراد أنها تدل على انتفاء تلك الأمور بالنظر إلى نفس الألفاظ بأن ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الأمور، وهو لا يقتضي انتفاء التجوز مطلقاً لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الإرادة كالامتناع فيما نحن فيه.

قوله: (ربما لم يحصل إلخ) زاد لفظ رب مع أن عدم حصول الجزم لأجل هذا الاحتمال دائم إشارة إلى كفايته فيما نحن بصدده، ويجوز أن تكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا: في قوله تعالى: ﴿ ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ﴾ [الحجر: ٢].

قوله: (وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات) فإن قلت: مقتضى هذا الكلام أن بعض العقليات التي يثبت إمكانها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيها القطع، فما الفرق فيها حينئذ بينهما؟ قلت: كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات، وأيضاً لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعاً، إذ ربما نجد دليلاً عقلياً على خلاف ما ورد به النقل، فتأول لكن هذا إنما يظهر إذا لم يثبت إمكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ها هنا بحث مشهور، وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل، وهو قائم في العقليات أيضاً وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً، وانتفاء لا يلزم أن يكون من الممتنعات لجواز إمكانه الخالي من العقل، فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم، لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقلي أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً، ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا مخلص إلا بأن يقال: مراده أن النظر في الأدلة أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لأجل إفادته الإرادة من القائل

تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة، وحينئذ يتسحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة **لا تتعارض** بحسب **نفس الأمر** أصلاً كما مر، **وقد جزم** الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية، نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الإجماع، وخبر الآحاد وأخرى لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية الفرعية.

قوله: (لا تتعارض في نفس الأمر) وإلا لزم تحقق النقيضين في نفس الأمر، وإنما قيد بذلك لأنها قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهي بالوهمي.

قوله: (وقد جزم إلخ) وذلك لأن احتمال أن يكون للقرينة مدخل في الجزم المذكور كافٍ في عدم إفادة اليقين في العقليات، ولا يتوقف على الجزم به ثبوتاً. تم ما يتعلق بالموقف الأول بعون الله وحسن توفيقه.

الصادق جزماً وفي العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته الإرادة محل له لا أنه بعد ما علم مراد الشارع يقيناً في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الأول فإنه غير مسلم.

[الموقف الثاني: في الأمور العامة]

(أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة **كالوجود** والوحدة **فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما** باعتبار **وكالماهية والتشخص عند القائل** بأن الواجب له ماهية مغايرة

قوله: (كالوجود) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك، فإن من أحكامه أنه مشترك معنوي فلا يرد أنه يجب التقييد ها هنا عند القائل باشتراكه احترازاً عن مذهب الأشعري، وإلا يحتاج إلى الاعتذار بأنه مما تفرد به الأشعري فلم يعتد به.

قوله: (فإن كل موجود إلخ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة، فلو فرض انتفاؤه وأن كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية، وهذا القدر يكفينا في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود، إذ يكفي في ذلك تحققها في الواجب وفرد من الجوهر، وفرد من العرض وأن شمول الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن شمولها الفرضي للثلاثة لا ينافي اختصاصها بالاثنين في نفس الأمر.

قوله: (وكالماهية والتشخص عند القائل إلخ) أي الماهية والتشخص المبحوثان في الأمور العامة ليسا إلا ما يغاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وأن

قوله: (كالوجود) لا يخفى أن كون الوجود من الأمور العامة إنما هو على القول بالوجود المطلق وإنما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخص لأن نفيه مما تفرد به الأشعري فلم يقيد به.

قوله: (فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما) فإن قلت: تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن، قلت: التعميم فرضي وتلخيصه أن قوله وإن كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب إليه البعض في مثله، والتقدير: إن لم يكن كثيراً له وحدة ما وبالجملة قولك أكرمك وإن أهنتني تعميم إكرامك لا يحقق إهانته فلا محذور، واعلم أن اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج إليه في بيان شمولها الأقسام الثلاثة، إذ يكفي تحققها في بعض من كل من الأقسام الثلاثة وإنما يحتاج إلى الاعتبار المذكور، إذا فسرت الأمور العامة بالأمور الشاملة لجميع الموجودات، أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الأول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد.

قوله: (وكالماهية والتشخص عند القائل إلخ) قيل عليه: إن تشخص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى أو غيره فهو ثابت له تعالى، فيكون مطلق التشخص عاماً شاملاً له، وكذا

لوجوده وتشخص مغاير لماهيته، أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة، والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود، فلا يكونان من الأمور الشاملة للثلاثة إلا عند القائل بالتغاير، فاندفع البحث المشهور من أن الماهية والتشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته أو غيرها، وأما ما قيل: في الجواب من أن الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل: الماهية تدل على الكلية التزاماً وهي منتفية في الواجب، فليس بشيء لأن ذلك في الماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشيء هو هو المبحوث عنه في الأمور العامة، كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته.

قوله: (والكثرة والمعلولية) فإن الواجب أعني ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الأجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب، وكذا الحال في المعلولية فإن المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر، فإنه زل فيه الأقدام.

الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده أو لا وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى، وهي أن القائل بأن ماهية الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة، وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الأمور العامة، بل بزيادتهما، ويمكن أن يؤيد الاعتراض بأن الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب أن الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية، ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاماً، والتشخص عندهم هو المنضم إلى الماهية، ولذا صرحوا بأن التشخص غير الماهية، واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص، واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته، وماهيته تعالى عين وجوده، لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة، والتشخص المطلق اللذين هما من الأمور العامة؛ وهذا ظاهر، وما ذكره في حواشي التجريد مبني على إرادة الحقيقة من الماهية والحق أن الفرق بين الوجود والتشخص في كون الأول من الشاملة للثلاثة، ولو قيل: بكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثاني إلا على تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة في المقام.

قوله: (وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل في هويته إذ لا قائل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة.

قوله: (والكثرة) أي بحسب الأجزاء أو الجزئيات، وأما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات نفسها، ثم الحق أن الكثرة في جميع أفراد الجوهر والعرض مبني على أنه لا يوجد منهما فرد بسيط ذهناً وخارجاً، ولو أريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يحتج إلى ذلك البناء.

قوله: (والمعلولية) فإن قلت: عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على أصل المتكلمين لأن وجوده تعالى زائد على ماهيته، ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في

فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها هاهنا على سبيل التبعية، وقد يقال الأمور العامة **ما يتناول المفهومات بأسرها** إما

قوله: (فعلى هذا إلخ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطرادياً عنده، وهو لا يناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية والأمور المذكورة داخلة فيه.

قوله: (لا يكون العدم إلخ) إذ لايوجدان في شيء منهما فضلاً عن الشمول أما في الواجب فظاهر، وأما في الجوهر والعرض فلأنهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتحيز بالذات، وعن الحادث القائم بالمتحيز بالذات على ما يجيء وما قيل: من أن الجوهر عبارة عن ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض عن ماهية إذا وجدت كانت في موضوع، فلا يكون الوجود معتبراً فيهما بالفعل، فيشملهما العدم ففيه أنه من مصطلحات الفلاسفة على أنه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض عندهم، والتعميم في الجوهر لإدخال صور الجوهر لا لأن الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن إلى الجوهر والعرض كما سيجيء.

قوله: (والقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فإنه مختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمةخارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما.

قوله: (المفهومات) أي الواجب والممتنع والممكن.

الواجب تعالى بمعنى أن وجوده من العلة، قلت بعد تسليم أن ليس المراد المعلولية للغير لا تعقل المعلولية في الواجب قطعاً لأن علة الاحتياج إلى العلة إما الحدوث أو الإمكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى، هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر إلى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب، وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث في هذا الموقف، فبناء الجواب الثاني عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل، فتأمل.

قوله: (فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة) قد يمنع ذلك في العدم ويدعى أنه من الأحوال المشتركة بين الاثنين أعني الجوهر والعرض، إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع، ويؤيد ذلك أن المصنف عنون الفصل الأول بالوجود والعدم معاً، وأنت خبير بأن الشيء إذا سلم اتصافه بالجوهرية أو العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق، من أقسام الموجود الخارجي بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً، بل قسمة ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الأمور العامة قطعاً، إذ ليس يتحقق في موجود خارجي أصلاً فضلاً عن أن يوجد في أكثر من قسم منه، وأما القدم فإن أريد به القدم الذاتي فظاهر أنه ليس من الأمور العامة، وإن أريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبني على أن الصفات ليست من الأعراض، إذ لو عدت منها وأريد بها هاهنا ما لا يقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم أقسام الموجود في الثلاثة سيما على القول ببقاء الأعراض كما يقول: بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الأمور العامة بالتفسير المذكور.

قوله: (ما يتناول المفهومات بأسرها) وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف.

على سبيل الإطلاق **كالإمكان العام** أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً، **ويتعلق بكل من** هذين المتقابلين غرض علمي **كالوجود والعدم**، وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة (**إذ قد أوردنا** كلاً من ذلك) أي مما يختص بواحد منها (في بابه) **فلم يبق إلا** الأمور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) أي في هذا الموقف (مقدمة) **يجب** تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها.

[المقدمة **في قسمة المعلومات**] **إلى معروضات الأمور العامة** وهي عند المتكلمين

قوله: (**كالإمكان العام**) والبحث عنه عبارة عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في أفراده من الإمكان الخاص والوجوب والامتناع، فيكون البحث عنها بحثاً عنه، فاندفع أنه لا بحث في الأمور العامة عن الإمكان العام.

قوله: (**ويتعلق بكل من إلخ**) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشيء منهما غرض علمي، كالإنسان واللا إنسان أو يتعلق بأحدهما دون الأخر، كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً، وإنما صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام، ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الأول من هذا التعريف دفعاً لتوهم أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كافٍ في عدهما من الأمور العامة.

قوله: (**كالوجود والعدم**) لا خفاء في أنه إما أن يتعلق بالعدم غرض علمي، فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطرادياً، أو لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحاً.

قوله: (**إذ قد أوردنا إلخ**) أي قصدنا إيراده ويجوز أن يكون تصنيف مبحث الأمور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك.

قوله: (**فلم يبق**) أي في الإرادة.

قوله: (**يجب إلخ**) أي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية.

قوله: (**في قسمة المعلومات**) الظاهر في تقاسيم المعلوم إذ التعدد في التقسيم لا في

قوله: (**ويتعلق بكل الخ**) قيد بهذا لأن الإطلاق يستدعي جواز عد كل من الأعراض الغريبة الخاصة من الأعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها إذ لا مخرج من النقيضين.

قوله: (**في قسمة المعلومات**) قيل: المقسم مفهوم المعلوم فالأولى أن يقال: في قسمة

أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة وبيان ذلك أنه (إما أن يقال: بأن المعدوم ثابت أولا وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أو لا فهذه أربعة احتمالات) ذهب إلى كلٍ واحد منها طائفة منهم. الاحتمال (الأول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) أيضاً بينهما (وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم) **أي ما من شأنه أن يعلم** (إما أن لا يكون له تحقق في الخارج) إنما اعتبر قيد في الخارج لأنهم لايقولون بالوجود الذهني (أو يكون والأول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية **يتبعها ثلاثيتان ورباعية**.

المقسم، ولعله للتنبيه على أنه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشذ بشيء منها عن هذه الأقسام ولك أن تقول: إن جميع المضاف إليه باعتبار حال المضاف كتثنيتها باعتبارها في قوله تعالى ﴿فكان قاب قوسين﴾ [النجم: ٩]، أي قابى قوس على ما في الصحاح.

قوله: (إلى معروضات الأمور العامة) قيد بذلك لأن له تقسيمات أخر كالتقسيم إلى تصوري وتصديقي وإلى بديهي وكسبي وإلى بسيط ومركب وإلى غير ذلك.

قوله: (أي ما من شأنه أن يعلم) فسر بذلك للتنبيه على أن المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة في الموجود والمعدوم، حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجوداً والمعدوم معدوماً لا لأنه يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم بالفعل عن القسمين على ما وهم، لأنه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوماً للقوى العالية أو القاصرة، ومما لا يكون بالكنه أو بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات.

قوله: (يتبعها إلخ) باعتبار قسمة القسم الأول إلى قسمين أو القسم الثاني أو كليهما.

المعلوم بالأفراد، فإن قلت: المراد تقسيم المعلوم على المذاهب، فلذا جمعه قلت: الاختلاف في الأقسام لا في المقسم فلا وجه لجمع المقسم. ثم إن هذا التوجيه لا يتأتى في قول الشارح، وأما الحكماء فقالوا: في تقسيم المعلومات لا يقال: إضافة القسمة إلى المعلومات لأدنى تلبس أي القسمة إلى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة، لأن قول الشارح إلى معروضات الأمور العامة يأبى عنه، وقد يقال: في الجمع إشارة إلى أنه من تقسيم الكل إلى الأجزاء لا تقسيم الكلي إلى الجزئيات، فإن كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك أن تقول: الجمع بناء على اشتماله على تقسيم أنواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الأقسام.

قوله: (أي ما من شأنه أن يعلم) قيل: لا احتياج إلى هذا التفسير لأن كل شيء معلوم لله تعالى بالفعل وأجيب بأن فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سيأتي، فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأي كل فرقة وأنت خبير بأن حمل المعلوم على معلوم الله تعالى، مما لا يتبادر إليه الأفهام وأيضاً قد تمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شأنه أن يعلم له تعالى، ولك أن تقول: لا احتياج إلى هذا التفسير وإن حمل على معلومنا لأن كل شيء معلوم

الاحتمال (الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أي ثابت (وقال به القاضي) الباقلاني قولاً مستمراً (وإمام الحرمين منا) أي من الأشاعرة (أولاً) **فإنه رجع** عن ذلك آخراً وقال به بعض المعتزلة أيضاً (فالمعلوم) على رأيهم **(إما لا تحقق له) أصلاً** (وهو المعدوم أوله تحقق إما باعتبار ذاته) أي لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره **أي) له تحقق** (**تبعاً** له وهو الحال **وعرفوه** بأنه **صفة لموجود** لا موجودة ولا معدومة، فقولنا صفة لأن الذوات) **وهي الأمور القائمة بأنفسها** (إما موجودة أو معدومة لا غير) إذ لا يتصور تحققها تبعاً لغيرها فلا تكون حالاً (و)

قوله: (فإنه رجع إلخ) النزاع في ثبوت الحال وعدمه معنوي يعني هل في المفهومات ما هو موجود تبعاً أولا، ولفظي في جعله قسماً على حدة وإدخاله في أحد القسمين مبني على تفسير الموجود، فالرجوع بالاعتبار الأول فلا يرد أنه إذا كان النزاع لفظياً لا معنى للرجوع، إلا أن يقال: بأنه لم يتفطن الراجع لكونه لفظياً وهو بعيد جداً.

قوله: (إما لا تحقق له أصلاً) أي لا أصالة ولا تبعاً قدم العدمي على الوجودي لكونه منقسماً إلى القسمين.

قوله: (أي له تحقق تبعاً) معنى التحقق الأصلي أن يكون التحقق حاصلاً للشيء في نفسه قائماً به كالحركة الذاتية، والتبعي أن لا يكون حاصلاً له بل لما تعلق به كالحركة التبعية، فلا يرد النقض الأعراض لأن لها تحققاً في أنفسها، ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين.

قوله: (وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال أنه معلوم يكون تحققه تبعاً لغيره، ولا خفاء في أن التعريفين متلازمان.

قوله: (صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة أو معه، فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال.

قوله: (وهي الأمور القائمة بأنفسها) فالمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الناعت، فتدخل الأجناس والفصول في الأحوال، والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها.

لنا بالفعل ولو بوجه ما، فإن قلت: تلك المعلومية بعد التوجه ولاتوجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت: لم لا يكفي في التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل.

قوله: (يتبعها ثلاثيتان ورباعية) وجه التبعية أن هذه التقسيمات إما بجعل أحد قسمي التقسيم الأول الثنائي قسمين، أو بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر.

قوله: (صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه، فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال.

قوله: (وهي الأمور القائمة بأنفسها) فإن قلت: تفسير الذوات بها يستدعي ظاهراً تفسير الصفات بالأمور القائمة بغيرها كما صرح به في تعريف العلم، فلا يتناول صفات المعدوم عند

قولنا: (**لموجود لأن صفة المعدوم معدومة**) فلا تكون حالاً (و) قولنا: (لا موجودة لتخرج الأعراض) **فإنها متحققة باعتبار ذواتها فهي** من قبيل الموجود دون الحال وقولنا: (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود **فإنها** معدومة لا أحوال **واعترض** الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية، كالجوهرية والسوادية والبياضية فإنها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها، **والجواب أن المراد** بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة، لا أنه

قوله: (لأن صفة المعدوم إلخ) أي الصفة المختصة بالمعدوم، فلا ترد الأحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال: بحاليتها لا يقال: إذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقوله: ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركاً، لأنا نقول: الاستدراك أن يكون القيد الأول مغنياً عن الآخر دون العكس، نعم يرد على من قال: إنها لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود، ويجاب بأن ذكره لكونه معتبراً في مفهوم الحال لا للإخراج.

قوله: (فإنها متحققة باعتبار ذواتها) وإن كانت تابعة لمحالها في التحيز.

قوله: (واعترض إلخ) مبنى الاعتراض حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر، وحاصل الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول، فلا يضر حصوله للمعدوم أيضاً، إلا أنه لا يسمى حالاً إلا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق تبعي في الجملة، فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال إلا إذا خرج تلك المعدومات فحينئذ تكون أحوالاً.

المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية في التحيز إلا عند أبي يعقوب الشحام، وأبي عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتي، فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه، وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت: المفسر بالتبعية في التحيز قيام الأعراض لا مطلقه، فإن القائم بنفسه مطلقاً، وهو المستغني عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل فلا محذور.

قوله: (وقولنا لموجود لأن صفة المعدوم معدومة) أي صفة المعدوم دائماً معدومة فلا ينافي ما سيجوزه من كون الحال صفة المعدوم في الجملة، فإن قيل: لما جاز قيام الحال في المعدوم في الجملة فلم لايجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائماً، أجيب بأنه: إذا قام بالمعدوم دائماً لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه، فإن قلت: إذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعني لموجود إذ يغني عنه قوله: ولا معدومة قلت: لا نسلم الاستدراك فإن القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال، وكذا ذكر الصفة أيضاً مع أن الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به، وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور في التعريفات، وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز، وإلا لكان ذكر الحيوان في تعريف الإنسان مستدركاً. غاية ما في الباب أنها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيسند إليها إخراجها وهذا

يكون صفة له دائماً هذا على مذهب من قال: بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم، وأما على مذهب من لم يقل **بثبوت المعدوم** أو قال به، ولم يقل باتصافه بالأحوال فالاعتراض ساقط من أصله. الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (إما لا تحقق له **في نفسه**) **أصلاً** (**وهو المنفي**) **المساوي للمتنع** (أو له تحقق) في نفسه **بوجه ما** (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا: (وأيضاً فإما أن **لا كون له** في الأعيان وهو المعدوم) ممكناً كان أو ممتنعاً (أو له

قوله: (في نفسه أصلاً) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لأن المنفي له تحقق اعتباري بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجيء نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه، بحيث يحصل منه صورة هي نفسه، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين، فتصوره إما على سبيل التشبيه أو التمثيل إلى آخره.

قوله: (وهو المنفي المساوي للممتنع) إن أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه، أو باعتبار التركيب كان المنفي مساوياً للممتنع لشموله المركبات الخيالية أعني ما تكون أجزاؤه ممكنة، وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا: إن التركيب لا يتصور حال العدم، وإن الثابت حال العدم إنما هو البسائط وإن أريد به مايكون امتناعه باعتبار نفسه، كان المنفي أعم منه، وكلا الإطلاقين واقع في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فافهم فإنه مما تحير فيه الأفهام.

قوله: (بوجه ما) سواء كان كوناً أو ثبوتاً.

قوله: (لا كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه.

ظاهر، ولكن حق العبارة حينئذ أن يقال: فقولنا صفة يخرج الذوات ولموجود صفة المعدوم لأن قوله لأن الذوات ولأن صفة المعدوم يشعر بأن الغرض الأصلي من ذكرهما الاحتراز على أن صفة المعدوم، وإن كانت معدومة إلا أن صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها إلا بالقيد المذكور.

قوله: (والجواب أن المراد إلخ) قيل: الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلاً قلنا الظاهر أنهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالاً ثم صارت حالاً بعد وجوده نعم هذا الجواب إنما يتم إذا لم يقولوا بالحالية في جنس لا وجود لشيء من أفراده في الخارج فتأمل.

قوله: (بثبوت المعدوم) فإنه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء إذ الموصوفية تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده.

قوله: (وهو المنفي المساوي للممتنع) فيه بحث لأن الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتي، فلا معنى لجعل المنفي مساوياً للممتنع إلا أن يراد بالممتنع أيضاً ما لا ثبوت له، وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم.

كون) فيها (وهو الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقاً (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه) أي المعدوم (وأنت تعلم أن نقيض الأخص) مطلقاً (أعم) مطلقاً (من نقيض الأعم فيكون الثابت) الذي هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذي هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) أي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين، لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود، والثابت الذي هو المعدوم الممكن، **وأما المعدوم مطلقاً** فهو راجع إلى المنفي، والمعدوم الممكن فلا يكون قسماً رابعاً، وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعدوم كما فعله غيره، لئلا يتوهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسماً منه، لكنه مندفع **بأن قسم الثابت** هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن، وذلك لا يطلق على المنفي، وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقاً، وليس قسماً من الثابت **حقيقة**. الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتي الأحوال (**فيقول: الكائن في الأعيان إما**) أن يكون له كون (**بالاستقلال** وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان (أيضاً قسماً من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) أي غير الكائن في الأعيان هو (المعدوم فإن كان له تحقق) وتقرر (في نفسه فثابت وإلا فمنفي) فالأقسام أربعة، فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود، والحال والمعدوم الممكن، وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط، وعلى الثاني يتناول الموجود

قوله: (وأما المعدوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية.

قوله: (بأن قسم الثابت إلخ) بناء على أن المقسم معتبر في الأقسام.

قوله: (حقيقة) وإن جعل قسماً منه ظاهراً حيث قسم الثابت إلى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن.

قوله: (فيقول الكائن إلخ) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم إلى الكائن، وغير الكائن إلخ فيقسم كلاً منهما إلى قسمين، فلا يرد أن هذا ليس تقسيماً للمعلوم.

قوله: (الكائن في الأعيان إما بالاستقلال إلخ) فإن قلت: قد مر أن الكلام في تقسيم المعلومات فيجب أن يجعل المقسم مفهوم المعلوم، ولم يجعل هاهنا قلت: لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم: إما كائن أو غير كائن، والكائن كذا وكذا إلخ وإنما لم يصرح به اعتماداً على السياق.

والحال فقط، وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن، وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (**ما يمكن أن يعلم**) **ولو باعتبار** (إما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم، وإما له تحقق ما هو الموجود، **ولا بد** من انحيازه بحقيقة) أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز **ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو** (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية

قوله: (**ما يمكن أن يعلم**) لا يكون تعلق العلم به ممتنعاً، وقد عرفت فائدة هذا التعميم في قولنا: ما من شأنه أن يعلم.

قوله: (**ولو باعتبار**) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه، إذ لو علم لكان له تحقق ذهني، وقد جعل قسماً مما يمكن علمه فقد جعل قسيم الشيء قسماً منه، وحاصل الدفع أنه معلوم باعتبار وصف كونه معدوماً مطلقاً داخل في المقسم، وإن كان مما يمتنع علمه نظراً إلى ذاته فهو يكون فرداً للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه.

قوله: (**ولا بد إلخ**) لأن المفروض له تحقق ما.

قوله: (**ما يمكن أن يعلم إلخ**) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم: بالوجود الذهني خلافاً للمتكلمين، فلذا قال: هاهنا ما يمكن أن يعلم، وقال: ثمة في المعلوم.

قوله: (**ويمتاز عن غيره بحقيقية يكون بها هو هو**) إن ثبتَ أن في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر، فعموم الغير ظاهر وإن لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الأنواع وأفرادها، وأما امتيازه عن سائر أفراد نوعها فهو إما بالهوية فقط، أو بمجموع الهوية والحقيقة، إذ المراد بالحقيقة ما يعم الهوية كما سيجيء عن قريب.

قوله: (**فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً**) فيه بحث لأنه إن أريد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي، أو خص الذهن بالنفس وعمم الإدراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي، وإن أراد بالنفس النفس الناطقة وبالإدراك الإدراك بلا واسطة أعني إدراك ما ارتسم فيها أنفسها، فهذا الحصر وإن صح بناء على أن المدرك للكليات والجزئيات، وإن كان هو النفس الناطقة على المختار إلاأن ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها وأما الجزئيات الغير المادية فهي، وإن كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر أن ارتسامها فيها أيضاً على وجه كلي، لكن لا ينحصر الموجود في القسمين، وكذا إذا خص الذهن بالنفس وبنى الكلام على المذهب المزيف، وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها اللّهم إلا أن يختار الأول، ويقال: حصر مدرك الذهن في الكليات إضافي بالنسبة إلى جزئي انضم هويته إلى ماهيته في تحققه الإدراكي أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به.

شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي وإلا فهو الموجود الذهني) **فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كليا**، فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره **إلا بحسب الماهية الكلية** بخلاف الموجود الخارجي، فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص **ورد ذلك بأن الواجب تعالى** موجود خارجي، وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معاً عن غيره، **وبأن الجزئيات المدركة بالحواس** المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معاً، وليست موجودات خارجية **بل ذهنية**، وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته **إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة** من حيث أن الواجب به هو هو، ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية **متغايرتين اعتباراً**،

قوله: (**ورد ذلك إلخ**) يعني أن المستفاد المذكور أن كل موجود خارجي، فهو ممتاز في الحقيقة والهوية والموجود الذهني ممتاز بالحقيقة دون الهوية، وكلا الحكمين باطلان.

قوله: (**بل ذهنية**) فإن الموجود الذهني عندهم ما حصل في القوى العالية، أو في القوى القاصرة في نفسها، أو في آلاتها على ما يسوق إليه دلائل الوجود الذهني، وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً.

قوله: (**متغايرتين اعتباراً**) فالمراد بقوله: بهوية أعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار.

قوله: (**إلا بحسب الماهية الكلية**) قيل: الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية، وتشخص عارض ذهني لأنها صور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية ينحاز بها أيضاً، فلا يستقيم الحصر أجيب بأن الهوية إنما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل في المشاعر أيضا أم لا، ولو سلم عمومها في حد ذاتها فمرادنا ذلك بقرينة المقام فلا إشكال فتأمل.

قوله: (**ورد بأن الواجب تعالى إلخ**) وكذا التعيينات فإنها موجودات خارجية عند الفلاسفة، وليس لها تشخصات تغاير حقائقها كما يشار إليه في بحث التعين.

قوله: (**وبأن الجزئيات المدركة بالحواس**) الكلام في تحققها الحسي لا الخارجي، إذ لا شبهة فيه فإن قلت: الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه الحسي أنه موجود خارجي، لأنه عرض قائم بقوة جسمانية قلت: لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية، وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر أي القوى الدراكة فلا إشكال.

قوله: (**إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة إلخ**) اكتفي هاهنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف، ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بأنه تعسف.

وذلك كافٍ لنا فيما نحن بصدده **وبأن المدرك بالحواس** لا ينحاز في تحققه الذهني **بماهية وهوية، تنضم إليها** في هذا التحقق بل **المنحاز في الخارج بماهية وهوية** شخصية

قوله: (وبأن المدرك بالحواس إلخ) يعني أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق إلى الفهم، فالمنفي بقوله وإلا الانحياز بهما في ذلك التحقق، وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلاً كما في الكليات، أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس، فإنها وإن كانت منحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسي، بل في التحقق الخارجي وأما انحيازها بالهويات المنضمة إليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية، فهو انحياز للصور العلمية، وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية إنما الموجود الذهني هي المعلومات، أعني تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالمحال، وتفصيله أن هاهنا معلوماً هو موجود ذهني وعلماً هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار، فالمعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني، وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر، فإنه قد زل فيه أقدام الناظرين.

قوله: (بماهية وهوية تنضم إليها إلخ) إشارة إلى أن التشخص منضم إلى الماهية في الخارج، ولذا لا يحمل عليه وقالوا: إن الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في فرد وإلا يعلل تشخصها بموادها وأعراض تكتنف بها، وما قيل: إن التعين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبائع في الخارج، وإن أريد بالانضمام أعم من التحقيقي والانتزاعي يشمل المذهبين.

قوله: (بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية إلخ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم إليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه، إذ لا انضمام في الخارج فإن الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي، ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد أن الموجود الخارجي ينحاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق، بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فإن ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق، بل كانت متحققة في تحققها الخارجي، فارتسم المجموع في الحس ولك أن تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي، فإن قلت: هذا الجواب لا يتم في المخيلات الصرفة كمربع مجنح بمربعين، فإن شخصيته بحسب الذهن فقط، قلت: لا شخصية ولا هوية هناك فإن الشيء إذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون إلا كلياً، وهو ظاهر بالتأمل الصادق، فإن قلت: يصدق على تلك الجزئيات أنها منحازة بماهية وهوية تنضم إليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن، فالسؤال باق قلت: قد سبق أن المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن أيضاً أم لا، وإلا فالماهية الكلية الذهنية أيضاً منحازة بماهية وهوية على أنه قد يدعي أن ذلك التشخص

انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته **والفرق ظاهر بالتأمل الصادق**، فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته، **فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات** أيضاً، **وكل ذلك تعسف** والأظهر أن يقال: الموجود إما أن يكون وجوده أصلاً، **يترتب عليه آثاره** ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني أولا، وهو الموجود الذهني **والظلي** (والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو

قوله: (والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لا بد من التأمل الصادق حتى لا تلتبس الجزئيات المدركة وإدراكاتها، وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة إن انحاز بالحقيقة الجزئية أو الكلية، والتشخص العارض له في هذا التحقق، فهو الموجود الخارجي وإن انحاز بالحقيقة فقط أي من غير انضمام التشخص إليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني، سواء كان منحازاً بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معاً لكنه في غير هذا التحقق.

قوله: (تعسف) لا تعسف فيه إلا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق، وأنت خبير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ما هو أبعد من هذا.

قوله: (أصيلاً) أي ذا أصل وعرق.

قوله: (يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب في الذهن، أو في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التي تترتب عليها آثارها في الذهن، كالعلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه، والأحكام المعلوم اتصافه بها لكل أحد كالإحراق والاشتعال والطبخ من النار، فلا يرد أن الموجود الذهني أيضا له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لأن المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لا عدم ترتب الآثار المختصة مطلقاً كما يشير إليه الشارح في بحث الوجود الذهني، ولا حاجة إلى التزام أن الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية، ولا إلى أن المراد كونه فاعلاً لتلك الآثار فإن كل ذلك دعوى لا طريق إلى إثباتها.

قوله: (والظلي) تشبيهاً له بالظل في كونه تابعاً للآخر.

الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه، والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وإن كان محل نظر.

قوله: (فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات) فإن قلت: هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية، قلت: لا نسلم ذلك إذ لا ضرورة في أصل التقسيم داعية إلى تقييدها بالكلية، بل المراد أن كل ماله تحقق ما منحاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها، وجزئيتها فإن انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضا فخارجي، وإلا فذهني وأما ما ذكره الشارح أولا من أن الموجود الذهني لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر، والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل.

قوله: (وكل ذلك تعسف) الا يرى إلى ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع أن الكلام بعد محل تأمل.

الواجب **لذاته أو يقبله** وهو الممكن لذاته) فتقييد الواجب بقوله: لذاته احتراز عن الواجب بغيره، وتقييد الممكن بذلك **ليس احترازاً عن شيء إذ لا ممكن** بالغير، بل هو رعاية للموافقة وإظهار لكون الإمكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (إما أن يوجد في موضوع أي في محل **يقوم**) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولا) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل، أو وجد في محل **لا يكون موضوعاً** (فقولنا: يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة **لكنه**) أي ذلك المحل الذي هو المادة (**غير مقوم لما حل فيه**) وهو الصورة (**فإن المادة** هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع أيضاً (والحال

قوله: (**لذاته**) قيد للنفي لا للمنفي أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود، فإن عدم قبوله العدم لغيره أعني العلة.

قوله: (**أو يقبله**) أي العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة، إذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وإن كان بمعنى الاتصاف لغيره.

قوله: (**إذ لا ممكن بالغير**) أي بسبب الغير وإلا لكان في ذاته واجباً أو ممتنعاً، فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس إلى الغير فمتحقق، كالواجب تعالى فإنه ممكن بالقياس إلى ما سواه إذ لا يقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه.

قوله: (**يقوم**) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده.

قوله: (**لا يكون موضوعاً**) أي مقوماً بل متقوماً.

قوله: (**فإن المادة إلخ**) لما تبين في محله أن الصورة علة وجود الهيولى، والهيولى يحتاج إليها في تشخصها لا في وجودها على ما قالوا: تصورت فوجدت ووجدت فتصورت أي تصورت الهيولى بصورة ما، فوجدت في الخارج بصورة شخصية فافهم فإنه مما خفي على بعض الناظرين.

قوله: (**ليس احترازاً عن شيء إذ لا ممكن بالغير**) فيه بحث لأن الإمكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعاً، ليس منشأه الذات بل غيره، ولذلك يحدث ويزول غايته أن كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات، وهذا لا يضر في الحمل على الاحتراز فتأمل.

قوله: (**لكنه غير مقوم لما حل فيه**) ليس المراد بالتقويم هاهنا المعنى المصطلح أعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم، ففيه بحث لأن التقويم هاهنا من الجانبين فإن كلاً من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الآخر، فالأولى أن يقول: أي في محل يقوم ما حل فيه وحده أي دون عكسه فإن الموضوع قد يخلو عن الأعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتأمل.

أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً **والموضوع والمادة متباينان** مندرجان تحت المحل اندراج الأخص تحت الأعم، وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (**وقال المتكلمون**: الموجود أي في الخارج إذ لا يثبتون) الموجود (الذهني إما أن لا يكون له أول أي **لا يقف وجوده** عند حد يكون قبله) أي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إما متحيز) بالذات (أو حال في المتحيز) بالذات (أو لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعني به) أي بالمتحيز بالذات (المشار إليه) **أي الذي يشار إليه** (بالذات إشارة حسية بأنه هنا أو هناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض، **فإنه قابل** للإشارة على سبيل التبعية، وقيد الإشارة بكونها حسية **لأن المجردات على تقدير وجودها** قابلة للإشارة العقلية (والحال في

قوله: **(والموضوع والمادة متباينان)** لاعتبار التقوم في نفسه في الموضوع، واعتبار عدمه في المادة فما قيل: إنه إنما يتم إذا لم يكن عرض حالاً في المادة وهو غير ظاهر، ليس بشيء لأنه إذا لم تكن في نفسها متقومة، كيف يتصور حلول العرض فيها؟

قوله: **(أي لا يقف وجوده إلخ)** لم يقل: لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم زماناً لأنه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم إلى الذاتي والزماني، والمتكلمون لا يقولون بشيء منها.

قوله: **(أي الذي يشار إليه)** يعني أن المراد بالمشار إليه ما يقبل الإشارة.

قوله: **(فإنه قابل إلخ)** أي في الوجود الخارجي قابل للإشارة بتبعية المحل وإن كان قابلاً في الوجود العقلي بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل، والمراد بقولنا: المشار إليه ما يشار إليه في الوجود الخارجي، فلا يرد أن العرض مشار إليه بالذات بالإشارة العقلية، فالاحتراز عنه إنما هو بقوله إشارة حسية لا بقوله: بالذات، ولا يحتاج إلى ما قيل أن قوله بالذات متعلقة بقوله إشارة حسية فهو متأخر عنه، وإنما قدمه الشارح في البيان رعاية لظاهر المتن، فإنه يأبى عنه عدم تقييد الشارح الإشارة بالحسية في قوله: فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية.

قوله: **(لأن المجردات على تقدير وجودها)** إذ على تقدير عدمها تكون مشاراً إليها

قوله: **(والموضوع والمادة متباينان)** أي الموضوع لشيء والمادة لذلك الشيء متباينان، وإنما قلنا ذلك لأن بعض الأعراض الحالة في نفس الهيولى يجعلها موضوعاً أيضاً، إلا أن يقال: الأعراض لا تحل في الهيولى بالذات، بل في المجموع، ومما ينبغي أن يعلم أن تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لأنه يعتبر في المادة إضافتها بالمحلية إلى الصورة، فلا تطلق على الجسم بالنسبة إلى العرض الحال فيه، ولذا أطلقوا القول بأن المادة لا بد أن تكون قديمة، وأما تباين العرض والصورة فهو بالذات لأن الصورة جوهر.

قوله: **(وقال المتكلمون إلخ)** لا يخفى أن الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم

المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتحيز (**أن يختص به بحيث تكون** الإشارة) الحسية (إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر (دون الماء مع الكوز) فإن الإشارة إليهما ليست واحدة، فإن الماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً وإن كان حالاً فيه لغة، وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به، **فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول** صفات الواجب تعالى في ذاته، فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزاً ولا حالاً فيه) أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث **وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده**

بالذات في الوجود العقلي وأما الواجب فهو خارج عن المشار إليه، لأن المراد به الحادث المشار إليه، فلا يرد أنه لا حاجة في الاحتراز إلى اعتبار وجود المجردات لأنه احتراز عن الواجب تعالى.

قوله: (أن يختص به) احتراز عن الماء الساري في الورد فإنه وإن كان الإشارة إليهما واحدة لكن لا اختصاص لأحدهما بالآخر، فإنه فرع وجود كل منهما في نفسه، ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه.

قوله: (فلا يتجه عليه أنه لايتناول إلخ) الأظهر أن يقال: لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى.

قوله: (لا يتناول حلول إلخ) لعدم الاتحاد في الإشارة أما في العقلية فلامتناع اتحاد الشيئين في الإشارة العقلية، وأما في الحسية فلامتناعها في الواجب، وما قيل: إنه على تقدير قبوله الإشارة الحسية يتحد الإشارة إليهما فممنوع لجواز استلزام المحال المحال.

قوله: (وهو المسمى بالمجرد) أي الممكن لا يكون متحيزاً، ولا حالاً فيه يسمى مجرداً بالاتفاق وأما كونه حادثاً أو قديماً ذاتاً أو صفة فخارج عن مفهومه، ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديماً لزم أن يكون مادياً، لأن كل حادث مسبوق بمادته، وجعله المتكلمون قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم.

قوله: (لم يثبت وجوده إلخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية، وما قيل: إنه إنما يتم لو لم يجوز العقل قسماً رابعاً فمدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفي والإثبات، كأنه قيل: الحادث إما متحيز بالذات أولا، والثاني إما متحيز بالعرض أو لا فكيف يتصور قسم رابع؟

الحكماء لأنه تتميم لكلام المتكلمين اللّهم إلا أن يقال: لما ذكر الأقسام الأولية لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الأقسام الأولية لتقسيم الحكماء، ثم لما أراد أن يذكر أقسام الأقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهني، وابتناء طريق المتكلمين على نفيه، ولأن الأقسام في تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم، وبعض الأقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا، والوجود أشرف من حيث هو وجود واللّه أعلم.

قوله: (لم يثبت وجوده عندنا) فإن قلت: بعض المعتزلة قالوا: إن إرادة اللّه تعالى حادثة لا

عندنا) إذ لم نجد عليه دليلاً فجاز أن يكون موجوداً، وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الأول أنه **لو وجد** لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متحيزاً ولا حالاً في متحيز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (**فيلزم التركيب**) في الباري من المشترك والمميز (**وأنه محال** الثاني أن هذا) الوصف (**أخص صفات الباري** فإن من سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (إلا به) أي بهذا الوصف فيقال: هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة، **فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم**، وجواب الأول: أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما

قوله: (**لو وجد إلخ**) حاصله: أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري إياه في كونه ذاتاً مجردة، فلا يرد النقض بصفاته تعالى.

قوله: (**وإنه محال**) لأنه يلزم تعدد الواجب أو إمكانه أو امتناعه، لأن الجزء إما واجب في نفس الأمر أو ممكن أو ممتنع، فامتنع التركيب في الواجب مطلقاً، نعم لو قيل أن الأجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم إلا إمكان الواجب في الوجود الذهني، لكنه خلاف التحقيق، ولا يضر لأن تلك ليست أجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها، فلا ينافي الوجود وما قيل: من أنه يجوز أن يكون امتيازه بأمر عدمي كما هو مذهبهم فمدفوع بأن الاتصاف بذلك العدمي لا يجوز أن يكون لكونه غير متحيز، ولا حال فيه وإلا لزام اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزاً، فيحتاج الواجب في امتيازه إلى الغير فلا يكون واجباً.

قوله: (**أخص صفات الباري**) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقي والإضافي فيؤول إلى كونه خاصة حقيقة، والمراد منه أنه لا أخص منه فلا ينافي وجود المساوي.

قوله: (**فيلزم حينئذ إما قدم الحادث إلخ**) فيه أنه إنما يلزم ذلك لو كان القدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين، لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما؟

في محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى، فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه، قلت: التقسيم على مذهب الجمهور الا يرى أن بعض المتكلمين قالوا: بالجواهر المجردة.

قوله: (**فيلزم التركيب**) قيل: لم لا يجوزون أن يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعيين.

قوله: (**فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم إلخ**) يرد عليه أنه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في أواخر بحث العلم من الإلهيات.

وهو سلبي) كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض ثبوتي كالوجود أو سلبي كنفي ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني **أنا لا نسلم أنه**) أي هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (إما الوجود الذاتي وإما كونه موجداً لكل ما عداه أو القدم) **إذ لا يشاركه فيها غيره** (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (**لا تخلو عن مصادرة**) **لأن كونه أخص** صفاته إنما يتم إذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى **فإثباته بها دور**.

قوله: (**إذ لا يشاركه فيها غيره**) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضي كون جميعها أخص الصفات، فالترديد في المتن بالنظر إلى أن كل واحد يكفي سنداً للمنع، وأما صفاته تعالى، وإن كانت قديمة فهي ليست غير الذات، ولو أريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات أصلاً.

قوله: (**فإثباته بها دور**) فيه أنه لم يثبت كونه أخص صفات الباري بالمدعى، بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى، فلا دور اللّهم إلا أن يقال: إن دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى أنه ليس في الوجود مجرد ممكن، وكان في قوله لا يخلو إشارة إلى أنه لا يخلو عن ضعف.

قوله: (**إنا لا نسلم أنه أخص صفاته**) وقوله: فإن من سأل عنه لإيجاب إلا به ممنوع، ولو سلم فالجواب بالأعم يستلزم التمييز في الجملة، وهو كاف كما هو طريقة القدماء، على أن المساواة لا تثبت إلا إذا ثبت صحة الجواب، ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة.

قوله: (**إذ لا يشاركه فيها غيره**) والصفات ليست غيره على أن القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج إلى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى.

قوله: (**لا تخلو عن مصادرة لأن كونه أخص إلخ**) فيه بحث لأن كونه أخص صفاته تعالى وإن سلم توقفه في نفس الأمر على أن لا موجود هناك لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، لكن العلم لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة، إذ يمكن أن يستدل على تلك الأخصية بوقوعه في الجواب، فإن منع صحة الاستدلال فقد رجع إلى الوجه الأول في المآل.

[المرصد الأول: في الوجود والعدم فيه مقاصد]

[المقصد الأول: في تعريفه]

أي تعريف الوجود (فقيل إنه بديهي) تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً وقيل: هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل: لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً والمختار أنه بديهي (الوجوه) وهذه الوجوه إما استدلالات **كما هو الظاهر منها، فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه** فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان وإما

قوله: (الأول في تعريفه) أي في أن له تعريفاً أولا والثاني إما لبداهته أو لامتناع تصوره، فيصح تفسيره بقوله: فقيل إلخ ولا يرد ما قيل: إنه ليس في هذا المقصد تعريف الوجود مقصوداً بالذات فجعله عواناً مستنكراً.

قوله: (كما هو الظاهر منها) بدليل إيراد الاعتراضات عليها، والجواب عنها: فإن الإيراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة.

قوله: (فإن بداهة التصور إلخ) دليل لدعوى مطوية يعني يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه، لأن بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءاً منها، حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهياً، على ما تقرر من أن العلم بثبوت الذاتي للشيء بعد تصوره بالكنه، والالتفات بديهي بل خارجة عنه، فيجوز أن يكون ثبوتها له نظرياً، وهذا الوجه لمي وما قالوا: من أن البديهي يجوز أن يكون الحكم ببداهته نظرياً بناء على أن حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولا، فإذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج إلى النظر بخلاف النظري فإنه حاصل بالاكتساب، والمشقة لا تقع الغفلة في كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظري محتاجاً إلى النظر وجه أني له.

قوله: (الأول في تعريفه) أي هل له تعريف أم لا وإذا كان له تعريف فما هو.

قوله: (كما هو الظاهر منها) أي من العبارة لوجوه فإن المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهي إلى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر.

قوله: (فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم أنها داخلة فبداهة حصول التصور لا تستلزم بداهة العلم بنفسه، ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الأمر، فهذا القيد توضيح لا احترازي، نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوباً بالبرهان، بناء على ما تقرر من أن ثبوت ذاتي شيء له لا يعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول.

تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً، لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة **إلى الأذهان القاصرة**. [الأول] أنه جزء وجودي) لأن المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لأن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً (وجزء المتصور بالبديهة بديهي) إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً **محتاجاً إلى ذلك التعريف**، فلا يكون بديهياً (وعلى التنزل) أي تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهة وقلنا إن تصوره كسبي (**فلا بد من الانتهاء إلى دليل**) أي طريق موصل (**يلزم من وجوده وجوده**) أي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي (**ويكون وجوده**) أي وجود ذلك الدليل (**ضرورياً دفعاً للتسلسل**) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود، فإنه إذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً، قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: علم

قوله: (**إلى الأذهان القاصرة**) أي التي لا تقدر على تصور أطرافها على ما هو مناط الحكم.

قوله: (**محتاجاً إلى ذلك التعريف**) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الأمر وإن كان مغايراً له من حيث المفهوم والإضافة إلى الجزء والكل، لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بأنا لا نسلم ثبوت احتياج آخر للكل، وتبعي حتى يرد أنه لا يستلزم نظرية الكل لأن النظري ما يحتاج إلى النظر بالذات لا بالتبع.

قوله: (**فلا بد من الانتهاء إلخ**) أي لا بد من اكتسابه بدليل ضروري أو الانتهاء إليه إلا أنه حذف الأول لظهوره اختصاراً.

قوله: (**يلزم من وجوده وجوده**) أي من العلم بوجوده إذ لو لم يكن موجوداً في الواقع كيف يستلزم وجود المدلول في الواقع؟ أعني كونه متحققاً فيه، ولو لم يكن معلوماً وجوده كيف يمكن الاستدلال به، هكذا ينبغي أن يحرر هذا المقام ليطابق ما سيأتي في الجواب.

قوله: (**ويكون وجوده**) أي العلم بوجوده.

قوله: (**ويكون وجوده ضرورياً دفعاً للتسلسل**) قيل: إن أراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به ففيه أن ضرورية التصديق لا تستلزم ضرورية الأطراف، فإن ادعى حصوله من البله الصبيان حتى يلزم ضرورية أطرافه أيضاً، يمنع ذلك مع أن الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق، وإن أراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم، أجيب بأن الكلام للإمام وقد جرى هاهنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بداهة الأطراف ببداهة التصديق، وإن كان مزيفاً فحينئذ يمكن أن يختار كل من الشقين لكن الأول أظهر.

الإنسان **بوجود نفسه غير مكتسب، والوجود** جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق **على غير المكتسب** أولى بأن لا يكون مكتسباً، **فإن قيل**: علم الإنسان **بوجوده** مكتسب قلنا: سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لأنا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول، وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً إلى دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً، فكذا العلم بالوجود المطلق **فإذا حمل** كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري **فلا إشكال في ذكر الدليل**، حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهة، فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه، ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهة، وجزء المتصور

قوله: (بوجود نفسه) أي بأنا موجود فيكون تعبيراً عن القضية بمضمونه الذي هو مفهوم وجودي، أو بالوجود المقيد.

قوله: (غير مكتسب) أي لا يحتاج إلى الاكتساب أصلاً لكونه حاصلاً للبله والصبيان.

قوله: (والوجود) أي المطلق جزء من وجوده أي من القضية التي عبر عنها بوجود نفسه، لكونه محمولاً فيها أو من الوجود المقيد لأن المطلق جزء المقيد.

قوله: (على غير المكتسب) أي القضية التي لا تحتاج إلى الاكتساب أصلاً، أو المتصور الذي كذلك.

قوله: (بوجوده) أي بأنا موجود أو الوجود المقيد.

قوله: (فإذا حمل إلخ) قد عرفت طريق الحمل عليه، ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الأول إلى الثاني على ما وهم بل الشركة بينهما في كون الاستدلال ببداهة الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان.

قوله: (فلا إشكال إلخ) فإن قلت: قد مر أن المراد بغير المكتسب ما لا يحتاج إلى الكسب أصلاً، فيجوز أن يكون احتياج العلم بأنا موجود باعتبار طرفه، فلا يلزم الاحتياج إلى الدليل بالمعنى المتعارف، فالإشكال في ذكر الدليل في هذا الحمل أيضاً ثابت، قلت: قد عرفت في تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل إلى المطلوب التصديقي، وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بأنا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف، وأما لزوم أن لا يكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الإمام من تركب التصديق على القول بكون التصور كسبياً.

قوله: (فلا إشكال في ذكر الدليل) فيه بحث لأنه إن أراد بضرورية التصديق بأنه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الأطراف، فلا يفيد المدعى. أعني ضرورية محموله، وهو الوجود وإن أراد ضروريته بجميع أجزائه إجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض، فالإشكال في ذكر الدليل باق إذ لا يلزم الاحتياج إلى وجود الدليل بالمعنى الخاص، لجواز أن يكتسب بكسب بعض تصورات الأطراف والجواب اختيار الشق الأول، والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الأطراف، وإن كان بعيداً فتأمل.

بالبديهة بديهي قال: هاهنا (**أو نقول**) **بعد التنزل** إلى كونه كسبياً لا بد من الانتهاء إلى دليل (**ولا دليل عن سالبتين** فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل مشتمل على موجبه يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً (وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة **فاتجه الإشكال بأن الكلام** في اكتساب التصور، وما ذكرتم من المقدمة

قوله: (بعد التنزل إلخ) أشار بتقدير الظرف إلى أن قوله نقول: معطوف على نقول المقدر قبل قوله، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل وأن قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعني لا بد من الانتهاء إلى دليل بقرينة السابق، وبهذا أظهر أنه لا يجوز أن يكون قوله أو نقول معطوفاً على قوله أنه جزء وجودي ويكون استدلالاً برأسه ببداهة الوجود الرابطي في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق، كما أن قوله: إنه جزء وجودي استدلال ببداهة الوجود المحول عليه لأنه لا يكون للواو العاطفة وجه على أنه يكفي حينئذ أن يقال: أو نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوماً بالضرورة، فيكون العلم بالوجود المطلق ضرورياً ولا حاجة إلى إثباتها بأنه لا دليل عن سالبتين.

قوله: (فاتجه الإشكال) عطف على قوله: قال هاهنا وأشار بترتبه على ذلك القول إلى أن ما قبله ليس منشأ للإشكال لأنه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام الإمام إنما نشأ الإشكال من هذا القول وهو ظاهر.

قوله: (أو نقول إلخ) قيل: يحتمل أن يكون المعنى أو نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود، فإنه لا دليل على سالبتين إلخ ويحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الأول بطريق آخر، فإن حاصله أن بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق، فأشار أولاً إلى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب، وثانياً إلى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خبير بأن الاحتمال الثاني إنما يستقيم إذا حمل كلام المصنف على ظاهره، وأما إذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله أراد إلخ، فلا . وأما الاحتمال الأول فبطلانه أظهر، إذ على تقدير تسليم التسلسل لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود، لأن وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ أن يكون مستفاداً من دليل آخر، فلا يثبت بداهة وجود أصلاً فليتأمل.

قوله: (ولا دليل عن سالبتين) ولو سلم فمورد السلب هو النسبة الإيجابية أي نسبة المحمول إلى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود.

قوله: (فاتجه الإشكال) فإن قلت: يجوز أن يريد المصنف بالتصور الإدراك المطلق ويكون قوله، وجودي أخذاً بالحاصل من لي وجود فلا إشكال، قلت: جوابه مانع من حمل كلامه

الموجبة، إنما يكون في اكتساب التصديق **فلعله أراد كما أنه** لا دليل عن سالبتين **كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين** لأن السلب **لا يعقل** إلا بالقياس إلى الثبوت، فلا

قوله: (بأن الكلام إلخ) حيث صرح بأن تصور وجودي بديهي فالتنزل عنه هو القول بأن تصوره كسبي، وما قيل: من أنه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقاً فيؤول إلى أن العلم بوجودي بديهي، ويكون محتملاً للمعنيين ككلام الإمام فبعيد غاية البعد، إذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الإمام الذي هو مأخذ هذا الوجه إلى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لا يجترئ عليه عاقل.

قوله: (سلبيين) أي مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير إضافة إلى شيء.

قوله: (لا يعقل إلخ) لأنه رفع لثبوت شيء في نفسه أو لغيره.

على هذا حيث قال: وجوابه أنا لا نسلم أن وجودي حقيقته متصورة بالبديهة، نعم أنا موجود تصديق بديهي إلخ، فإنه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلاً للتصديق الذي هو أنا موجود، فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا، وقد أجاب بعض الأفاضل عن الإشكال المذكور بوجه آخر حيث قال: واعلم أن الشارح قد حمل كلام المصنف هذا على أنه مسوق لا كتساب تصور وجودي فحكم باتجاه الإشكال ولا يخفى أن مراد المصنف هاهنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود، وحاصله وإن سلمنا أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه إلى كاسب وجود ضروري، فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل من طريق الموصل التصوري إلى الموصل التصديقي لا على معنى أنه يكتسب به تصور وجودي، بل من حيث أنه موصل دعوى ما فقال: أو نقول إلخ فالزم هاهنا أيضاً، وجوداً متصوراً بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خبير بأن سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه أما أولاً فلأن الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى دربة في صناعة التركيب، إذ الوجه أن يقول: أونقول لا دليل عن سالبتين وأما ثانياً فلأنه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة، وأما ثالثاً فلأن هذا الوجه حينئذ دليل مستقل، فالوجه أن يعد دليلاً ثانياً، وتصير به الوجوه أربعة لا ثلاثة كما قرره المصنف.

قوله: (فلعله أراد كما أنه إلخ) قيل: لا حاجة إليه فإنا لا نقول: لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليل، ولا دليل عن سالبتين إلخ، بل نقول: لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين إحداهما لإيجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث، إذ لا نسلم الملازمة حينئذ فإن كسبية شيء لا تستلزم كسبية العلم بكسبيته، بل الأقرب حينئذ بداهة هذا العلم وإن جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم.

قوله: (كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين) فإن قلت: يجوز أن يقال: الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت: إن اعتبر جزءا التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب، وإن أخذا سالبتين فلا شك أن المعرف هو السلب المضاف من حيث

بد في المعرف **من مفهوم وجودي** إما ضروري أو منته إليه، فيكون العلم بوجوده ضرورياً،فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجه الأول (أنا لا نسلم أن وجودي حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة، **نعم أنا موجود** تصديق بديهي) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (**وإنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه**، بل باعتبار **ما كما أن أحد طرفيه** أنا والمشار إليه بأنا حقيقته) بكنهها (غير بديهية) **وإذا كان وجودي** متصوراً بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة **تصور الوجود المطلق بوجه ما**

قوله: (من مفهوم وجودي) اعتبر وجوده في نفسه أو لشيء، واعلم أن ما حررنا لك في توجيه الاستدلال إلى هاهنا يدفع الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا الكتاب، إن أخذت الفطانة بيدك فلا نصرح به مخافة السآمة والإطناب.

قوله: (نعم أنا موجود إلخ) تصديق لما بعده أورده سنداً للمنع، كانه قيل: لا نسلم أن تصوره بالكنه بديهي فإن البديهي الذي لا شبهة لنا في حصوله هو التصديق، بأنا موجود وهو لا يستدعي تصور وجودي بالكنه، بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم، فإن التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف إلى الموضوع، مثلاً التصديق بأن زيداً قائم يستلزم تصور القيام المضاف إلى زيد، وبما حررنا اندفع ما قيل: إن التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودي أصلاً، لا بالوجه ولا بالكنه، إذ لا مدخل له في ذلك التصديق إنما يستدعي تصور الوجود المطلق، فالواجب أن يقول: لا يستدعي تصور الوجود المطلق بالكنه، بل بالاعتبار إذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه، بل استدعاء الملزوم للازم، وأما نفي استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لغواً.

قوله: (كما أن أحد طرفيه) يعني كما أن أحد طرفي التصديق المذكور أو أحد طرفي وجودي غير متصور بالكنه وجودي أيضاً غير متصور بالكنه، وفي هذا تنظير لقوله: للمنع المذكور بأن كون وجودي متصوراً بالكنه بالبديهة يستلزم أن يكون المشار إليه بأنا متصوراً بالكنه بالبديهة وليس فليس.

أنه مضاف، فتدخل الإضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شيء عن شيء، يكفي في المطلوب قيل فيه نظر، لأن المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لايكون السلب جزءاً من مفهومها، وهذا لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود، فلا يتم التقريب وأنت خبير بأن هذا مآل ما ذكره في جواب التنزل الأول.

قوله: (وإنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه) فإن قلت: حق العبارة أن يقول تصور الوجود لأن أحد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي، فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه، قلت: إنما قال: وجودي لأن الكلام في تصور حقيقته تم أن نسبة الوجود إلى أنا التي هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي، فلا بد من تصوره قطعاً ولو باعتبار.

ولا نزاع فيه، إنما الكلام في أن تصوره بكنهه بديهي **هذا إذا كان** الوجود معنى واحداً مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات، أما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسباً، وإذا كان عارضاً لأفراده لم يلزم من تصور أفراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلاً، فإن قلت: **المحمول** في قولك أنا موجود هو ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه، وأيضاً إذا قلت: وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصوراً **قلت: يكفينا** تصور ذلك العارض بوجه ما، **وليس**

قوله: (وإذا كان وجودي) أي المقيد.

قوله: (تصور الوجود المطلق بوجه ما) أي بالوجه الذي اعتبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءاً منه، فلا يرد ما يتوهم من منع الملازمة مستنداً بأنه يجوز أن يتصور المقيد بوجه، ولا يتصور المطلق أصلاً كيف وقد صرح بذلك؟ بقوله: وإذا كان عارضاً لأفراده لم يلزم من تصور أفراده بالكنه بديهة تصور عارضها أصلاً.

قوله: (هذا إذا كان إلخ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحداً مشتركاً، وكونه ذاتياً لما تحته، وأما إذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودي متصوراً بالكنه بالبديهة بمنع كون الوجود مشتركاً معنى، وبمنع كونه ذاتياً لما تحته فإن تصور المعروض بالكنه بالبديهة لا يستلزم تصور عارضه أصلاً لا بالوجه ولا بالكنه فضلاً عن أن يكون بديهياً.

قوله: (المحمول إلخ) إيراد أن على قوله: وإذا كان عارضاً إلخ، حاصل الأول أنه على تقدير كونه عارضاً لا يحتاج إلى إثبات أن تصور أفراده يستلزم تصوره، حتى يرد منع اللزوم المذكور لأن المحمول في أنا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه، إذا كان التصديق المذكور بديهياً كان ذلك العارض متصوراً بالكنه بالبديهة من غير احتياج إلى أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته، وحاصل الثاني إثبات اللزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقاً، وإن لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لأنك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودي، فيكون مدلوله حاصلاً في الذهن إذ لا يمكن أن يكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه إلا بعد حصوله في الذهن، ومدلول وجودي هو ذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصوراً.

قوله: (قلت: يكفينا إلخ) جواب عن الاعتراض الأول بأنه لا يثبت المطلوب، أعني تصور

قوله: (وليس يلزم إلخ) هذا جواب عن قوله: وأيضاً إذا قلت إلخ، ومحصله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة، ولو قال: بعد قوله جزءاً من حقيقة وجودي ولا من مفهومه لكان أشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره، واعترض عليه بأن محل النزاع لا بد أن يكون محرراً مشتركاً تصوره بين المتنازعين، وليس المحرر المشترك إلا مفهوم الكون المشترك بين الكل، وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط، وأما الأمر الآخر فذا غير متصور لأحد من المتنازعين، فكيف يتصور النزاع فيه؟ فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته

يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي أن يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودي **لجواز** أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله:) في التنزل أولا (لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري قلنا: ممنوع، نعم لا بد من دليل هو ضروري) أي معلوم بالضرورة (وأما وجوده فلا، إذ قد لا يكون له) أي للدليل (وجود) فإن الدليل كما يكون وجودياً يكون عدمياً أيضاً، كعدم الغيم الدال على عدم المطر (**فإنا نستدل بصدق المقدمتين**) في نفس الأمر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه، **فإن الدليل** والمدلول قد يكونان معاً عدميين، **والحاصل** أنا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما إلى المدلول، كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها إلى

الوجود المطلق بالكنه لأنه يكفينا في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه.

قوله: (وليس يلزم إلخ) جواب عن الثاني بأن النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التي هو بها هو بديهي أم لا، واللازم مما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءاً من مفهوم وضع لفظ وجودي له، فيكون تصور هذا المفهوم مستلزماً لتصور ذلك المفهوم، إلا أن يكون حقيقته جزءاً من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهة لا يلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلاً.

قوله: (لجواز إلخ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودي لهما عارضين لحقيقتهما، فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما عندي في حل هذا السؤال والجواب والناظرون في الكتاب بعضهم لم يتعرضوه، وبعضهم قالوا: بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة.

قوله: (فإنا نستدل إلخ) تعليل لمي لقوله: إذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فإن الدليل إلخ دليل أني له.

قوله: (نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فإنه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الأمر وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج، كما في قولنا: اجتماع النقيضين محال، بل أن يكون من المفهومات التي في نفس الأمر من غير فرض فارض واعتبار معتبر، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى.

قوله: (فإن الدليل والمدلول) الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق.

قوله: (والحاصل إلخ) يعني أن هذا الكلام على سبيل التنظير إذ الكلام في كون تصور وجودي كسبياً.

وما لم يثبت فلا نزاع فيه، والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب التصور ليس إلا مفهوم الكون وأن الأمر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمتصور لأحد من المتنازعين.

المعرف، فلا يتم استدلالكم **فإن قيل**: المعرف أو الدليل سواء كان وجودياً أو عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن، ويكون بديهياً أو منتهياً إليه دفعاً للدور أو التسلسل **وبذلك يتم مقصودنا، قلنا: إن سلم الوجود** الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه ، (قوله:) في التنزل ثانياً (الموجبة ما حكم **فيه** بوجود المحمول للموضوع **ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه** بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول، **وقد لا يوجدان**) نحو قولك: شريك الباري ممتنع **وقد لا يوجد** المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج، كقولك: **زيد أعمى فصدق** المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الإيجاب أعم من وجوده له. الوجه (الثاني) من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو أن يقال: (قولنا الشيء إما موجود أو معدوم)

قوله: (فإن قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أي المراد من الوجود الذهني لا الخارجي، وحينئذ لا شك في لزوم كون وجوده أي تصوره بديهياً.

قوله: (وبذلك يتم مقصودنا) لأنه إذا كان وجوده الذهني بديهياً فيكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً.

قوله: (إن سلم الوجود إلخ) أي اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجوداً ذهنياً، بل هو تعلق بين العالم والمعلوم، وإن سلم فاللازم من كونه معلوماً أن يكون موجوداً في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً.

قوله: (بل الموجبة ما حكم فيه إلخ) فإن الإيجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود، إذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود؟

قوله: (وقد لا يوجد إلخ) هذه المقدمة مما لا حاجة إليه بعد ذكر أنهم قد لا يوجدان إلا أنه ذكرها لدفع أن يقال: إن القضية التي لا يوجد فيها الطرفان، وإن كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة، فإن قولنا: شريك الباري ممتنع معناه أنه ليس بموجود بالضرورة.

قوله: (كقولك زيد أعمى) فإن الأعمى لكون العمى مأخوذاً في مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق **فإن قيل**: إن لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطي **قلت: إن** أردت به الاتحاد في الصدق أو الاتصاف بالمبدأ فليس هاهنا وجود مقيد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق، وإن أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع، وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فإنه مما خفي على أقوام.

قوله: (ممنوع بل ما حكم فيه إلخ) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح.

تصديق (بديهي وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهياً)، **وكذلك يتوقف** هذا التصديق على تصور تغايرهما **الذي هو الأثنينية أو مستلزم** لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة، فتكون تصورات هذه الأمور أيضاً بديهية (فإن قيل: إن زعمت أنه) أي هذا التصديق (بديهي مطلقاً) **أي بجميع أجزائه** (فمصادرة) لأن الوجود من جملة أجزائه، فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي، فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت (أن الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج إلى استدلال (لم ينفع) لجواز أن يكون تصور طرفيه معاً، أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلاً كسبياً مع كون الحكم في نفسه بديهياً (قلنا:) هذا التصديق بديهي مطلقاً ولا مصادرة **لأن بداهته**) مطلقاً في نفس الأمر (تتوقف على بداهة أجزائه) في نفس الأمر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببداهته) مطلقاً (على العلم ببداهة أجزائه) أي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلاً (**بل يستتبعه**) مثلاً **إذا علم** أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله

قوله: (وكذا يتوقف إلخ) ذكره استطراد لفائدة تناسب هذا المقام.

قوله: (الذي هو الأثنينية) صفة للتصور والمضاف محذوف أي هو تصور الأثنينية، ولا يجوز أن يكون صفة للتغاير، لأن قوله: أو مستلزم عطف على الأثنينية والتغاير ليس مستلزماً لتصور الأثنينية، بل لنفسها وما قيل: إن التغاير مستلزم الأثنينية في الذهن توهم، لأنه يلزم أن يكون تصور التغاير مستلزماً لتصور تصور الأثنينية، واعتبار حصول التغاير في الذهن ظلياً وحصول التصور أصيلياً تكلف.

قوله: (أي بجميع أجزائه) لاخفاء أن لاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الأطراف أجزاء للتصديق فإن السابق على التصديق البديهي سواء كان شرطاً أو شطراً لا بد أن يكون بديهياً، وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف على ذلك، إذ يصح أن يقال: إن زعمت أنه بديهي مطلقاً أي بجميع ما يتوقف عليه فمصادرة وإن زعمت أنه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع، فتفسير الشارح الإطلاق بقوله بجميع أجزائه مما لا وجه له إلا أن يقال: إنه جرى على اصطلاح الإمام بناء على أن الاستدلال المذكور من نتائج فكره.

قوله: (لأن بداهته إلخ) هذه المقدمة لا دخل لها في الجواب، ولعله زادها بياناً لمنشأ غلط السائل بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة.

قوله: (بل يستتبعه) أي بل يستتبع العلم ببداهة التصديق مطلقاً إجمالاً العلم ببداهة أجزائه مفصلاً تقوية لعدم التوقف، وبياناً لجواز اكتساب العلم ببداهة الأجزاء مفصلاً، أي العلم بخصوصيتها من العلم ببداهة التصديق مطلقاً أي إجمالاً.

قوله: (الذي هو الأثنينية أو مستلزم) إن قلت: الموصول إن كان صفة للتغاير لم يصح قوله

والصبيان علم إجمالاً أن كل واحد من أجزائه بديهي، **فإذا أريد** أن يعلم حال الوجود بخصوصه قيل: الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق، وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من أجزائه بديهي، لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة، وهذا بعينه ما قيل: من أن العلم **بكلية كبرى الأول** لا يتوقف على العلم بالنتيجة، فإن الحكم على زيد من حيث أنه فرد من أفراد الإنسان إجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته، فإن الحكم **يختلف باختلاف العنوان** فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية **مندرجة فيها بالقوة**، فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة إلى الفعل، نعم إذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية، وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقاً **لم يصح الاستدلال ببداهته** على بداهة شيء منها، لأنه دور (وجوابه) أي جواب الوجه الثاني (أنه يكفي تصورهما) أي تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع **إنما وقع في التصور بالكنه**. الوجه

قوله: (**إذا علم إلخ**) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببداهة التصديق بدليل حصوله للبله والصبيان من غير علم بحال الأجزاء تفصيلاً.

قوله: (**فإذا أريد إلخ**) بيان لاستتباعه العلم ببداهة الأجزاء مفصلاً حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه.

قوله: (**بكلية كبرى الأول**) أي بالكبرى الكلية إذ لا يتوقف إنتاج الشكل الأول على العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكلية.

قوله: (**يختلف باختلاف العنوان**) علماً وجهلاً بداهة وكسباً.

قوله: (**مندرجة فيها بالقوة**) أي حال كون تلك الأحكام بالقوة، لا أن اندراجها بالقوة فإن الاندراج متحقق بالفعل، لكون العنوان ملحوظاً باعتبار صدقه على أفراد الموضوع، وإنما كانت بالقوة لأن حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى إليها.

قوله: (**إنما وقع في التصور بالكنه**) لا يخفى أن النزاع إن كان في التصور بالكنه بمعنى

أو مستلزم لتصورهما لأن المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لا نفسه، وإن كان صفة للتصور لا يصح قوله: هو الاثنينية إلا أن يحمل على حذف المضاف أي تصور الاثنينية قلت: يجوز أن يكون صفة للتغاير إذ ليس المراد بالاستلزام الخارجي، بل الاستلزام الذهني أعني الاستلزام بحسب التصور فلا إشكال.

قوله: (**لم يصح الاستدلال ببداهته إلخ**) قيل: يجوز أن يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد بخصوصه، ثم ينسى أحكام الآحاد ويبقى حكم الكلي، فيصح الاستدلال في هذه

(الثالث) وإنما ينتهض حجة **على من يعترف** بأن الوجود متصور بالكنه، ويدعي أنه بالكسب (أنه لو كان) الوجود (مكتسباً فإما بالحد أو بالرسم) **لانحصار** كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان، أما تعريفه بالحد فلأن الحد) كما مر (إنما يكون بالأجزاء والوجود **بسيط**) فلا يكون له حداً (وإلا) أي وإن لم يكن بسيطاً بل مركباً (**فأجزاؤه** إما وجودات **فيكون الجزء مساوياً** للكل في الماهية **أولا**) **تكون** أجزاؤه

حصول الشيء بنفسه، فالمطلوب ثابت لأنا نعلم قطعاً أن الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه، وإن كان في التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا، لكن قوله: يكفي تصورهما بوجه ما يشعر بالأول فتدبر.

قوله: (**على من يعترف إلخ**) وأما من يقول بامتناع تصوره فلا ينتهض حجة عليه لأن امتناع الحد والرسم، لا يستلزم أن يكون متصوراً بالبديهة لجواز امتناع تصوره.

قوله: (**لانحصار إلخ**) وأما الرسم الأكمل وإن سمي رسماً فهو في الحقيقة اجتماع القسمين، فيستلزم المحالين.

قوله: (**بسيط**) أي ذهناً وخارجاً فإن الدليل المذكور. لو تم لأفاد نفي التركيب مطلقاً كما لا يخفى.

قوله: (**فأجزاؤه**) أي كلها أو بعضها،فيكون معنى قوله أولا السلب الكلي أي لا يكون شيء منها وجوداً ولا يجوز حمله على الإيجاب الكلي، وقوله: أو لا على رفعه إذ لا يصح حينئذ قوله: وإلا فلا وجود هناك، ولك أن تحمل الأول على الإيجاب الكلي، والثاني على السلب الكلي ووجود الشق والثالث أعني أن يكون بعض أجزائه وجودات وبعضها ما ليست وجودات لا يضر لأنه باطل بما أبطل به الشق الأول.

قوله: (**فيكون الجزء مساوياً للكل**) لأنه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات، أعني الفصول والتشخصات فيكون الجزء مساوياً لكله في الماهية النوعية أو الجنسية، ومساواة الجزء من حيث إنه جزء لكله في الماهية النوعية أو الجنسية باطل، لأنه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً، وإنما قلنا: من حيث إنه جزء لأن الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساو لكله في الماهية النوعية، لكن لا من حيث إنه جزء بل من حيث إنه فرد منه، فإن جزء الماء ماء ومن هذا علم أن التخصيص بجزء

الصورة أيضاً بلا دور وليس بشيء، لأن العلم بالكلية، إذا لم يكن بديهياً في نفس الأمر بل مستفاداً من أحكام كل فرد ونازع الخصم فيه نضطر إلى إثباته بأحكام الأفراد ولو فرض مساعدة الخصم، فلا بد في كونه علماً من ملاحظة مقدمات دليله ولو إجمالاً فلو استدل على أحكام أفراده لدار.

قوله: (**فيكون الجزء مساوياً للكل**) أي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساوياً لكله، وذلك

وجودات، بل ما ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد أن يحصل أمر) زائد على تلك الأجزاء (هو الوجود وإلا) أي وإن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلاً إذ ليس ثمة **إلا تلك الأجزاء** التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الأجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) أي تلك الأجزاء (علل الوجود ومعروضاته) **لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها** (لا أجزاءه) فيكون التركيب **في فاعل** الوجود أو قابله لا فيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود أجزاء فتلك (الأجزاء تتصف) **إما** (**بالوجود** فيكون الكل **صفة للجزء**) لكن (**أو بالعدم** ذلك

الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير مخصص، فإن الجزء للماهية الخارجية من حيث إنه جزء أيضاً لا يساوي كله في الماهية كالهيولى والصورة للجسم.

قوله: (**أو لا تكون إلخ**) الظاهر او لا وجودات لكن لما لم يكن الترديد بين الموجودات واللاموجودات أعني العدمات حاصراً لعدم انحصار المفهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست بوجودات أي بما يصدق عليه أنها ليست وجودات لينحصر.

قوله: (**إلا تلك الأجزاء**) أو الاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الأجزاء ولا شك أنه ليس بوجود.

قوله: (**لكونه مسبباً من اجتماعها**) فهي علل له بشرط الاجتماع إذ لا يجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمراً اعتبارياً.

قوله: (**عارضا لها**) فهي معروضاته.

قوله: (**في فاعل الوجود أو قابله**) أورد كلمة أو لأن التركيب في أمر واحد له اعتبارات فهو أورد الواو لتوهم أن التركيب حاصل في أمرين متغايرين.

قوله: (**إما بالوجود**) أي المطلق.

قوله: (**صفة للجزء**) أي قائماً به.

قوله: (**أو بالعدم**) أي بسلب الوجود المطلق إذ لا واسطة بين النقيضين.

باطل، وإنما قيدنا به لأن مساواة الأجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الإطلاق، ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءاً منها، وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح به، نعم الجزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية أعني الهوية، فإن قلت: مقصود المستدل أن أجزاء الوجود إما عين مفهوم الوجود، فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً، لأن الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلاً في نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشيء على نفسه قلت: لفظ المساواة يأبى هذه الإرادة كما لا يخفى.

قوله: (**عارضاً لها**) إذ لا شك في أنه ليس منفصلاً وأجنبياً عنه بالكلية.

الجزء لا يكون صفة لنفسه، بل يكون صفة لسائر الأجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم) حينئذ (**اجتماع النقيضين** وقد يقال:) لو كان للوجود أجزاء **فتلك الأجزاء** (إما أن تتصف **بوجود مع أو بعد**) أي مع الوجود الذي هو المركب أو بعده (**فليس الجزء**) **بحسب** وجوده (**متقدماً**) **على كله** بل هو إما معه أو متأخر عنه

قوله: (**اجتماع النقيضين**) إذ لا شك أن الكل مجتمع بالجزء وأن اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته معه، ولأن اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به فاجتمعا اجتماع الصفة مع الموصوف ولأن حصول الأجزاء يقتضي أن يكون الوجود حاصلاً، وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلاً وغير حاصل.

قوله: (**فتلك الأجزاء**) أي من حيث أنها أجزاء داخلة في قوامه.

قوله: (**فليس الجزء بحسب وجوده متقدماً على كله**) مع أن الجزء من حيث أنه جزء يجب تقدمه على كله، وقد فرض أنها من حيث أنها أجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ما تحير في دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل، وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل، فكلا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخراً عن نفس الوجود.

قوله: (**فيتقدم الشيء إلخ**) ضرورة أن تقدم الفرد الذي يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق.

قوله: (**فيلزم اجتماع النقيضين**) لأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود.

قوله: (**بوجود مع أو بعد**) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان، وإلا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زماناً، وهاهنا بحث وهو أن الترديد إما بالنسبة إلى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود أو مع وجود الوجود، فعلى الأول لا استحالة في تأخر وجود الجزء عن نفس الكل إنما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل، بان يعرض فردان من الماهية لجزئيها فتوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئيها، وليس في هذا تقدم الشيء على نفسه، والجواب أنا نختار الثاني وتقول: يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لأن الصفة الموجودة في نفسها توجد بموصوفها باعتبار وجودها أي بعد وجودها في نفسها البتة فإن الجسم الأبيض ماقام به البياض الموجود، ولا يعقل أن يقال قام به البياض المعدوم أولاً ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئيها المستلزم لعروضها لهما، فإذا فرض اتصاف الجزءين بالوجود قبل وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة فتأمل.

قوله: (**فليس الجزء متقدماً**) فإن قلت: فيهما فساد آخر غير ما ذكر بناء على أن في المعية مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما في القبلية، فلم لم يتعرض له قلت

(أو) يتصف بوجود (قبل) أي قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشيء) أي الوجود (على نفسه أولاً تتصف) تلك الأجزاء (به) أي بالوجود **فلا شك أنها** تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) أعني تلك الأجزاء التي لم تتصف بالوجود (وأما تعريفه بالرسم فلوجهين، أحدهما أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني **أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف**) لما مر في شرائط المعرف (ولا **أعرف** من الوجود بالاستقراء) فإنا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به (**وأيضاً فهو**) أي الوجود (**أعم المفهومات**

قوله: (فلاشك أنها إلخ) لعدم الواسطة بين النقيضين.

قوله: (بالأعرف) أي بما هو أقدم معرفة، وحينئذ يظهر أنه لا يجري هذا الوجه في امتناع التحديد لأن الأجزاء تتقدم معرفتها على معرفة المحدود قطعاً، ومن هذا ظهر أن اشتراط الأعرفية في مطلق المعرف إنما هو بالنظر إلى بعض أفراده.

قوله: (أعرف إلخ) فنفي الأعرفية في المتن إما كناية عن إثبات الأعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على أن المساواة، قلما تتحقق بين الشيئين فهي كالمعدوم، وإما اكتفاء على ما هو المقصود فإنه إذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وإن وجد ما يساويه بناء على أن شرطه الأعرفية.

قوله: (وأيضاً فهو إلخ) عطف عل قوله بالاستقراء.

قوله: (أعم المفهومات) لا يخفى أن الوجود ليس أعم المفهومات حملاً إذ لا يحمل إلا على أفراده ولا تحققاً لعدم تحققه في الأمور العدمية، وأيضاً الإمكان العام لشموله المعدوم أعم منه، والشيئية تساويه والجواب أن المراد أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقاً، فإن كل مفهوم موجود لكونه حاصلاً في الذهن وليس كل موجود مفهوماً لأن بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل، وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لأن الإمكان والشيئية من حيث حصولهما في

لا فساد فيما ذكرت فإن الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء، ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضاً في تأخره بالاعتبار الثاني، فإن قلت: هذا الاعتبار جار في الثالث قلت: ممنوع لأن ذات الشيء لا يمكن أن يتأخر عن اعتباره معه.

قوله: (إن الرسم يجب أن يكون أعرف) فإن قلت تخصيصه بالرسم مما لا فائدة فيه لأن المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسماً أو حداً، قلت: أجيب بأن وجه التخصيص أن الحد إنما يكون بالأجزاء والأجزاء أعرف لا محالة من الكل، فلا تصدق المقدمة الثانية، وهي قولنا: لا أعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد، فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر.

قوله: (أعم المفهومات) فإن قلت: الإمكان مثلاً مساو له إن أخذ أعم من الخارجي، والذهني وإن خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين، فهو أعم لا يقال: لا يراد من الأعم معنى التفضيل، بل إنه لا أعم منه فلا تقدح فيه المساواة، لأنا نقول: بعد تسليم أن هذا المعنى يفهم

والأعم جزء الأخص والجزء أعرف) من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (**وأيضاً فالفيض**) من المبدأ الفياض (**عام**) والنفس الإنسانية قابلة للتصورات، وإذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب (**والأعم**) **لا شك** أنه (أقل شرطاً ومعانداً) من الأخص (لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص، ومعاند له من غير عكس) كلي لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط، وموانع لا تعتبر في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص، (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من وقوع الخاص وارتسامه، فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (**أنا نختار**) أن تعريف الوجود بالحد فنختار أولا (**أن أجزاءه**) التي يحد بها (وجودات قولك: فالجزء مساو للكل في)

الذهن أخص منه وإن كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساوياً له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل ما نحاول تعريفه به، لأن التعريف بالشيء إنما يكون بعد حصوله في الذهن، ولا يحتاج إلى إثبات أعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوماً بالفعل أولا .

قوله: (**والأعم جزء الأخص**) منشؤه عدم الفرق بين حمل الذاتي والعرضي.

قوله: (**وأيضاً فالفيض عام إلخ**) عطف على قوله والأعم جزء الأخص لا على قوله وأيضاً الأول لأنه لا بد في هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام.

قوله: (**والأعم لاشك إلخ**) أي الأعم من حيث عمومه وإن كان منحصراً في الخاص أقل منه شرطاً ومعانداً ضرورة اشتماله على أمر زائد على العام.

قوله: (**أنا نختار أن أجزاءه إلخ**) لا يخفى أن هذا الجواب إنما يتم إذا حمل الترديد المذكور بقوله: إن أجزاءه إما وجودات أو لا، على أنه يطلق عليها الوجودات أو لا، إذ حينئذ يمكن أن يقال: إنها متخالفة الماهيات، فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة، وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبني على حمل الترديد المذكور على أنه يصدق عليها الوجودات أولا، فإنه حينئذ يتجه أن يقال: يجوز أن يكون صدق الوجود عليها صدقاً عرضياً، فلا يلزم المساواة المذكورة، وأما إذا حمل الترديد المذكور على أن حقيقتها إما وجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت معه على ما مر، فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه، وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاءه ما ليست بوجودات كما سيجيء.

من العبارة إذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه، ولا تقريب حينئذ لقوله: والأعم جزء الأخص قلت: الأظهر أن المراد أنه أعم المفهومات التي يحاول تعريفه بها.

قوله: (**وأيضاً الفيض عام**) الظاهر أنه دليل ثان لأعرفية الأعم معطوف على قوله والأعم جزء الأخص والجزء أعرف لا علة ثالثة لأعرفية الوجود، وإن كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح في تحقيق الجواب عليه.

تمام (الماهية قلنا: ممنوع فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي) أي حقائق الأشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها، **وقد سبقت منا الإشارة** إلى أن الخلاف في كون الوجود بديهياً أو كسبياً مبني على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً، **وأما على تقدير** كونه نفس الحقيقة **فالمناسب** أن يقال: بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال: كله كسبي إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهياً، **فالأولى في الجواب**: أن يقال أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية، لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عرضياً **ولا استحالة** في صدق الكل على أجزائه، كذلك ونختار ثانياً أن أجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الأجزاء (أمر آخر قلنا: نعم و) ذلك الأمر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً، فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله (ثم ما ذكرته منتقض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقيناً (إذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلاً) فنقول: إن كانت أجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وإن لم تكن سكنجبينات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين، كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وإن لم يحصل

قوله: (وقد سبقت منا إلخ) بقوله: وأما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة أو كسباً.

قوله: (وأما على تقدير إلخ) عطف على قوله وقد سبقت وليس داخلاً تحت الإشارة، حتى يرد أنه ليس مشاراً إليه فيما سبق.

قوله: (فالمناسب إلخ) لا ما قاله المصنف من أنه كسبي فإنه غير مناسب على ذلك التقدير، وفيه إشارة إلى صحته بناء على جواز القول: بكون الوجود معنى مشتركاً مع القول بأن وجود كل شيء نفسه، وإلن لم يكن مذهباً لأحد، ومن هذا ظهر وجه قوله: والأولى دون أن يقول: والصواب وإنما كان جواب الشارح أولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى.

قوله: (ولا استحالة إلخ) بل هو واقع فإن كل صادق على جزئه الذهني صدقاً عرضياً، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان.

قوله: (فالأولى في الجواب إلخ) قد نبهناك على أن لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق، على أن أجزاء الوجود إما نفس مفهوم الوجود أو لا، حتى يندفع هذا الجواب، نعم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار أنها ليست بوجودات.

كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله:) في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود (الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا: كسائر المركبات) المعلومة التركيب (إذ أجزاؤها لا تخلو عنها أو عن نقيضها)، فيكون الدليل منقوضاً بها إذ نقول: مثلا أجزاء الدار إما دار أو ليست بدار، فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء، وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم وإنه)أي الوجود بل العدم أيضاً (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها

قوله: (لا يخلو عنها وعن نقيضها) أي عن الاتصاف بها أو عن الاتصاف بنقيضها في الوجود، ولا يلزم جريان جميع الوجوه المذكورة.

قوله: (إما دار) أي تتصف بدار أو تتصف بليست بدار.

قوله: (يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الأول من الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضاً.

قوله: (والحق إلخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل.

قوله: (بل العدم إلخ) أشار بالإضراب إلى أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لا لنفيه عن العدم.

قوله: (وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لأن لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف أجزاء الوجود بالعدم، كان باعتبار أن اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار، لأن اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض، ويمكن أن يقال: إذا كان جزء الدار متصفاً بسلب الدار ولا شك أن الكل يجتمع مع الجزء وأن اجتماع الموصوف بشيء يستلزم احتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجودأيضاً، فإن بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف أجزاء الوجود بالعدم على هذا، فالأمر ظاهر وإن بناه على ما ذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض أيضاً، لأن مقدمات الدليل جارية في صورة النقض، والمخالفة في تعليل إحدى المقدمات لا في نفسها، وهذا القدر لا يضر في النقض، وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية دفعاً لاعتراض لزوم اشتراط الشيء بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق، من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شطراً هو ذات التصور الساذج لا مفهوم العارض لتلك الذات، فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لأن المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس إلا اجتماع النقيضين، وعدم الحكم إذا كان عارضاً لازماً لما صدق عليه التصور، فإذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه، فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءاً أو شرطاً أم لا، فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت إليه القوم على ما نقله في حاشية المطالع فتأمل.

قوله: (وإنه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية إلخ) أشار بقوله بل العدم إلى وجه تأويل إفراد الضمير مع أن الظاهر فإنهما لاقتضاء السياق رجوعه إليهما، وهاهنا بحث وهو أن

في الخارج، وما لا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم، وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين **لا في معروض الوجود**،

قوله: (من المعقولات الثانية) سيجيء في بحث الماهية أن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده الذهني أي يكون عروضها مشروطاً بالوجود الذهني فلا يحاذى بها من حيث عروضها أمر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفاً لنفسه سواء كان موجوداً فيه أولا، وإلا لم يكن لحوقها مشروطاً بالوجود الذهني، فالوجود المطلق بل الخاص أيضاً، لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط، لم يكن من حيث العروض في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب، إذ ليس في الخارج عارض يقال له: الوجود وهذا لا ينافي كون ذاته تعالى فرداً له باعتبار صدقه عليه. وانتزاعه منه وهذا كمفهوم الماهية، فإنه من المعقولات الثانية فإنه لا يلحق الشيء الأول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج، وإن كان يصدق الأشياء في الخارج، وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني قد اعتبر فيه أن لا يحاذى به أمر في الخارج، والوجود المطلق ليس كذلك لأن وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج، ولا يحتاج إلى ما قيل: إن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج والوجود الواجبي ليس شخصاً للوجود المطلق عندهم، فإنه تخصيص من غير مخصص ولا إلى ما قيل: من أن الوجود الواجبي ليس فرداً للوجود المطلق، ومعنى قولهم وجود الواجب عينه، أنه ليس أمراً زائداً عليه لا أنه يصدق عليه الوجود المطلق فإنه خلاف ما صرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فرداً قائماً بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي وفرداً قائماً بغيره وهو الوجود الممكني.

قوله: (لا في معروض الوجود) إن أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق، والوجود الخاص من المعقولات الثانية، فلا اشتباه في عروضه للماهيات، وإن خص بالوجود المطلق؛ فعروضه باعتبار عروض حصصه وأفراده.

كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة إنما يستقيم في الوجود المطلق، في الوجودات الخاصة للممكنات، وأما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا أنه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه، فحينئذ نقول: كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية، والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر، ولم يكن في الأعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الأعيان عندهم، وهو الوجود الواجبي وهذا البحث أورده بعض المتأخرين، وقد يجاب بأن المراد بالمطابق الخارجي المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي، إذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولاً ثانياً على ما سيجيء في تحقيق كلية الكلي، ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتياً، له والوجود المطلق ليس ذاتياً للوجودات الخاصة عند الفلاسفة، ولهذا صرحوا بأنه مقول عليها بالتشكيك، وفيه أن الشريف ذكر في حواشي التجريد أن ليس في الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج، ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك، فيفهم أن المطابق بالمعنى الأعم مما ذكر منفي عن

فإنه موجود فقط، ولا في الوجود نفسه لأنه معدوم فقط، نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق، وليس بمحال؛ **إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر، مواطأة** كأن يقال: مثلاً الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم أن يقال:

قوله: (إنما المحال إلخ) هذا ليس بمحال مطلقاً، إذ يصح أن يقال الجزئي ليس بجزئي، واللامفهوم مفهوم، واللاممكن ممكن بالإمكان العام، بل إذا كان بطريق الحمل المتعارف، أعني الحمل على الأفراد، فإنه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد المنافي لتقابلهما، فالمراد بقوله: أن يتصف الاتصاف المتعارف، أو المراد أن المحال الاتصاف بالمواطأة، ولو باعتبار فرد واحد، وأما المثال فلا بد من حمله على القضية المتعارفة.

المعقولات الثانية على أن أفرادها المحمولة هي عليها بالمواطأة، إذا كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الأفراد الموجودة، حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الأولى إلا في الخارج، فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والأظهر في الجواب عن الأصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه، أنه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود، لأن هناك ذاتاً ووجوداً، هو عينه إذ لا يخفى على عاقل أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي، وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه، وهذا نظير ما ذكروه من أن صفات الباري تعالى عين ذاته، فإن الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات، وصفة لا أن هناك ذاتاً وصفة هي عينه، قال: ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، فإن قلت: يلزم على هذا أن لا يكون الباري عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، قلت: إن أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلتزمونه بلا شبهة، وإن أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع، وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة، وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجبي وغيره تستري وقول على سبيل الشبه والمجاز، هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة خذلهم الله، فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث، لكن يرد عليهم التشخص، فإنهم صرحوا بأنه من المعقولات الثانية مع أن أفراده وهي التشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل.

قوله: (لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط) قيل: عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقاً، فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقاً، لأن صفة الصفة صفة، فلا يصح قوله: فإنه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة صفة ليس كلياً، بل إذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها، وإلا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان، ويتصف بأنه ليس بحيوان مع أن الحيوان لا يتصف بأنه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً.

أجزاء الوجود متصفة بالعدم، ويحصل من اجتماعها الوجود **كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً**، ويحصل من اجتماعها الدار. غاية ما في الباب أن جزء الوجود إذا كان معدوماً كان الوجود أيضاً معدوماً، وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الأشعري (اتصافه) **أي اتصاف الوجود** (بالوجود لأنه نفس الحقيقة وإنها موجودة) فحل الشبهة عنده أن أجزاء الوجود موجودة، وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء **لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته، وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء** قائماً به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلاً فيها أو خارجاً

قوله: (أي اتصاف الوجود) أي مطلق الوجود لا الوجود المطلق إذ لا يثبته الشيخ.

قوله: (لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه، وليس المراد بالوجود ما هو متفاهم العرف أعني ما قام به الوجود، بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة، والأحكام المختصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه.

قوله: (وليس المراد إلخ) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة، إذ الاتصاف يقتضي الصفة ولا صفة حينئذ، وحاصل الجواب أن ليس المراد بالصفة ما يكون قائماً بالشيء حتى ينافي كونها نفس الحقيقة، بل ما يحمل على الشيء فالاتصاف بمعنى الحمل، وهو لا يقتضي إلا التغاير في المفهوم ولا شك في تحققه بين الوجود والماهية، إنما المنفي تغايرهما من حيث الذات والصدق فإن أراد بالاتصاف الحمل، فقد عرفت أنه لا استحالة فيه، وإن أراد معنى القيام فلا نسلم تحققه في الماهية بالقياس، إلى الوجود والعدم، إذ لا عروض لشيء منهما عندنا إذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر في الجواب، أن يقال: ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل إلا أنه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك.

قوله: (إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة) قيل: هذا إنما هو في القضايا المتعارفة وأما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي.

قوله: (كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً) في مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا المثال كون الأجزاء ليست بوجودات والكلام على أنها ليست بموجودات.

قوله: (وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك، وأما في أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقاً، وإلا يكون قوله: فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسداً، إذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه، فكيف يدعي بطلانه؟ ثم لا يذهب عليك أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين، فإن قلت: لو قال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب؟: قلت: يقول: لا هذا ولا ذاك لأن الموجودات عند الشيخ ليس الوجود، ولا العدم خارجاً قائماً بها، أما العدم فظاهر، وأما الوجود فلأنه عينها وبهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب المنقول بقوله: وقد يقال إلى مذهب الشيخ بلا قول بالحال.

عنها، **وقد عرفت** أن ذكر مذهب الشيخ **لا يناسب هذا المقام** لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط، وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تتصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذاك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (**وهو تصريح بإثبات بالواسطة**) بين الموجود والمعدوم **فلا يصح إلا على مذهب مثبتي الأحوال**، فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الأحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثًا على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الأجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا:) **هذا** (**مبني** على تمايز الجنس والفصل **في الخارج**

قوله: (وقد عرفت إلخ) لايخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق إلا أنه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار الوجود بديهياً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله: بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم.

قوله: (لا يناسب إلخ) إنما قال: ذلك لأنه يجوز أن يقال: إن بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة، وهو لا يقتضي البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق، فلا يصح اختيار كونه بسيطاً.

قوله: (هذا المقام) أي مقام النزاع في كون الوجود بسيطاً أو مركباً.

قوله: (وهو تصريح إلخ) إذا حمل الاتصاف على الحمل، وأما إذا أريد به العروض فلا كما مر وأما ما قيل من أنه لا بد في الحال من كونها صفة لموجود وهو غير لازم مما ذكر، فليس بشيء لأنه إذا قيل: إنها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق التبعي، ولأنه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال أصلاً فيكون حالاً.

قوله: (هذا مبني إلخ) أي هذا القول إلى آخره أعني المنفصلة مع دليل إبطالها مبني على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل، إذ على تقدير عدم التمايز نختار أن الأجزاء تتصف بالوجود الذي هو نفس وجود الكل والترديد المذكور إنما يتجه إذا كان وجودها مغايراً لوجوده، والثاني تقدمهما على النوع فإن إبطال المعية والتأخر بقوله: فليس الجزء بحسب الوجود مقدماً على كله، مبني على ذلك وكلا الأمرين ممنوعان.

قوله: (وهو تصريح بإثبات الواسطة) المقدمة القائلة بأن الوجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد وأبطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام، فليطالع ثمة وقد أشرنا الآن إلى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل.

قوله: (فلا يصح إلا على رأي مثبتي الأحوال) قال بعض الأفاضل: لكن ينافي تفسيرهم الحال بأنه صفة قائمة بموجود لأن الأجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل، ولا شيء منها بقائم بموجود اللهّم إلا أن يجاب بما أجاب به الكاتبي، وأنت خبير باندفاع هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال، من أن المراد بالموجود فيه أعم من الموجود، قبل قيام هذه الصفة أو معه، وليس المراد الأول فقط حتى يرد ما ذكره.

وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) **لأن الحد في المشهور** إنما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الأجزاء الخارجية **المتمايزة الوجود في الخارج** (وهو) أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (**ممنوع بل التمايز**) بينهما في الوجود تقدمهما على الفرع بحسبه **إنما هو** (**في الذهن**) دون

قوله: (في الخارج) أي في الوجود الأصلي سواء كان في خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية.

قوله: (لأن الحد إلخ) تعليل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجيء في بحث الماهية أن الحد لا يكون إلا للمركب الخارجي، فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي، فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور، وحاصله أن البناء المذكور مبني على ما هو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجي، فالحد يكون للبسيط الخارجي أيضاً، فحينئذ يجوز أن يكون الموجود بسيطاً في الخارج مركباً في الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه في الوجود، فلا يصح الترديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي، فيما ذهب إليه بعض المحققين كما سيجيء.

قوله: (المتمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الأصيلي صفة كاشفة للأجزاء الخارجية، فلا يرد أن المسائل والتصديقات أجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة في الوجود في الخارج.

قوله: (إنما هو في الذهن) أي في الوجود الظلي فإن قيل: إذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود، فيقال: الأجزاء الذهنية للوجود إما أن تتصف في الذهن بوجود مع أو قبل أو بعد ونسوق الكلام إلى آخره. قلت: الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لأن فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه، ومعه

قوله: (لأن الحد في المشهور إلخ) إشارة إلى أن الحد في غير المشهور قد يكون مركباً من الأجزاء الغير المحمولة، قال الشيخ: الرئيس في الحكم المشرقية إنه إذا تركب شيء من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الأجزاء بأسرها مجتمعة في العقل، فلا شك أنه يحصل ماهية المركب في العقل، ويكون القول الدال على تلك الأجزاء حداً تاماً وقد ذكره الشارح في بحث الماهية.

قوله: (بل التمايز في الذهن) فإن قلت: التمايز الذهني كف في الاستدلال إذ نقول: كل من الأجزاء المتمايزة في الذهن إما أن يتصف بوجود مع أو بعد إلخ غاية ما في الباب أن اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن، ولا شك في بطلانه أيضاً، قلت: لا محذور حينئذ في الشق الثالث إذ الترديد حينئذ في الوجود الذهني للأجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي لها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الأقسام الثلاثة، فلتكن تلك الأجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب فيه، فإن وجود الجزء

الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم **بل بالعدم** (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) **حتى يكون محالاً** (بل محض معدومات)، فلا يلزم **إلا كون الوجود مركباً** من أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج، فإنه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلاً (محض أمور لا شيء منها بعشرة) **أعني الوحدات** التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الأجزاء الذهنية فإن الحيوان نفسه ليس عين الإنسان في الحقيقة وإن كانا متصادقين، وليس يلزم من ذلك كون أحد

في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل، نختار أن أجزاءه تتصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده، وقبله كسائر الأجزاء والكل ولا محذور في شيء من التقادير، أما على الأولين فظاهر، إذ لا جزئية لهما باعتبار هذين الوجودين، وأما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهني لأجزاء الوجود على الوجود الذهني للوجود لا تقدم الوجود على نفسه.

قوله: (حتى يكون محالاً) بناء على لزوم تقوم الشيء بنقيضه، وإنما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على أن المستدل لم يفرق بين كون أجزائه عدمات وبين كونه معدومات، والمحال هو الأول دون الثاني على أنه يمكن منع استحالة الأول أيضاً إذ لا دليل على امتناع تقوم الشيء بنقيضه، ودعوى البداهة غير مسموعة.

قوله: (إلا كون الوجود مركباً إلخ) واللازم منه أن تكون الأجزاء معدومة وأن يصدق عليها الوجود مواطأة لكونها أجزاء محمولة، وأن يكون الوجود معدوماً لكون أجزائه معدومة، ولا محذور في شيء من ذلك.

قوله: (أعني الوحدات) وهي أجزاء خارجية بمعنى أنها متمايزة في الوجود الأصيلي ولو في الذهن وإن لم تكن موجودات في الأعيان.

في الذهن عبارة عن العلم به، ووجود الكل أيضاً عبارة عن العلم بالكل، وقد يتحقق الأول قبل الثاني بلا محذور، إذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر.

قوله: (بل بالعدم) إن قلت: الأجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر، وبالكل أيضاً فإنه يصدق أن الناطق حيوان وأنه إنسان فلو اتصف أجزاء الوجود بالعدم، ولا شك أنها أجزاء ذهنية اتصف أيضاً بالوجود الذي هو الكل لما قلنا: فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معاً، وإنه اجتماع النقيضين، قلت: بعد تسليم أن الاختيار ليس مبنياً على التنزل، وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الأجزاء الذهنية بالكل، بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم هاهنا، بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا، فاللازم أن تصدق على تلك الأجزاء أنها معدومة وأنها وجود ولا محذور فيه بل المحذور أن يصدق عليها أنها موجودة وأنها معدومة.

النقيضين جزءاً من الآخر **فإن صفة الجزء ليست** جزءاً من المركب، ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله: الرسم لا يعرف الكنه قلنا: لا يجب تعريفه الكنه) وإيصاله إليه (وأما أنه لا يفيده) أي الكنه (شيء من الرسوم) أصلاً (فلا **لجواز) أن يكون من الخواص** ما تصوره موجب، لتصور كنه الحقيقة) وأن يكون للوجود خاصة، كذا (قوله) في الوجه الثاني لإبطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فإن من لا يسلم كونه بديهياً) ويدعي أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) **بل يقول: كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً**، فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى **وما ذكرتم** من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود أعرف

قوله: (فإن صفة الجزء ليست إلخ) أي لا يلزم أن يكون جزءاً للمركب أي من حيث إنها صفة له وقائمة به، ليست جزءاً للمركب، فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع أنها جزء للسرير.

قوله: (لجواز أن يكون إلخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشيء، فإن الذهن قد ينتقل من الضد إلى الضد ومجرد الاستبعاد لا ينفع.

قوله: (بل يقول إلخ) أضرب عما قاله المصنف: وضم إليه مقدمة إشارة إلى أن ما ذكره المصنف غير كاف في إثبات لزوم المصادرة.

قوله: (يتوقف على كونه بديهياً) لأن المراد بالأعرفية الأقدمية في التصور، فلو لم يكن بديهياً كان معرفته أقدم منه في التصور، وتوهم البعض أن الأعرفية بمعنى الأظهرية في الانكشاف فمنع توقفه على البداهة فوقع فيما وقع.

قوله: (وما ذكرتم إلخ) دفع لما يرد أن قوله كيف يسلم إلخ منع لمقدمة مدللة، وذا لا يجوز بأن منعها راجع إلى منع دليله.

قوله: (لجواز أن يكون من الخواص إلخ) وذلك لأن المعرفات والحجج معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض، فيجوز أن يستعد الذهن القوي لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد أنه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع أنه لا مناسبة عقلية بينهما، تؤدي إلى الكشف على أن هذا التقرير، إنما يحتاج إليه على مذهب الفلاسفة، وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق اللّه تعالى بلا أعداد وتوليد، بل بطريق جري العادة كما مر فالأمر أظهر.

قوله: (بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) توضيح لمراد المصنف فإن لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهوراً تاماً بخلاف عبارة الشارح، لكن فيه بحث وهو أن الأعرفية في نفس الأمر تتوقف على نفس البداهة، ونفس البداهة لا يتوقف على الأعرفية بل مستتبعة إياها وإنما للوقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال: العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالأعرفية اللازم

مما عداه (الأعم جزء الأخص ممنوع بل قد يكون) الأعم (عرضاً عاماً) للأخص فلا يلزم من تصور الأخص ولو بالكنه تصور الأعم، فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) **في الاستدلال على ذلك ثالثاً** (الفيض عام **قلنا: مبني على الموجب** بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط، وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا إلى الفاعل المختار، فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته أقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا: ذلك) الذي ذكرتموه إنما هو (**بالنسبة إلى تحققهما**) أي تحقق العام والخاص (**في الهويات** إذ العموم والخصوص **إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك**) فالأعم يكون متحققاً في هويات وأفراد أكثر، والأخص في أفراد أقل فإذا ترتبت الأشياء في العموم والخصوص، كالجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان، بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الأعم أو معاند له فهو شرط لتحقق الأخص، أو

قوله: (قلنا مبني على الموجب) حاصله أنا لا نسلم عموم الفيض فإنه تعالى فاعل بالاختيار، فيجوز أن يفيض تصور الخاص، ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاماً، والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع، فافهم فإنه مما خفي على أقوام.

قوله: (إنما هو بالنسبة إلى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود المستدل.

قوله: (في الهويات) أي الأفراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الأمور الذهنية كالكيفيات النفسانية.

في الاستدلال وبالعكس، فيدور لأنا نمنع توقف العلم بالأعرفية على العلم بالبداهة على أنه وجه غير ما ذكره الشارح إلاأن يريد التوقف بحسب العلم فتأمل.

قوله: (في الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد نبهناك سابقاً على أن هذا القول علة ثانية لأعرفية الأعم لا علة ثالثة لأعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل.

قوله: (قلنا مبني على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو إثبات أعرفية العام إنما يتم في الموجب بالذات، وإلا فيجوز أن يختار المختار، فيض العلم بالخاص، ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بأنه ليس مبنياً على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع، وتحقق جميع الشرائط التي من جملتها تعلق إرادته عدول عن محصول الكلام.

قوله: (إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك) أي التحقق في الهويات وأما بالنسبة إلى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص، إلا إذا كان المركب معقولاً بالكنه فالحصر بالنسبة إلى الإطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين من أنه يشكل بالإضافيات والجزء مع الكل، وذلك لأن المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقاً مثل صورة الإنسان وصورة الحيوان، سواء أخذا بالكنه أو بالوجه وليس القصد إلى خصوصيات الصور.

معاند له **فإنه لو لم يتحقق الأعم** في ضمن فرد لم يتحقق الأخص في ضمنه بدون العكس، إذ قديتحقق الأعم في ضمن فرد غير فرد الأخص (لا) **بالنسبة (إلى تحققهما في الذهن إذ لا** علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن، فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام، **ولا تعاند** بين الصورة الذهنية، بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب حضوراً بالبال مع الضد منه بدونه، **نعم إذا كان الأعم جزء الأخص** وكان الأخص معلوماً بالكنه كان شرط تحقق الأعم في الذهن شرطاً لتحقق الأخص فيه، وكذا معاند تحقق الأعم فيه إن فرض هناك معاند لتحقق الأخص فيه من غير عكس كلي (والمنكر له) أي لكون الوجود بديهياً (فرقتان الأولى من

قوله: (فإنه لو لم يتحقق الأعم إلخ) يعني يمتنع تحقق أي أخص يفرض بدون تحقق الأعم فما يتوقف تحقق الأعم عليه من الشروط، ورفع الموانع يكون موقوفاً عليه لكل أخص، ويجوز أن يتحقق الأعم بدون أي أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر، فلا يكون ما يتوقف عليه أي أخص يفرض موقوفاً عليه لتحقق الأعم، وإن كان مجامعاً له بناء على أنه لا وجود للأعم إلا في ضمن الأخص، وإلا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر، فيكون ما يتوقف تحقق الأعم عليه أقل مما يتوقف عليه الأخص هكذا ينبغي أن يفهم.

قوله: (لا بالنسبة إلى تحققهما في الذهن) أي ليس ما ذكرتموه من أقلية شروط الأعم أو معانداته كلياً بالنسبة إلى تحققهما في الذهن، أي بالوجود الظلي لأن تلك الأقلية إنما كانت لعلاقة العموم والخصوص، كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنيتين للأعم والأخص، بحسب الوجود الظلي بل هما متباينتان إذ صورة الأعم مباينة لصورة الأخص لا تحمل عليها، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل أن نفي جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح، إذ علاقة اللزوم والتضايف والعلية ونحو ذلك متحققة.

قوله: (إذ لا تعاند إلخ) أي الظاهر أنه لو كان معانداتها بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية.

قوله: (نعم إلخ) إشارة إلى أن أقلية شروط العام ومعانداته تتحقق بين صورتيهما، وإن لم يتحقق العموم والخصوص إذا كان الأعم جزءاً للأخص والأخص معلوماً بالكنه، فإنه حينئذ يكون وجود الأخص في الذهن موقوفاً على تحقق الأعم فيه، فتكون شروطه شروط الأعم مع شروط زائدة له باعتبارجزء آخر، ولأجل هذا قيدنا النفي في قوله بالنسبة إلخ بقولنا كلياً.

قوله: (نعم إذا كان الأعم جزء الأخص إلخ) وقد يقال: العام أكثر أفراداً فيكون الإحساس بها أوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الإحساسات المتعقلة بجزئياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي إذا كانت أفراده محسوسة.

يدعي أنه كسبي) **محتاج إلى معرف** (لوجهين الأول **أنه إما نفس الماهية**) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهياً كالماهيات) **فإنه ليس كنه شيء منها بديهياً إنما البديهي بعض وجوهها** (وإما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات (**فيعقل**) الوجود (**تبعاً لها**) **لأن**

قوله: (محتاج إلى معرف) فسر بذلك لأن الدليل المذكور إنما يثبت الاحتياج إلى المعرف دون الحصول منه، فلا بد من ضم مقدمة أخرى وهي أنه قد عرفت بتعريفات، فيكون كسبياً ومع ذلك فيه مناقشة لأن اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته، وهو لا يستلزم الاحتياج إلى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول.

قوله: (إنه إما نفس الماهية) لا خفاء في أن النزاع في الوجودالمطلق وأنه لا يمكن كونه نفس الماهيات فإنه يلزم اتحاد الماهيات وأنه ليس مذهب الأشعري، إذ ليس عنده وجود مطلق فلا صحة للترديد المذكور، والقول بأن الشق الأول لمجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثاني لا يقبله طبع سليم، فلا بد لتصحيحه من العناية فإما أن يقال أن من يدعي كونه كسبياً يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول: إن مطلق الوجود قسمان: وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الأشعري، ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبياً فكلمة إما للتقسيم لا للترديد وإما أن يقال: إن الوجود المطلق له احتمالان عند العقل إما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة وإما عارضاً للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الأحتمالين يكون كسبياً وإفراد لفظ الماهية هاهنا وتوصيف لفظ ماهية بمعينة في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الأظهر عندي لموافقته محل النزاع وإن كان إرجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها إلى الماهيات بصيغة الجمع مؤيداً للاحتمال الأول.

قوله: (إنما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع إليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبياً إذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبي يصدق على الماهية وليس عارضاً حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ما قيل إنه لا يمكن أن يكون بعض الوجوه بديهياً بالكنه لكونه

قوله (إنما البديهي بعض وجوهها) فيه بحث أشار إليه الشارح في بعض مصنفاته وهو أنه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم إمكان تعقل شيء لأن الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع هاهنا بأن مرادهم نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الموجودة إذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة.

قوله: (فيعقل تبعاً لها) إن أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالى وإن أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود.

العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات **ليست بديهية** (فلا يكون) الوجود (**بديهياً أيضاً**) **لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً** (والجواب لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية عقل تبعاً **لها إذ قد يتصور مفهوم العارض** دون ملاحظة معروضة) ومن يدعي أن تصور الوجود أول الأوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره (سلمنا لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة **وقد تكون ضرورية**) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض **(تبعاً للماهية المطلقة)** الصادقة على الماهيات كلها

ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وأنه ينافي ما ذكره في الشق الثاني من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لأنه يعقل تبعاً له.

قوله: (لأن العارض لا يستقل بالمعقولية) لاشتماله على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه إضافة وهذا الحكم منشؤه اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه فإن العروض الذي هو إضافة معتبر في مفهوم العارض لا فيما صدق عليه.

قوله: (ليست بديهية) أي بالكنه.

قوله: (بديهياً) أي بالكنه.

قوله: (لأن التابع إلخ) إذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج إليه وهذا الحكم منشؤه توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فإن الكسبي ما يحصل بالكسب.

قوله: (مفهوم العارض) أي مفهوم ما صدق عليه العارض وكذا في معروضه لأن الكلام فيما صدق عليه لا في مفهومهما.

قوله: (وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية.

قوله: (لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً) مردود بما أشير إليه في مباحث النظر من أن العلم بالبديهي قد يكون تابعاً للكسبي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسبي.

قوله: (إذ قد يتصور مفهوم العارض) فيه أن العارض إذا كان إضافة أو مستلزماً لها لا يتصور بدون المضاف إليه والظاهر أن الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف إليه الذي هو معروضه فالأولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك إذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر.

قوله: (وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل أو نقول: معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهياً ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعية كما أشرنا إليه فلا يرد منع بداهة شيء من الحقائق.

(وأنها بديهية **وفيه نظر لأن الماهية** من حيث هي ماهية) أعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولية **بل تعقل تبعاً** للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية **فيحتاج حينئذ** إلى أحد الجوابين السابقين **فيلزم الاستدراك في هذا الجواب**. الوجه (الثاني) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضرورياً لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهياً (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس إليه بخصوصه) فيكون تعريفاً لفظياً مآله التصديق كما مر والأمور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فإن البديهي وإن كان حاصلاً في الذهن بديهة لكن قديكون مجهولاً من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان) الذي وقع

قوله: (تبعاً للماهية المطلقة إلخ) لأنه اعتبر في الاستدلال عروضه لها أو لأن عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة إذ لو كان عروضه لماهية مخصوصة لما وجد بدونها في ماهية أخرى.

قوله: (بل تعقل تبعاً إلخ) فلا يكون بديهياً لأن التابع للكسبي أولى بكونه كسبياً.

قوله: (فيحتاج حينئذ إلخ) بأن يقال لا نسلم أن الماهية المطلقة تعقل تبعاً للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفي في تصور ماهية معينة ضرورية.

قوله: (فيلزم الاستدراك إلخ) أي استدراك التعرض لكونه عارضاً للماهية المطلقة وأنها بديهية.

قوله: (والجواب إلخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضرورياً لم يعرفوه مستنداً بأنه لم لايجوز أن يكون تعريفاً لفظياً إلا أنه أورده بصورة الدعوى استظهاراً للمنع وكونه في غاية القوة.

قوله: (مآله التصديق) أي بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى.

قوله: (وفيه نظر لأن الماهية إلخ) إنما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلايكون الوجود إلا تابعاً للمخصوصة لأن الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن المجيب إن لم يسلم ما ادعاه الخصم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة بديهياً بالكنه لم يحتج في الجواب إلى القول بتبعية الوجود للماهية المطلقة وإن سلم لم يقع هذا القول جواباً لأن الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل.

النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الكون في الأعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا أنه الوجود (ضرورياً اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الأعيان. الفرقة (الثانية) من المنكرين لكون الوجود بديهياً (من يدعي **أنه لا يتصور) الوجود** أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين. **الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه** عن غيره) لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (**ومعنى التميز أنه ليس** غيره و) معنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص **فيتوقف** تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لايعقل إلا بعد) تعقل (الوجود) المطلق

قوله: (أنه لا يتصور الوجود) أي بالكنه على ما هو المتنازع فيه.

قوله: (أن تصوره إنما يكون الخ) أي تصوره بالكنه إنما يكون بهذا الطريق بأن يتميز الوجود عن غيره لأن التصور هو الانكشاف والتميز على ما مر وليس الباء للسببية حتى يردان التصور ليس مسبباً عن التميز وأن الدليل الذي ذكره الشارح لا يفيدها وأما تصوره بالوجه فهو في الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاده مع ذي الوجه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزاً للوجود فلا يرد ما قيل إن هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقاً والنزاع في التصور بالكنه وأنه إذا امتنع تصوره مطلقاً كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور.

قوله: (ومعنى التميز أنه ليس الخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلي عند النفس والحكم المذكور لازم له.

قوله: (فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق.

قوله: (الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه إلخ) فإن قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً مع أن النزاع في الكنه فقط لا يقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي إضافي بالنسبة إلى أمر آخر وأما إذا كان الوجه أعم المفهومات كالإمكان العام مثلاً فلا لأنا نقول قد سبق أن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره. قلت: عدم العلم مطلقاً يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ممنوع نعم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم إمكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الأحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن أن يقرر الأمر الأول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه أنه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور. والجواب الإجمالي أنه لو صح لزم أن لايعقل شيء من الأشياء أصلاً بعين ما ذكر وأنه سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لا أنه يتوقف عليه. قيل: فيلزم لكل تصور تصديق غير التصديقين الذين بينا لزومهما في تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقاً وقد يجاب بأن الاستلزام الإجمالي والمتفق عليه هو عدم استلزامه للتفصيلي.

لكونه مضافاً إليه (فيلزم الدور) **لتوقف تعقل كل واحد** من الوجود والعدم على تعقل الآخر (**والجواب أن تصوره** بتميزه عن غيره) في نفس الأمر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) في تصوره تعقل السلب) الذي هو المفضي إلى الدور (سلمناه لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود إذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع **وذلك لا يقتضي** وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع **بل يقتضي اتصاف الموضوع** به. فلا يكون الإيجاب عين الوجود **ولا مستلزماً لتعقله** وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزماً لتعقله أيضاً نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف **لمشابهته لمعناها الحقيقي** الذي كلامنا فيه. الآمر (الثاني التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصوراً (وللنفس وجود آخر) وإلا امتنع أن

قوله: (لتوقف تعقل كل واحد الخ) أي تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما إذا تصور الوجود بالوجه فإنه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين.

قوله: (وذلك لا يقتضي الخ) لأن معنى الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجوين أو معدومين أو المحمول معدوماً والموضوع موجوداً.

قوله: (بل يقتضي اتصاف الموضوع الخ) وما قيل أن الاتصاف المذكور هو الوجود الرابطي أعني وجود المحمول للموضوع فإن أريد به أنا نسميه بالوجود الرابطي فلا مشاحة في ذلك وإن أريد به أنه وجود للمحمول في الجملة فممنوع إذ الأمر العدمي ما شم رائحة الوجود.

قوله: (ولا مستلزماً لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة وإلا فلا دخل له في نفي لزوم الدور.

قوله: (لمشابهته لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود.

قوله: (والجواب أن تصوره إلخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام إنما يتم إذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصوراً بالكنه وقيل: لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصوراً لوجود المطلق بوجه ما لا بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وإن هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً فيلزم الدور أو التسلسل في تصورات الوجود قطعاً فليتأمل.

نتصور شيئاً (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) أعني وجودها **والوجود المتصور** (والجواب) أن ما ذكرتم من أن تصور الشيء حصول ماهيته في النفس **قول بالوجود الذهني ونحن (لا نسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره)** أي تصور الوجود **(حصوله للنفس)** فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً حضورياً لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلاً له حاضراً عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فإنه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أو نمنع) **على تقدير** تسليم الوجود الذهني (**مماثلة الصورة** الكلية) التي هي

قوله : (والوجود المتصور) فإنه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علماً جزئياً فيكون فرداً للوجود المطلق كما أن وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به.

قوله : (قول بالوجود الذهني) بمعنى حصول الأشياء أنفسها في الذهن.

قوله : (لا نسلم الوجود الذهني) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين أي لا نسلم الحصول مطلقاً في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها.

قوله : (ولئن سلم) أي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لأن ذلك إنما هو في الأمور الخارجة عن النفس وأما في الأمور القائمة بالنفس فيكفي في تصورها حصول أنفسها والوجود من جانبها وهذا بناء على ما قالوا من أن العلم بالأمور الخارجة عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والأمور القائمة بها علم حضوري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى أنه لايحتاج إلى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد أنه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والأمور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه.

قوله : (على تقدير إلخ) إشارة إلى أنه معطوف على قوله يكفي في تصوره لا على قوله لا نسلم على ما سبق إليه الوهم من اتفاقهما في صيغة المتكلم مع الغير.

قوله : (ونحن لا نسلم الوجود الذهني) ولو سلم فلعل الموجود في الذهن أشباح الأشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي.

قوله : (فيكفي في تصوره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الأعراض بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين أصلاً إذ لا تعدد في الوجود فضلاً عن التماثل.

ماهية الوجود (**للوجود الجزئي** الثابت للنفس) **على أن الممتنع** هو أن يقوم المثلان بمحل واحد قيام الأعراض بمحالها **وليس قيام الوجود بالنفس** كذلك (ثم من قال بأنه) أي الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبياً عنده (ذكر فيه عبارات الأولى أنه) أي الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفي العين، وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرف **هو الموجود في نفسه**، والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره

قوله: (مماثلة الصورة إلخ) توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود نقلي دون العلم الذي هو موجود أصيلي فإن الصورة تطلق عليهما على ما سيجيء في بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلي وفرده وبين الحاصل في النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما قررناه وأن دعوى التماثل بين الكلي وفرده مما لا يجترئ عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية للوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع إلى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتما حتى يتحقق التماثل بينهما فإنه وإن كان ذاتياً للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجودالثابت لها فإن قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية؟ قلت: كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى أن كل واحد من أفرادها إذا حصل في الذهن يكون الحاصل منه هذا النقش بعينه لا ينافي تشخصها الذهني وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للإشعار إلى سند منع التماثل بينهما.

قوله: (على أن الممتنع إلخ) أي ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع أن يكون كل واحد منهما حالاً في محل واحد حلول الأعراض لأنه حينئذ يلزم اتحاد المثلين ضرورة اتفاقهما في الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول في المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فإنه أمر انتزاعي محض يتصف به الأشياء في الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج.

قوله: (هو الموجود في نفسه الخ) فمعنى الثابت المعين الذي ثبت عينه ونفسه، فيشمل الجوهر والعرض.

قوله: (للوجود الجزئي) فإن قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله قلت: ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلاً لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة أصلاً.

قوله: (وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعني لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهر أنه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في الذهن فقط، هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح، ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك، ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها، وأن يراد بقيام الأعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال، لا زيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتأمل، وسيأتي تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني.

والمعدوم عن غيره، ولا ما هو أعم منهما (**الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل**)، أي مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (إلى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (**الثالثة أنه ما يعلم** ويخبر عنه) **أي يصح أن يعلم ويخبر عنه**، والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك، فهذه العبارات تعريفات للموجود، ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال: الوجود ثبوت العين **أو ما به ينقسم** الشيء إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم، أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه (وكله) أي كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالأخفى كما لا يخفى) **فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود**، ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات، وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود، فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقياً، **والفاعل موجود له أثر في الغير**،

قوله: (الثالثة أنه ما يعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجي، وهذا التعريف يشمل الموجود الذهني أيضاً.

قوله: (والفاعل الخ) في كون الموجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء، نعم إنهما لا يكونان إلا موجودين.

قوله: (الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل) هذا أولى مما نقله في شرح التجريد من أن الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لأنه مبني على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالأخص لأن المعلول الأخير الذي هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعل على أن في إطلاق المنفعل على المعدوم مطلقاً بعداً كما لا يخفى.

قوله: (أي يصح أن يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحينئذ لا يرد عليه المعدوم المطلق لأن المعدوم المطلق لا يصح أن يعلم ويخبر عنه وإلا لكان موجوداً في الذهن لا معدوماً مطلقاً وأما التعريف الأول فهو للموجود الخارجي.

قوله: (أو ما به ينقسم الخ) إنما لم يقل أو انقسام الشيء أو صحة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لأن هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الأحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حينئذ معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود أعني الوجود كما في تعريفه بالفاعل ألا يرى أن الموجود وإن كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعني التأثير بل المعرف للوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه. نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين.

قوله: (فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه.

قوله: (والفاعل موجود له أثر) قيل: ضعفه ظاهر لأنّا لا نسلم أن معنى الفاعل موجود له

والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم **موجود لا أول له**، والحادث **هاهنا** موجود له أول، فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود، **وصحة العلم والإخبار** إمكان وجودهما فالتعريف بها أيضا دوري.

[المقصد الثاني: في أنه مشترك]

(في أنه) أي الوجود (مشترك) اشتراكاً معنوياً **أي هو معنى واحد** اشترك فيه الموجودات بأسرها (وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضاً إلا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم، **وإنما**

قوله: **(موجود لا أول له)** فإن المعدوم الذي لا أول له يقال: له أزلي.

قوله: **(هاهنا)** إنما قال هاهنا لأنه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعدوم الذي له أول.

قوله: **(وصحة العلم والإخبار الخ)** فإن معناها إمكان العلم والإخبار والإمكان لا يتعلق بشيء لا باعتبار وجوده في نفسه، أو وجوده لغيره فيكون معناه إمكان وجودهما.

قوله: **(في أنه أي الوجود الخ)** قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع أن النزاع في بداهته ونظريته، فرع اشتراكه كما مرّ ولعل وجهه أن تصور الشيء مقدم على التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحرى بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادئ الرأي، ثم بينوا أن هذا الاشتراك الذي هو في بادئ الرأي ثابت في الواقع.

قوله: **(أي هو معنى واحد الخ)** أشار بذلك إلى أن قوله مشترك على الحذف والإيصال والأصل مشترك فيه وإلى أن المدعى موجبة كلية.

أثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الأمر إن سلم أنهما لا يكونان إلا موجودين.

قوله: **(وصحة العلم والإخبار إمكان وجودهما)** فيه بحث لأن الإمكان في قولك يمكن أن يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة، ليس المحمول فيها الوجود نفسه، فليس هذا الإمكان إمكان الوجود كما سيصرح به المصنف في المرصد الثالث في الوجوب، والإمكان والامتناع، ولئن شئت فتأمل، في قولك زيد يصح أن يتصف بالعمى، وبهذا يندفع أيضاً بيان الدور بأن الإمكان قد أخذ في كل من تعريفي الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود، والعدم وذلك لأن الإمكان في تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية، والإخبار عن الموصول وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج في شيء من التعريفين إلى نسبته إلى الوجود والعدم بل إلى الاتصاف تأمل.

ذهبوا إلى كونه مشتركاً معنى (لوجوه الأول) أنه (**لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به**) أي الوجود (**عند التردد في الخصوصيات**) **من أنواع الموجودات** وأشخاصها (ضرورة أنه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (**إما نفس الخصوصيات نفسها أو مختص بها**) ذاتياً كان لها أو عرضياً، (**فيزول اعتقاده** مع زوال اعتقادها) أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات **عين التردد في الوجودات** التي هي أعيان تلك الخصوصيات،

قوله: (إلى كونه مشتركاً معنى) أي في الكل.

قوله: (إنه لو لم يكن مشتركاً) أي أصلاً.

قوله: (لامتنع الجزم به) أي بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده.

قوله: (عند التردد في الخصوصيات) أي في خصوصية أية خصوصية كانت، فالتعريف للعهد الذهني والمراد عند التردد في الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى، إلا أنه تركه في اللفظ لأنه إذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخرى بطريق الأولى، والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقادها، فإن زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها، أو باعتقاد خصوصية أخرى، وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره، وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالي على تقدير اعتقاد خصوصية أخرى بقوله، وكذا إذا اعتقدنا الخ، ولك أن تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الأول يكون التعرض لها لكونها مذكورة في المتن صريحاً، وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها في صورة اعتقاد خصوصية أخرى، فلازم منه يطريق الأولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح، وكذا إذا اعتقدنا دليلاً برأسه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده.

قوله: (من أنواع الموجودات) المراد بها ما عدا الأشخاص بقرينة المقابلة.

قوله: (أما نفس الخصوصيات) أي نفس خصوصية ما من الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعبيراً عن الشيء بوصفه.

قوله: (فيزول اعتقاده) أي الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلاً أولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله إما بزوال نفس الاعتقاد كما إذا كان الاختصاص معلوماً أو مشكوكا وإما بزوال مطابقته للواقع كما إذا كان خالي الذهن منه، فاندفع البحثان المشهوران أحدهما أنا لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية، لأن ذلك عند العلم بالعينية أو الاختصاص أو الشك فيه، ويجوز أن يكون خالي الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لا اشتراكه في نفس الأمر والمدعي هو الثاني.

قوله: (وإنما ذهبوا الخ) هذا مشعر بانه جعل قوله لوجوه متعلقاً بقوله ذهب، والأولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بأنه مشترك وإن كان الأول أقرب لفظاً.

وأما على الثاني فلأن التردد في شيء **يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً**، (والثاني باطل) لأنّا إذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سبباً فاعلياً موجوداً، ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكناً جوهر أو عرض وإذا كان جوهراً فهو متحيز أو غير متحيز، **وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع** الموجودات وأشخاصها، لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً، لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضياً للتردد فيه، **وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن**، ثم

قوله: (عين التردد في الوجودات) أي في نفس الأمر، وكذا قوله: يستلزم وعلى التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقاً للواقع سواء زال أو لم يزل.

قوله: (وهكذا ترددنا في جميع أنواع إلخ) أي فرضنا التردد في جميعها، فلا يرد أن القوى القاصرة لا تقدر على استحضار جميع الخصوصيات، والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع، ويجوز أن يكون خصوصية لا يمكن التردد فيها، أو يكون التردد فيها مستلزماً لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض المذكور، ممكن إذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضي إلا الجزم بوجود سببه لإمكانه، ووجوده ولا مدخل في ذلك لخصوصية معينة، فبالنظر إلى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية، وإنه لو وقع التردد فيها لا يكون ذلك تردداً في الوجود لعدم تعقلنا تلك الخصوصية بكنهها، بل باعتبار أنها خصوصية ما فحالها كحال سائر الخصوصيات في أن التردد فيها ليس تردداً في الوجود.

قوله: (يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقي لا يكون إلا ما علم عدم اختصاصه قطعاً.

قوله: (وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف، فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها، والطريق الأول أعني قوله: لأنّا إذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعني قوله، لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات، ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه، ثم إن المسلك الثاني أسلم إذ قد يورد على الأول أنه إن أراد الجزم بإحدى الوجودات المخالفة الذوات قطعاً، فلا يجديه نفعاً لأن مفهوم أحدها ليس الوجود المشترك، وإن أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها، فهو ظاهر البطلان لأنها متردد فيها لا مجزوم بها، وإن أراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل توهم وروده على الأول لأن الجزم بأحد الوجودات المتخالفة إنما يتأتى إذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بأن العلة موجودة، وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلاً، ولا شك أنه لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد بإحدى الخصوصيات مطلقاً من غير تعيين، فالحق أن يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بأن يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحدة من تلك الخصوصيات، فيتلاءم سابق كلامه مع لاحقه.

تبين لنا أنه واجب فإنه يزول اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً مع أن اعتقاد كونه موجوداً باق على حاله لم يتغير أصلاً، فلولا أن الوجود مشترك معنى **لتغير اعتقاده أيضاً**، لا يقال إذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود، وكذا إذا زال اعتقاد بعضها إلى بعض زال اعتقاد معنى الوجود، إلا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات، فيكون الاشتراك لفظياً لا معنويا لأنا نقول: نحن نعلم أن هذا الجزم باق بحاله **مع قطع النظر** عن اللفظ والعلم بوضعه، **وأنه لا يختلف** باختلاف اللغات، فوجب أن يكون الاشتراك معنوياً. الوجه (الثاني **أنّا نقسمه**) أي الوجود (إلى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض)، **وهكذا نقسمه إلى وجودات**

قوله: (مع قطع النظر إلخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا إلى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه.

قوله: (وإنه لا يختلف إلخ) عطف على أن هذا الجزم إلى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات، إذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود ممتنع عادة.

قوله: (إنا نقسمه) أي الوجود ابتداء وبواسطة.

قوله: (وهكذا نقسمه بوسائط إلى وجودات الأنواع) أي الأنواع الإضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الإجمالية لا التفصيلية، حتى يقال: إن النفس لا تقدر على ذلك، فلا يثبت الاشتراك في الكل، ولا شبهة في إمكان فرض القسمة إجمالاً إلى جميع وجودات الموجودات، إذ لا يحتاج في تلك القسمة إلى اعتبار الموجودات من حيث أنها موجودات مخصوصة، ولا احتياج إلى تعقلها مفصلة وما قيل إن هذه قسمة للكون في الأعيان وهو لازم

قوله: (لتغير اعتقاده أيضاً) فيه مناقشة وهي أن عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود، والمطلوب اشتراكه في الأمر نفسه وهذا إنما يثبت إذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل.

قوله: (الوجه الثاني الخ) لا يقال: من طرف الشيخ المنقسم إلى الأقسام المذكورة هو الكون في الأعيان ولا نسلم أنه عين معني الوجود، بل لازمه الأعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الأعم اشتراك الملزوم، لأنّا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم، وهو معنى الكون، كذا في شرح المقاصد ولقائل أن يقول: سلمنا أن التقسيم لا يصح إلا باعتبار الأمر المشترك وأنه ليس مورد القسمة مفهوم إحدى الوجودات، لكن لا نسلم أن قولنا: الوجود إما كذا وإما كذا تقسيم، ولم لا يجوز أن يكون ترديداً كقولنا العين إما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك.

الأنواع وأشخاصها أو نقسم الموجود إلى هذه الموجودات بأسرها، فإن المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم إليها ابتداء لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود إلى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركاً

للوجود عند الشيخ، فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشيء، إذ لا يعني بالوجود إلا الكون في الأعيان وقد ثبت اشتراكه، فلو قيل: إن هذا ليس بوجود بل لازم صار النزاع لفظياً، وكذا ما قيل: إن هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لأن الترديد لا يكون متحققاً فيه إلا أحد الأمور المردد فيه وهاهنا ليس كذلك.

قوله: (**أو نقسم الموجود إلخ**) يعني أن ضمير نقسمه إما للوجود، فالكلام على حذف المضاف أو إلى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديراً.

قوله: (**فإن المآل إلخ**) ضرورة أن قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته.

قوله: (**ابتداء**) قيد بذلك لأنه اللازم من القسمة وأما اشتراكه بين أقسام القسم، فباعتبار قسمة القسم إلى أقسامه ثانياً، فاللازم من قسمة الوجود إلى الواجب، والممكن اشتراكه فيهما، ثم يلزم من قسمة الممكن إلى الجوهر، والعرض قسمة الوجود إليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية، وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع، وليس احترازياً وما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من أنه احتراز عن التقسيم ثانياً كقولنا: الحيوان إما أبيض أو أسود والأبيض إما حيوان أو غيره، فإن تقسيم الأبيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه، وهذا الاحتراز مبني على ظاهر ما قاله القوم: من أن قسم الشيء قد يكون أعم منه، فلعله منتحل إلى الشارح، وليس منه أما أولاً: فلفساده في نفسه، فإن تقسيم الأبيض إلى الحيوان وغيره ليس تقسيماً للحيوان أصلاً، والألزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، نعم لو قسم الأبيض إلى الإنسان وغيره كان كذلك، وأما ثانياً فلقوله: لأن حقيقة التقسيم إلخ فإنه يقتضي أن يكون المقسم مشتركاً في كل قسمة وأما ثالثاً فلأن اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الأقسام الأولية، فلا يثبت المدعى أعني اشتراكه بين جميع الوجودات.

قوله: (**ينقسم إليها ابتداء**) إشارة إلى ما اشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود، ثم تقسيم كل منهما إلى الفرس والحجر، فلا يلزم اشتراك المقسم بين الأقسام، وبهذا تبين أن قول الشارح، وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها مما لا بد منه إذ يورد على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الأقسام الأولية التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض،لا بين وجودات أقسام الجوهر، وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع، والحق أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الأقسام الأولية، لا لأن وجوب الاشتراك فيها فقط لأن دليله أعني قوله: لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك يفيد اشتراكه بين الأقسام مطلقاً، وذلك لأن القسم في المثال المذكور

بينهما لفظاً (لأنّا نقول: هذه) يعني قسمة الوجود (**قسمة عقلية لا تتوقف على وضع**) والعلم به، (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والإثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين، فإنه موقوف على الوضع والعلم به، ويختلف بحسب اختلاف اللغات، ولا يمكن فيه الحصر العقلي **فالاشتراك المعنوي** واجب في القسمة العقلية هذا، **وقد قيل** التقسيم في مثل العين إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين، فيؤول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديداً لا تقسيماً، **ورد** أنه يعود الإشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال: نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات، ونقسم الماهية إلى الخصوصيات، وكذا الحال في

قوله: (قسمة عقلية لا تتوقف إلخ) إن أريد بالعقلية ما يقابل الاستقرائية فقوله: لا يتوقف إلخ صفة تقييدية وإن أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة.

قوله: (فالاشتراك المعنوي إلخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة، فالاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعترض من عدم الاشتراك في القسمة اللفظية.

قوله: (وقد قيل إلخ) قائله: شارح حكمة العين أي في الجواب عن الاعتراض المذكور، وحاصله إثبات المقدمة الممنوعة بإبطال السند المساوي، بأن التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي أيضاً، يستدعي الاشتراك المعنوي، إذ لولا ذلك لكان ترديداً إذ الفرق بين التقسيم والترديد، إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد.

قوله: (ورد إلخ) يعني أن الاشتراك المعنوي الذي أثبته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لا يقلع أصل الإشكال لأن المعترض حينئذ يعود ويقول: يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضاً بهذا التأويل، وهذا الاشتراك المعنوي أعني اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لا يثبت ما هو المقصود أعني اشتراك الوجود بمعنى أنه معنى واحد تشترك فيه الموجودات بأسرها، وهو ظاهر فلا بد من الرجوع إلى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركاً في الجواب.

على هذا هو الحيوان الأبيض لا الأبيض مطلقاً، فلا ينقسم إلى الفرس والحجر وما يقال: من أنه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً، فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده، وقد يتوهم أن الاحتياج إلى ضميمة الشارح باقٍ على هذا التوجيه أيضاً، لأن مقصود المورد أنه لا يلزم من قسمة الوجود إلى وجودات الواجب والجوهر والعرض، اشتراكه بين جميع أفراد الجوهر وأفراد العرض لأن قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان، والأبيض وإن كان القسم نفسه أخص مطلقاً، وأنت خبير بأن هذا إنما يرد إذا سلم أن المنقسم إلى وجودات أفراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه كما في تقسيم الأبيض إلى الإنسان والفرس.

التشخص، فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين، وهو باطل **لأن الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات** متميزة، فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق أنه إن أريد مجرد الاشتراك) أي إن أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات، سواء أكانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا (فهما) أي مفهوما الماهية والتشخص (أيضاً عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما، وإن كانت أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وإن أريد التماثل في الوجود) أي إن أريد أنه مشترك وأفراده متماثلة متفقة في الحقيقة، (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لأن أفرادهما متخالفة لا متماثلة، وأنت خبير **بأن المتبادر** من دعوى الاشتراك مطلقاً **هو المعنى الأول**. الوجه (الثالث أن العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه) أي في العدم (بالذات) فلا تعدد فيه إذ

قوله: (لأن الماهيات متخالفة الحقائق) أي ما يصدق عليه الماهية كالإنسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة.

قوله: (والتشخصات) أي ما يصدق عليه التشخص، كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض وإلا لما كانت موجبة لتميز الأشخاص، فلا تكون مشتركة في شيء بل تكون متخالفة بحسب هوياتها أي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخص زائد عليها، وإلا لزم التسلسل فتدبر، فإنه قد توهم القاصرون أن هذه العبارة الجزيلة ركيكة.

قوله: (بأن المتبادر إلخ) وإن كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضاً.

قوله: (هو المعنى الأول) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض.

(قوله: بالذات) قيد بذلك لأن فيه التعدد والامتياز بحسب الإضافة كعدم الشرط، وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو، فما قيل: لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقاً لا أصالة، ولا تبعاً لتم المقصود به ضرورة أن رفع المتعدد متعدد في الجملة، ولم يحتج إلى انضمام بطلان الحصر إثبات للمقصود بتسليم باطل.

قوله: (الثالث أن العدم مفهوم واحد) قد يقال: لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقاً لا أصالة ولا تبعاً لتم المقصود به ضرورة أن رفع المتعدد متعدد في الجملة، ولم يحتج إلى انضمام بطلان الحصر، **فإن قلت**: اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فإنه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أو لا يكون موجوداً سواء أكان السلب معنى واحداً مشتركاً بين أفراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً، لا اشتراك له مع سائر السلوب إلا بحسب اللفظ **قلت**: مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة، بناء على انتفاء التمايز بين الأعدام لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع

لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) أعني الوجود **معنًى واحداً** (**وإلا بطل** الحصر العقلي فيهما) يعني أن قولك الشيء إما موجود أو معدوم، حصر عقلي لا يخرج عنه قطعاً، فإذا كان العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) **فإنك إذا قلت**: زيد إما أن يكون موجوداً بوجود خاص، أو لا يكون موجوداً أصلاً، لم يكن ذلك حاصراً **لجواز أن يكون موجوداً بوجود** مغاير لذلك الوجود الخاص، **فإن قيل**: إذا أريد أنه إما

قوله: **(معنى واحد)** لا تعدد فيه بالذات وإن كان فيه تعدد بحسب الإضافة كوجود الشرط، ووجودالمشروط.

قوله: **(وإلابطل إلخ)** أي إن لم يكن مقابله واحداً بالذات، بل متعدداً بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن إضافتهما إلى شيء واحد، إذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فإنه قد زلّ فيه أقدام.

قوله: **(لجواز أن يكون إلخ)** فإن قلت: كون الشيء موجوداً بوجود غيره أمر محال فكل شيء، إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص، وإما أن لا يكون موجوداً أصلاً، فلا يبطل الحصر العقلي قلت: بل يبطل لأن الحصر العقلي ما لو جرد النظر إليه يجزم العقل بالانحصار، ولا شك أن الجزم هاهنا بواسطة مقدمة أجنبية هي امتناع كون الشيء موجوداً بوجود غيره، كذا أفاده الشارح في حواشي التجريد والمراد بقوله ما لو جرد النظر إليه أي من الأمور الأجنبية، فلو احتاج إلى تدقيق النظر في الأقسام لا يضر كونه عقلياً كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع والممكن، وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع.

الاعتراف بتحقق أفراد ذلك المفهوم، فكيف يقال: ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع أنه لا عدم خاصاً، حينئذ وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد، نعم ظاهر قوله: فكذا مقابله أعني الوجود يأبى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور، إذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة، لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لا في الانحصار فكأنه قال: ليس العدم إلا مفهوماً واحداً، فينبغي أن يتحقق للوجود مفهوم واحد عام، وإلا لم يتحقق الحصر العقلي، وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال: لا دخل له في الاستدلال نعم الأنسب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله إذ لا تمايز فيه بالذات إلا أنه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلاً على انتفاء التعدد مطلقاً، وإن كان مردوداً بما أشير إليه في الجواب.

قوله: **(لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ)** فإن قلت: كون الشيء موجوداً بوجود غيره محال فكل شيء إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أو لا يكون موجوداً أصلاً، فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا: الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر إليه، ولا شك أنه هاهنا

موجود بوجود ما من الوجودات، وإما ليس موجوداً أصلاً لم يبطل الانحصار، **قلنا: فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ** وأوضاعه، فلايكون عقلياً بل استقرائياً تابعاً للوضع **مختلفاً بحسب اختلافه** (والجواب **أنا لا نسلم أن العدم**) **مفهوم** (واحد بل هو) **متعدد متمايز بحسب إضافته** إلى الوجود، فإن كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك أن الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) **والترديد**

قوله: (فإن قيل إلخ) يعني إنما يبطل الحصر العقلي إذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة، أمّا إذا أريد به ما يطلق عليه الوجود فلا إذ يصير المعنى إما موجود بأحد الوجودات أو ليس بموجود أصلاً ولا شك في انحصاره.

قوله: (مختلفاً بحسب اختلافه) نقل عنه الأبهري أن هذا معنى الحصر أن الشيء إما أن يكون موجوداً بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أو لا، وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لأقل من تلك المعاني أو أكثر منها، فيلزم أن يتغير حال الشيء في كونه موجوداً أو معدوماً بمجرد تغير الأوضاع مع بقائه في نفسه على حاله، وذلك باطل قطعاً انتهى، وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء أنه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة دون ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها، فإن هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي، لأنه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس إلا باعتبار وضع لفظ الوجود لها، فللوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه.

قوله: (لا نسلم أن العدم مفهوم إلخ) أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم إنما هي مفهومات متعددة، على حسب تعدد الوجودات، ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظياً كالوجود.

قوله: (متعدد متمايز بحسب إضافته إلخ) والإضافة إلى الوجود داخلة في مفهومه، فيكون متمايزاً بالذات.

قوله: (والترديد إلخ) فقولنا: زيد إما أن يكون موجوداً أو معدوماً بمنزلة قولنا زيد إما إنسان أو ليس بإنسان.

بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود الشيء بوجود غيره، واعلم أن ادعاء الحصر في قولنا الشيء إما أن يكون موجوداً بوجود خاص، أو لا يكون موجوداً أصلاً، ولو بواسطة مقدمة أجنبية يشكل بالهيولى فإنها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين أخرى فتأمل جوابه.

قوله: (قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الأفاضل بأنه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة إحدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها، فإن هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي، وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراداً به معناه الحقيقي، إذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فلا إشكال أصلاً.

بين الحقيقة المخصوصة، ورفعها حاصر بلا شبهة **وإن كان الوجود** الوجود زائداً على الحقائق متعدداً بحسب تعددها، كان أيضاً لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله، **ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصراً عقلياً**، كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي. **الوجه** (**الرابع**: **قال** بعض الفضلاء

قوله: (**وإن كان الوجود إلخ**) زاد الشارح هذا لاحتمال مع أنه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي، ولذا لم يتعرضه في المتن استظهاراً للجواب.

قوله: (**ويكون الترديد إلخ**) فإن رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص، وأن يكون معدوماً وبهذا ظهر أن لوحدة مفهوم العدم مدخلاً في الاستدلال، واندفع ما قيل: أنه إذا كان مفهوم العدم متعدداً كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجوداً بوجود آخر، وكونه معدوماً بعدم آخر، فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه أن هذا الحصر، ليس هو الحصر المقصود من قولنا: الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لا رفع الوجود الخاص، بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر، كما لا يخفى ومن هذا ظهر أنه لابد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم، أو لكون المراد من العدم معنى لا يجامع الموجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركاً لفظاً بطلان الحصر المذكور، والأوجه أن يقال: لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى، فالعدم إما أن يكون مفهوماً واحداً أو متعدداً بحسب تعدد الوجودات، وأياً ما كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا: الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً أما على الأول، فلجواز الواسطة بأن يكون موجوداً بوجود آخر، وأما على الثاني، فلأنه حينئذ يكون حصراً بين الوجود والعدم بالمعنى الذي يجامع الوجود وذلك ليس بمقصود.

قوله: (**الوجه الرابع قال: إلخ**) وإذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتاً بطريق الأولى فهذا استدلال بالعلم ببداهة القضية على العلم بثبوتها، ولا ينافي ذلك كون البداهة فرع

قوله: (**ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصراً عقلياً**) رد عليه بأن الحصر العقلي هو ما لوجود النظر إليه لجزم العقل، وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هي أن الشيء لا يكون موجوداً بوجود غيره، ولا معدوماً بعدم غيره، إذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجوداً بوجوده الخاص، بل كان أخص منه فإنه إذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر، صدق أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص، وكذب أنه معدوم بعدمه الخاص، فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء إما موجود بوجوده الخاص، وإما أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص، ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء إما موجود بوجوده الخاص، وإما معدوم بعدمه الخاص إلا بعد ملاحظة تلك المقدمة الأجنبية، فلا يكون حصراً عقلياً، وفيه بحث لأن الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما، وأما إذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع

هذه القضية) أي كون الوجود مشتركاً معنى (ضرورية) **لا حاجة فيها إلى دليل**، بل يكفيها أدنى تنبيه (**إذ نعلم** بالضرورة **أن بين الموجود** والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلاً (من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور، بحسب اتحاد الاسم لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لايمنعه إلا المعاند) **فإنه غير مقنع له**، وأما بالنسبة إلى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه، كذا في المباحث المشرقية قال المصنف: (**وتعود قضية الماهية والتشخص**) فإن الحال فيهما أيضاً

ثبوتها فاندفع ما يتوهم من أن كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال ببداهتها عليها، فالصواب أن يترك قوله الوجه الرابع ويقال: وقال بعض الفضلاء ليكون عديلاً لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية.

قوله: (لا حاجة فيها إلى دليل إلخ) فلا يرد أنها لو كانت ضرورية لما استدل عليها القوم لأنها تنبيهات عليها.

قوله: (إذ نعلم إلخ) دليل على الحكم بالبداهة فإنه قد يكون نظرياً.

قوله: (أن بين الموجود إلخ) استدلال باشتراك الكون بين أي موجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات، فلا يتوهمن أن الدليل عين المدعي.

قوله: (فإنه غير مقنع له) إذ له أن ينكر العلم بالأمر المشترك بين الموجودين.

الأوليات، ثم إن خصوص العدم ليس إلا بخصوص المضاف إليه وهو الوجود، الخاص فحينئذ لا نسلم أنه إذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص، وكذب أنه معدوم بعدمه الخاص. غاية ما في الباب، أنه لزم من هذا المحال المفروض، أن يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص، ويوجد بوجود خاص غير ما أضيف إليه هذا العدم، أو يعدم بعدمين خاصين، وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة، والعدمات الخاصة أن لكل وجود جزئي سلباً متعلقاً به، فحاصل الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئي، وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلي، وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقال: الحصر الذي ادعى عقليته هو الذي أحد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة، فالحصر العقلي فيما يكون أحد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لأنا نقول: فالخصم لا يسلم تحقق الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه عقلي فيما يكون أحد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت **الوجود المطلق** فمن لا يسلمه لا يسلمه، نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم **وأما أن العدم فيه مفهوم** واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الأعدام، ولذا أجيب عنه بثبوت التمايز بالإضافة إلى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل.

قوله: (وتعود قضية الماهية والتشخص) وأيضاً دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع.

كذلك فإن اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود بطل بشهادة الماهية، والتشخص. **الوجه (الخامس قال)** ذلك البعض من الفضلاء (من زعم أنه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري إذ لولا أنه تصور مفهوماً واحداً) شاملاً لجميع الموجودات (**يحكم عليه** بأنه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك) أي غير مشترك (**وإذا لم تكن** الدعوى) المتعلقة بأمور متعددة واحدة (**عامة لها** (لم يمكن إثباتها بدليل) واحد (عام) **لأن تلك الدعوى حينئذ** متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الأمور، فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة، والحاصل أن الدليل إذا كان واحداً متناولاً لمتعدد، فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه، إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد، فمن قال: إن الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد، **بل يتناول** كل وجود فلو كان

قوله: (الوجه الخامس قال إلخ) تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقاً للواقع، والتالي باطل لأن الحكم بأنه غير مشترك يستلزم الاشتراك، فلا يكون مطابقاً للواقع.

قوله: (يحكم عليه) أي على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بأفراده أعني الوجودات، فلا يرد عليه أن المحكوم عليه هي الأفراد لا العنوان، فالصواب أن يقال: يحكم بملاحظته على تلك الوجودات.

قوله: (وإذا لم تكن) الظاهر لأنه إذا لم تكن لأنه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة إلا أنه أورده بالعطف إشارة إلى أن هذه المقدمة محققة مقررة لا شبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملازمة.

قوله: (عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنواناً لملاحظتها.

قوله: (لأن تلك الدعوى حينئذ) أي حين فرض أن لا يوجد مفهوم شامل لتلك الأمور متعددة بحسب تعدد تلك الأمور، فكانت قضايا متعددة لا بد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الأمور، بخصوصه وجعله أصغر وإثبات الأوسط له، فيحصل صغريات متعددة تتعدد الدلائل بحسب تعددها، مثلاً إذا قيل: الوجودات نفس الحقائق ولا شيء من الحقائق بمشتركة وفرض أنه ليس مفهوماً واحداً يجعل آلة لملاحظة تلك الوجودات لا بد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه، ويقال: هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكثرة حسب تكثر الوجودات، فضم إلى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحداً.

قوله: (بل يتناول إلخ) لا يتوهم من هذا أن من قال: بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لأنه لا يقبل النزاع بل أراد أن لا شيء من الوجود بمشترك، ويلزم من هذا كون كل وجود خاصاً وغير مشترك فتدبر، فإنه زل فيه أقدام.

مفهوم الوجود مختلفاً لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن على كل واحد واحد، من وجودات الماهيات أنه غير مشترك **لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد** على متعدد، باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود، فلا بد له **من أن يتصور معنى واحداً** متناولاً للوجودات بأسرها، **وقد حكم على ذلك** المعنى بحكم إيجابي **صادق** هو أنه غير مشترك **فلا بد أن يكون ذلك** المعنى متحققاً، فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك (والجواب أنا نأخذها) أي الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول: لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً) بينها بل يكفيها **تصور وجود كذلك** وهذا

قوله: (أن يتصور معنى واحداً) إذ لا بد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة.

قوله: (صادق) أي في زعمه.

قوله: (فلا بد أن يكون ذلك إلخ) إذ لا بد في صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول في نفس الأمر، ويكون مناطاً للصدق سواء كان في الذهن أو في الخارج، فيكون ذلك المعنى ثابتاً في نفس الأمر، وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور المعنى الواحد، لا يكفي في الاستدلال لجواز أن يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل، واعتباره، فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى في نفس الأمر بل فرض العقل وأن الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام، وأن ما قيل: أن مدار الاستدلال على أنه لا بد في الدعوى من تصورمعنى واحد عام، ليمكن إثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة، فالفرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل.

قوله: (بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض، والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الأمر.

قوله: (لا استحالة أن ينطبق الدليل الواحد إلخ) فإن قلت: الانطباق بالفعل وإن كان مستحيلاً لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بأن يورد دليل يمكن إيراده في غير ما أورد فيه أيضاً، فيكتفى بذلك الإيراد ونظيره ما صرح به الشارح في أوائل بيان شرح المفتاح، من أنه إذا بين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة، ويسمى تصويراً للبرهان الكلي في مثال جزئي تأنيساً به، قلت: ما ذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في سائر الجزئيات وأنه بعد تصور أمر شامل أيضاً.

قوله: (وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر أنه جعل نفس المفهوم الكلي أيضاً من الأفراد وعمم الحكم على جميعها وإلا لكفى أن يقال: فلا بد من أن يتصور معنى واحداً متناولاً للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك، ثم المراد بالصدق في قوله بحكم إيجابي صادق الصدق في زعم المستدل فليتأمل.

(كما يقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) **فإنه لا يقتضي شخصاً مشتركاً** بينهما لاستحالته **بل يقتضي تصوره** (وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع)، بل تصوره فقط، **ويمكن أن يجاب** أيضاً بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود، وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات، فيحكم عليه حكماً عاماً لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها. **الوجه (السادس** لو لم يكن الوجود) معنى واحداً (مشتركاً **لم يتميز الواجب عن الممكن** فإنا إذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء (إما أن يجب وجوده أو لا، **فقد يجب له الوجود** بمعنى ولا يجب بمعنى آخر).فيكون الشيء الواحد واجباً ممكناً معاً، فلا يتميز أن أصلاً بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحداً لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب، والإمكان معاً بالنظر إلى ذاته (والجواب) **إن ما ذكرتم** مبني على جواز أن يكون لشيء واحد،

قوله: (بل يقتضي تصوره) أي تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافي ما قيل: إن الجزئي يمتنع تصور اشتراكه لأنه بمعنى التجويز لا التقدير على ما تقرر في موضعه.

قوله: (ويمكن أن يجاب إلخ) حاصله أن اللازم مما ذكر أنه لا بد من ملاحظة معنى واحد عام، يكون آلة لملاحظة تلك الوجودات، وبهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه، لجواز أن يكون ذلك المعنى مأخوذاً من الاشتراك اللفظي، بأن يقال: المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخلفة.

قوله: (لم يتميز الواجب عن الممكن) أي بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوباً عنه جميع الوجودات.

قوله: (فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائداً عليه فإنه يجب ثبوت ماهية الشيء له، وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداهما.

قوله: (إن ما ذكرتم إلخ) لأن مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضي كونه ممكناً ما لم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له، وهو مبني على جواز أن يكون لشيء واحد

قوله: (يقتضي تصوره) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من أن الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل.

قوله: (الوجه السادس إلخ) فيه بحث لأن الواجب ما يجب له وجود ما، والممكن ما لا يجب له وجود أصلاً فالامتياز ظاهر بلا إشكال، إلا أن يرجع إلى أن هذه القسمة أيضاً عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ وأوضاعه.

قوله: (وكون الشيء الواحد له وجودان إلخ) قيل: يفهم منه إبطال الفعلية أعني أن يكون للشيء وجودان بالفعل، والفعلية أخص من الإمكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس ونفي

وجودان و(**كون الشيء**) **الواحد** (**له وجودان وإن كان**) الوجود (نفس الحقيقة) **أو زائداً عليها** (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو أن تكون موجودة بوجودين **وإن كانا زائدين** عليها (وأما من قال: ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً (**فهم** القائلون بأنه نفس

وجودان، وهذا ممتنع لامتناع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله: معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح، فلا حاجة إلى اعتبار حذف المضاف أي وجواز كون الشيء إلخ، أو اعتبار أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال.

قوله: (**وإن كان إلخ**) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى أن الوصلية أن الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية، وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائداً عليها ليتحقق أولوية نقيض الشرط، ويصير المعنى أن هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة، وإن فرضنا أحد الأمرين من العينية أو الزيادة فكيف إذا تعين العينية كما هو مذهبنا فإن معلومية انتفائه حينئذ أولى لأن امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجوداً مرتين.

قوله: (**وإن كانا زائدين**) بخلاف ما إذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائداً عليه، فإن امتناعه أظهر لأنه يستلزم أن يكون الشيء موجوداً بنفسه، وأن لا يكون موجوداً بنفسه فتدبر، فإن الناظرين تحيروا في فهم معنى أن الوصلية في الموضعين.

الأخص لا يستلزم نفي الأعم، وأجيب أولاً: بتقدير المضاف أي جواز كون الشيء الواحد أو إمكانه وثانياً: بأن الممكن ما لا يلزم من فرضه وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالإمكان باطل أيضاً.

قوله: (**أو زائداً عليها**) فيه مناقشة لفظية وهي أن إن في قوله وإن كان نفس الحقيقة يفيد أن ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى باللزوم لنقيض الشرط أعني كون الوجود نفس الحقيقة، والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير، لأن الشرط المذكور في الكلام إذا استبعد استلزامه للجزاء، ويكون نقيضه أولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل، لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه، كما في قولك لو أهنتني لأثنيت عليك، فحينئذ يرد على عبارة المصنف أن نفس الشرط هاهنا أولى باستلزام ذلك الجزاء، وهو ظاهر ولئن أغمض عن حديث الأولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر، غير الشرط المذكور بتحقق الجزاء عليه أيضاً، فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله: أو زائداً عليها اللهم إلا أن يقال: ذلك الاحتمال هو الجزئية، والأوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائداً عليها، ثم إن قوله: وإن كانا زائدين عليها مما لا يحتاج إليه لأن قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر إلى قوله: أو زائداً عليها كما أن قوله لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة إلخ ناظر إلى قوله نفس الحقيقة فتأمل.

الحقيقة) في الكل (وسيجيء حجتهم) وهاهنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنى بين الممكنات كلها، **وهذا لسخافته** لم يلتفت المصنف إليه.

[المقصد الثالث: أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها]

(**في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها** أو زائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لأنه إذ لم يقل أحد **بأن الوجود جزء الماهية فإما أن يكون** نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعاً أو زائداً عليها في الكل، أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، **فانحصرت** المذاهب في ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري) من المعتزلة (**أنه نفس الحقيقة في** الكل) أي الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الأول لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير

قوله: (فإن الوجود إلخ) أي ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق، فيشمل مذهب الأشعري أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المضمر.

قوله: (نفس الماهية أو جزؤها إلخ) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للترديد إذ لا مذهب في انقسامه وترديده للعقليين، بل هو لأحد الأمرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولها أحد الأمور الثلاثة عند العقل، وفي هذه القضية التي محمولها أحد الأمور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها.

قوله: (بأن الوجود جزء الماهية) فسقط كونه جزءاً في الكل وكونه جزءاً في البعض سواء كان عيناً في البعض الآخر أو زائداً.

قوله: (فإما أن يكون إلخ) الانحصار في هذه الاحتمالات الأربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن.

قوله: (أي إذا اعتبرت إلخ) لم يفسر الحيثية بعدم اعتبار انضمام الوجود، لئلا يصير الحكم عليها بكونها غير موجودة، لغواً وما قيل: من أنه إذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يظهر ترتب، قوله فكانت معدومة عليه، لأن العدم خارج عنها كالوجود فوهم، لأن ترتبه

قوله: (وهذا لسخافته إلخ) وجه السخافة أن الأدلة عامة.

قوله: (إنه نفس الحقيقة إلخ) قيل: فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل، إذ لا يمكن إفادة الوجود الخارجي لأنه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ما سيحققه المصنف ظاهر، وأما إذا حمل على ظاهره، فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الأول الدال على الزيادة في الممكن.

موجودة) **أي إذا اعتبرت** الماهية في حد ذاتها **مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها** لم تكن موجودة (فكانت معدومة) إذ لا واسطة بينهما، (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذي هو الماهية (بالوجود وإنه تناقض) إذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معاً (والجواب من وجهين) الأول (النقض بسائر الأعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه، فيقال: لو كان السواد مثلاً زائداً على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فإذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد، فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معاً، وإنه تناقض (و) الثاني (**الحل** وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما) أي من الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم إليها) فقولنا: الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها بل كل واحد منهما زائد عليها، فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما **لم يكن أن يحكم عليها** بأنها موجودة أو معدومة، ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معاً، حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن

عليه بالنظر إلى انتفاء الواسطة. غاية ما في الباب، أنه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة، فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيضين باطلاً على أن عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع، لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءاً له أو نفسه.

قوله (الحل) أي منع مقدمة معينة وهي قوله: فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة يمنع لزوم الواسطة فإنا نعني بقولنا: الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة أنه ليس شيء منهما في مرتبة الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية أو داخلاً فيها، ففيه ارتفاع النقيضين في الملاحظة، ولا استحالة فيه ولا نعني به أنها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم.

قوله: (لم يمكن أن يحكم عليها إلخ) لا أنها ليست متصفة بأحدهما.

قوله: (ينضم إلى الماهية) وهذا الانضمام إنما هو في العقل بمعنى أن العقل إذا لاحظ

قوله: (مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لأن قيد الحيثية إن فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لأن العدم خارج عنها كالوجود فإذا قطع النظر عن جميع ما هوخارج عنها لم يترجح اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود، فالأولى أن يقال: في تفسيرها مع قطع النظر على انضمام الوجود إليها ويمكن أن يدفع بأن التفسير المذكور بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي هي، وأما قوله فكانت معدومة إلزامي وبناء على انتفاء الواسطة، ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره.

الوجود **ينضم إلى الماهية** وحدها، لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض، ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود، حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها، وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة، **بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود** لا بوجود آخر، كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محلها. الوجه (**الثاني قيام** الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) **فإن ما لا ثبوت له** في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة

الماهية من حيث هي، ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة، وليس ذلك الانضمام في الخارج، حتى يرد أن الماهية من حيث هي في الخارج فكيف ينضم الوجود إليها؟

قوله: (بل في زمان كونها إلخ) إضراب عن مضمون العبارة وفيه إشارة إلى دفع ما قيل: إن انضمام الوجود إن كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل، وإن كان في زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين، وحاصل الدفع اختيار الشق الأول، ومنع استحالة تحصيل الحاصل لأنه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل، وذا ليس بمحال إنما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل.

قوله: (الثاني قيام إلخ) تقريره أنه لو كان الوجود زائداً على ماهية ما لكان قائماً بها، وإذا كان قائماً بها لكان فرعاً على وجودها في نفسها، وإذا كان فرعاً لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائداً على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والتالي باطل لأنه يلزم كون الشيء موجوداً مرتين، وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم فثبت أن الوجود ليس زائداً في شيء من الماهيات.

قوله: (فإن مالا ثبوت له إلخ) إذا المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية إذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية، فإنه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية، قيل: هذا البيان إنما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف، فالحق أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت، وحينئذ لا إشكال في قيام الوجود بالماهية والاتصاف به، وعندي أن الانصاف نسبة بين الطرفين، فيحتاج إلى ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف متوقفاً وفرعاً لثبوت المثبت له، فإن قيل: فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً، قلت: نعم إذا كان الاتصاف حقيقياً كالاتصاف بالأعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في إلهيات الشفاء: إن ما لا يكون موجوداً في نفسه، استحال أن يكون موجداً لشيء، وأما إذا كان الاتصاف انتزاعياً كاتصاف زيد بالعمى، فلا يقتضي إلا ثبوت المثبت له، لأنه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الاتصاف حتى ينتزع منه.

قوله: (بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الإضراب متعلق بتينك العبارتين معاً، لا بالثاني فقط، وفيه إشارة إلى الجواب عما يعود إليه المستدل ويقول: عروضه للماهية إما حال كونها موجودة، فيلزم تحصيل الحاصل أو حال كونها معدومة، فيلزم اجتماع النقيضين.

(قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) **فيلزم** كون الشيء موجوداً مرتين هذا خلف (و) أيضاً (يلزم تقدم الشيء على نفسه) إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل

قوله: (فيلزم إلخ) يعني أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء، وإلا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه، بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوماً بيناً، ولذا تركه المصنف فالأمور الثلاثة محالات لازمة للتالي مترتبة عليه، أما الأول فمن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره، والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية، وإنما أورد الواو بين الثاني والثالث نظراً إلى اجتماعهما في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق، وإن كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مباين لتقدير الآخر، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون موقعاً لأو، كما سيجيء في عبارة الشارح.

قوله: (وتتسلسل الوجودات إلخ) أي يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطاً لوجود لاحق، لا أنه يلزم أن لا تنتهي سلسلة الوجودات إلى غير النهاية حتى يقال: إنه ليس بمحال إنما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل.

قوله: (ومع امتناعه فلا بد إلخ) أي مع امتناع التسلسل في نفس الأمر لو فرض وجوده هاهنا فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لأن جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية، بحيث لا يشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات، لوجوب مغايرة الكل مع الجزء، فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهية، ولا جزءاً منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها، فيكون قيامه فرعاً لوجود الماهية في نفسها لما مر، ولا يكون ذلك الوجود زائداً على الماهية، وإلا لم يكن جميع ما فرضناه جميعاً، فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر، فإنه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تجافياً عن طول الكلام.

قوله: (ومع امتناعه) أي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه لما سيأتي من أدلة إبطاله واستلزامه، انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين، يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده، وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة، ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال: وفيه نظر لأنا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر، بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لأن معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر، نعم يمكن أن يناقش في قوله: وذلك الوجود لا يكون زائداً إلخ يمنع ذلك مستنداً بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل.

قيام هذا الوجود بها، وجود ثالث **(وتتسلسل) الوجودات إلى** ما لا نهاية له وهو ممتنع **(ومع امتناعه فلا بد)** هناك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر **قطعاً**)، فيكون هو عين الماهية وذلك **لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى** عارضة للماهية، فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية، وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً، بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب أن الضرورة) التي ادعيتموها إنما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود، فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (وأما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لأنها (تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له: **ولقائل أن يقول: هذا الجواب** من قبيل التخصيص

قوله: (لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى) أي لا تتناهى بالفعل لما عرفت، فلا يرد ما في شرح المقاصد أنا لا نسلم أنه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضي لأن معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر.

قوله: (بسبب ما يعارضها) أي بسبب ما يعارض مثبتها من الضرورة، والدليل إذ التعارض من خواص الأدلة وإنما قيد بذلك لأن التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلي، وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه، ولذا جعل الدليل المعارض سبباً للتخصيص فقال: لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل، فإنه جار في الأحكام العقلية كقولهم نقيضا المتساويين متساويان خص منه الأمور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود المعارض وقس على هذا.

قوله: (الضرورة إلخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه في الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه إن أراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فمسلم، أن قيامها يقتضي وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك، وإن أراد بهما ليس السلب في مفهومه، فلا نسلم أن قيامها مطلقاً يقتضي وجود الموصوف فيه، بل إذا كان القيام خارجياً، وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك، بل في العقل، فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها في الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات، وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن الضرورية حاكمة بأن الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت موجودة أو معدومة. نحو زيد أعمى فالتخصيص

قوله: (ولقائل أن يقول إلخ) قيل: إذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً، لم يكن من قبيل التخصيص المذكور.

للأحكام العقلية اليقينية **بسبب ما يعارضها** كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة، فلايصح قطعاً **بل الصواب أن يقال: الضرورة** تحكم بأن كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فإن قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه، **وليس الوجود**

بالموجودة لا وجه له لأن ذلك إنما هو على تقدير كون القيام في الخارج، ومقصود الشارح أن القيام مطلقاً إنما يقتضي وجود الموصوف في الخارج إذا كانت الصفة موجودة في الخارج.

قوله: (وليس الوجود إلخ) إذ ليس في الخارج ماهية وجود يقوم بها كالسواد والجسم.

قوله: (بل امتيازه إلخ) يعني أنه إذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل إلى ماهية، ووجود بالنظر إلى ترتب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهني انتزاعي، وهو لا يقتضي إلا كون الماهية في الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها، فلا يرد أنه لو كان الاتصاف به في العقل، يلزم احتياج الموجودات الخارجية في كونها موجودة إلى العقل، وذلك بين البطلان فإن الأشياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل، ويلزم احتياج الواجب في وجوده إلى وجود الذهن لأن ذلك، إنما يلزم إذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقياً لا انتزاعياً، وكذا لا يرد أنه يلزم التسلسل في الوجودات الذهنية لأن الاتصاف به في الذهن يكون فرعاً لوجود الماهية في الذهن، وتنقل الكلام إلى الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا، لأن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية التي تنقطع باعتبار العقل فتدبر، فإنه دقيق قد أطال الفضلاء فيه الكلام، وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما أورده بعض الفضلاء من أن في القول بامتيازهما في العقل اعترافاً بمذهب الشيخ، فكيف يكون جواباً لاستدلاله لأن مذهبه أنه ليس ما يصدق عليه الوجود أمراً وراء الحقيقة، فالوجود في الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم، وهذا المجيب يقول: إن ما يصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية في الذهن وليس مغايراً لها في الخارج، نعم لو حمل مذهب الشيخ على أن مراده نفي الزيادة في الخارج كما يدل عليه أدلته على ما يحققه المصنف، كان في الجواب المذكور اعترافاً لمذهبه.

قوله: (بل الصواب أن يقال: إلخ) فإن قلت: على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين السالبة والموجبة بأن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة، للدلالة على أن المحمول في الموجبة إذا لم يكن موجوداً خارجياً لا يقتضي وجود الموضوع، قلت: المنفي هاهنا في المآل هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقاً فلا منافاة، قال بعض المحققين: الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال: كذا وليس بصحيح لأن هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائداً في الخارج، بل في العقل إذ لو كان زائداً في الخارج لزم المحالات، وقد سلم هذا فكيف يكون جواباً عنه، وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من أن النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه: الظاهر أن النزاع في كونه زائداً في نفس الأمر، وبحسب الذهن لا بحسب الخارج، وبهذا صرح أفضل المحققين في تجريده حيث قال: فزيادته في التصور.

صفة موجودة في الخارج **بل امتيازه** عن معروضه إنما هو في العقل وحده، نعم هو ثبوتي بمعنى أنه ليس السلب داخلاً في مفهومه **لا بمعنى أنه موجود في الخارج**، فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري، هذا **وقد اعترض بأن هذين الوجهين إن** صحا لزم منهما أن الوجود ليس زائداً على الماهية، لا أنه عينها لجواز أن يكون جزءاً منها، وإن لم يذهب إليه أحد. الوجه (الثالث **لو كان**) **الوجود** (زائداً) على الماهية أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه، وحينئذ ننقل الكلام إلى وجود الوجود (و تتسلسل) الوجودات إلى ما لا يتناهى (**والجواب المنع**)

قوله: (واعترض إلخ) والقول: بأن الجزئية منتف بالاتفاق، فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائداً عليها على ما في شرح المقاصد، يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً، وأما ما قيل: إن اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود ما نفس الماهية لا كل وجود، فليس بشيء لأن مراد الشيخ بقوله: إن وجود كل شيء نفس حقيقته أن الوجود الذي هو مظهر الأحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك.

قوله: (لو كان الوجود إلخ) تقريره أنه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائداً عليها أو جزءاً منها، وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجوداً بوجود مغاير لنفسه زائد عليه، أو جزء منه أما الصغرى فظاهر، وأما الكبرى فيتضمن حكمين أحدهما كونه موجوداً، وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغاير لنفسه. أما زائداً عليه أو جزءاً منه، وذلك لأن المفروض أن الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جملتها، ولا يخفى أن هذا الدليل يدل على عدم كونه زائداً أو جزءاً في الكل فلا يثبت به المدعى، أعني العينية في الكل، وهذاالاعتراض غير الجواب الذي يأتي لأنه علي تقدير تسليم تمامية الدليل، والجواب المذكور منع لكون الوجود موجوداً أو كون وجوده مغايراً له.

قوله: (والجواب إلخ) تقريره لا نسلم أنه لو كان الوجود زائداً أو جزءاً كان موجوداً، لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً، وما توهم من أنه لا يمكن تجويز كونه معدوماً على تقدير الجزئية لأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل، فيلزم أن لا تكون الماهية موجودة، فليس بشيء لأن المستدل ادعى لزوم كونه موجوداً على كل واحد من التقديرين أعني الزيادة والجزئية، كما عرفت فالمانع

قوله: (لا بمعنى أنه موجود في الخارج) فيه أن الوجود وإن لم يكن موجوداً في الخارج إلا أن له ثبوتاً للموجودات في نفس الأمر ولا شك أن ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر، فرع ثبوت المثبت له فيها، فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الأمر فتأمل.

قوله: (وقد اعترض بأن هذين الوجهين إلخ) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل، وقد يجاب عن الاعتراض بأن مقصود المعلل إبطال مذهب الخصم أعني مدعي الزيادة وقد حصل، وأنت خبير بأن سياق كلام المصنف هاهنا يدل على أن مقصوده إثبات العينية، وهو مدار الاعتراض.

أي لا نسلم الملازمة (إذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً، **ولا استحالة** في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً، إنما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (**وإن سلم**) أن للوجود وجوداً على ذلك التقدير (**فقد يكون وجود الوجود نفسه**) لا زائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول: (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (أمثاله) أي أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وإمكان الإمكان وغير ذلك من الأنواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (**فإن كل** وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً) على نفسه فنقول: مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فإنه لا يكون قديماً إلاّ بانضمام أمر آخر إليه أعني مفهوم القدم، وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه، لا بأمر زائد عليه ينضم إليه، فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه، **وأما الوجود فهو موجود بنفسه** لا بأمر

يكفيه أن يقول: لا نسلم أنه إذا كان أحدهما كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً، ولا يجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما.

قوله: (**ولا استحالة إلخ**) لمكان منع المقدمة المدللة غير متجه أشار إلى أن منعها راجع إلى منع دليلها.

قوله: (**وإن سلم إلخ**) أي لو سلم كونه موجوداً على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجوداً بوجود آخر، لأن ذلك الحكم إنما هو فيما سوى الوجود، وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسه، لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود، فإن اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان، بل بمعنى أن الثمرة التي ترتبت على سائر الوجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به، فإن الموجود عندنا ما يظهر منه الأحكام وتترتب عليه الآثار، لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع اللغة، وإلا لكان النزاع في كونه نفس الماهية أو زائداً لغواً من الكلام.

قوله: (**فإن كل إلخ**) تعليل لقوله: فقد يكون وجود الوجود نفسه يعني هذا التجويز مبني على مقدمة كلية صادقة، قيل هذه الكلية تقتضي أن يكون السواد أسود بنفسه، مع أن البديهة تكذبه لأن السواد سواد لا أسود وليس بشيء لأنه إن أراد به أنه ليس متصفاً بالسواد، فمسلم لكن لا يضرنا وإن أراد به أنه لا يترتب عليه آثار السواد فممنوع.

قوله: (**فقد يكون وجود الوجود نفسه**) وأما ما يتوهم من أنه قد يكون وجود الوجود عدمياً فإن أفراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي، فلا يلزم التسلسل فلا وجه له هاهنا لأن الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع أفراد الوجود كما لا يخفى.

قوله: (**وأما الوجود فهو موجود بنفسه**) فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً إذ لا معنى له

زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغاير الضوء، **إنما يكون مضيئاً** بواسطة قيام الضوء به، وأما الضوء **فهو مضيء بذاته** لا بقيام ضوء آخر به (**وثانيها مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن**) أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث، وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (إذ لو قام وجوده بماهيته)

قوله: (إنما يكون مضيئاً) أي مترتباً عليه آثار الضوء.

قوله: (فهو مضيء بذاته) أي يترتب على ذاته آثار الضوء.

قوله: (وإن زاد في الممكن) جملة حالياً بالواو في شرح التسهيل الشرطية تقع حالاً، نحو أفعل هذا إن جاء زيد، فقيل: يلزم الواو وقيل: لا يلزم وهو قول ابن جني، وفي شرح الكشاف أن كلمة أن هذه لا تكون لقصد التعليق، والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة، ولذا قيل: إنه للتأكيد وإليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الأمرين مدعى الحكماء، وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه.

قوله: (وإلا لم تكن إلخ) أي أن لا يقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلاً، لأنه حينئذ إما أن يقوم بغيره ولا شك أنه يمتنع اتصاف الشيء بصفة تقوم بغيره،

سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا: ممنوع فإن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل للشيء إما من ذاته كما في الواجب، أو من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الإنسان، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً، قال الأستاذ المحقق: قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضيء بنفسه، ليس بشيء إذ من البديهي أنه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة، فإن الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه، والضوء ضوء في نفسه لا مضيء، وهذا كما أن السواد سواد في نفسه لا أسود، والحركة حركة في نفسها لا متحركة، ولم يصح أن يقول: كل شيء سوى السواد فهو أسود بالسواد والسواد أسود بنفسه، وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفس حقيقته.

قوله: (مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق، فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولاً ثانياً، عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، قال: الأستاذ المحقق: يرد عليه أن مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به، وزادوا لتوضيحه وجوهاً فلا يخفى مفهومه على عاقل، وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة أنه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بأن يحمل عليه مواطاة، إذ هو التحقق والكون، وهذا يقتضي البتة أن يكون قائماً بشيء، ولا يعقل قيامه بنفسه، فكيف يقال: إن ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه، بل هو قيوم مقيم لغيره، وقد أشرت في المقصد الأول من هذا المرصد إلى أن قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وأن مرادهم به ماذا فلا يرد ما ذكره الأستاذ إلا على ظاهر كلامه فليتذكر.

أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائداً عليها إذ لا يجوز أن يكون جزءاً منها، وإذا كان زائداً عليها وجب أن يقوم بها، وإلا لم تكن موجودة أصلاً، ولو قام وجوده بماهيته (لكان وجوده) وصفاً (محتاجاً إليها) أي إلى ماهيته (وإنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن)، فيكون وجوده ممكناً (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره)، فلا يكون الواجب واجباً (فهي) أي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدماً ذاتياً (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) أي على وجودها (بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثاني للشيخ **وهي أنه يلزم** كون الشيء موجوداً، قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين، وأنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات، ويلزم أيضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لأن الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائداً عليها، **وإلا لم يكن** ذلك الجميع جميعاً، بل يكون عينها وهو المطلوب، **فإن قلت**: كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكناً محتاجاً إلى علة مبني على أن وجوده موجود خارجي، وهو ممنوع قلت: **ليس المراد** أنه محتاج إلى علة توجده، بل المراد أنه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها **فاتصاف**

وإما أن يكون قائماً بنفسه ويكون لماهيته نسبة إليه على ما ذهب إليه الأوائل في موجودية الممكنات، فيكون هو الواجب دون ما فرضناه واجباً ومع ذلك يثبت المطلوب.

قوله: (وهي أنه يلزم إلخ) أي يلزم أن يكون الواجب موجوداً قبل أن يكون موجوداً وهذا المحال غير مذكور فيما سبق فبيان قوله لما مر بهذه الوجوه الأربعة على سبيل التغليب، وإنما لم يذكره فيما سبق تقليلاً للحذف في الكلام.

قوله: (فإن قلت إلخ) منشأ الاعتراض أنه فهم من قوله، فيكون وجوده ممكناً كونه ممكن الوجود في نفسه، لأنه الشائع المتبادر إلى الفهم، وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر إلى الوجود وإن كان واجباً بالنظر إلى ذاته تعالى.

قوله: (فاتصاف الماهية إلخ) ليس المراد أن الاتصاف في كونه اتصافاً أو في وجوده في نفسه، أو في وجوده لغيره لا بد له من علة فإن جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لا يخفى، بل المراد أن الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج إلى علة لأنه عبارة

قوله: (ليس المراد أنه إلخ) فمعنى إمكانه هو إمكان ثبوته لموصوفه بمعنى أنه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه.

قوله: (فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة) قال الأستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم، أي لا أول له، وسيجيء أن التأثير في القديم غير ممكن، وأن علة الاحتياج إلى

الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها، (وأجيب عنه بأن العلة) لا شك أنها (متقدمة) على المعلول (**وأما**) **أن تقدمها عليه يجب أن يكون** (**بالوجود فممنوع**، فإن التقدم الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية

عن حصول الوجود للماهية، فهو وجود رابطي للوجود وليس ذلك واجباً، ولا ممتنعاً بل ممكناً فيحتاج إلى علة هذا، ماقالوا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث، لأنه إنما يتم إذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلاً بزيادته في الخارج، وأن الاتصاف به حقيقي وأما إذا كان قائلاً بزيادته في الذهن بحسب نفس الأمر بمعنى أنه في حد ذاته بحيث إذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمراً زائداً، على حقيقته فاللازم ليس إلا احتياجه إلى علة في هذا الانتزاع، ولا محذور في ذلك فإنه محتاج فيه إلى الذهن أيضاً، وليس هذا اعترافاً بعينية الوجود في الواجب لأن القائل بالعينية يقول: باتحاد الوجود والماهية في نفس الأمر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فإنه دقيق.

قوله: (**وأجيب عنه بأن إلخ**) منع لقوله: والعلة إلخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لا نسلم كليتهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو مطلق العلة مستنداً بالعلة القابلة وأجزاء الماهية.

المؤثر هي الحدوث، نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى :كونها مستلزمة ومقتضية له، لكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب أن يكون مقدماً عليه بالوجود، وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضي ماهية تعيناً، فتكون منحصرة في فرد ولا شك، أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود، بل بالذات فقط، وأنت خبير بأن كون الحدوث علة الاحتياج إنما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد، كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة إلى الذات لزم تعدد الواجب، نعم فيه شائبة التخصيص من الأحكام العقلية كما لا يخفى، وقد يقال: اتصاف الشيء بأمر إذا كان ممكناً لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً به، واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج إلى العلة التي شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر، نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج إلى علة موجدة له، وقد لا نسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل: لا بد لنفيه من دليل ورد بأن هذا إنما يتم إذا كان الاتصاف واجباً بالنظر إلى نفسه، وليس كذلك إذ ليس الاتصاف مما يتصور أن يستغني عما عداه بالكلية حتى يكون واجباً بالنظر إلى نفسه ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون إلا جائزاً حصوله، ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبي حصوله، ولا حصوله من مرجح إما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين.

قوله: (**وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع**) قيل عليه: إذا جوز ان تؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز أن تؤثر قبل وجودها في وجود العالم، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر، وأجيب بأن ضرورة العقل فارقة بينهما فإنا نعلم بالضرورة أن الشيء ما لم يوجد لا يكون سبباً لوجود غيره، بخلاف ما إذا كان سبباً لوجود نفسه.

الممكنة) على وجودها (**فإنها قابلة للوجود عندكم** والقابل متقدم) على مقبوله لأنه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل، **وإذا كان** تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك (وأيضاً فالأجزاء) **علل** (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للأجزاء (بالوجود لأنا نجزم بذلك) التقدم للأجزاء (وإن قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الأجزاء والماهية، **فإنا إذا لاحظنا الماهية** من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها، **جزمنا بتقدم أجزائها** عليها، **فلو كان تقدمها بحسب الوجود** لما أمكن ذلك الجزم أصلاً (لا يقال: هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضاً لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فإنا إذا قلنا: الواحد مقدم على الاثنين مثلاً لم نرد أنهما موجودان معاً وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد أنهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدماً على وجود الكل (لأن نقول **فهذه الحيثية**) أي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقاً عليه (**هي التقدم**) الثابت للجزء بالقياس إلى الماهية (وأنها تلحقه) أي هذه الحيثية

قوله: (وإذا كان إلخ) تحرير لكون العلة القابلية سنداً للمنع وفيه إشارة إلى أن المراد بقوله: فله علة هي العلة الفاعلية لأنها التي يستدعيها الممكن لإمكانه.

قوله: (عال) زاده الشارح لأن التقريب لا يتم بدون اعتبار العلية إذ مقصود المانع أن العلة لا يجب تقدمه بالوجود، فلا بد من القول بكونها عللاً والمراد أن كونها عللاً مقومة مقرر بينهم متفق عليه.

قوله: (فإنا إذا لاحظنا الماهية) أي المركبة.

قوله: (جزمنا بتقدم أجزائها إلخ) أي بكونها محتاجة إلى الأجزاء في حصول ذاتها.

قوله: (فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما في العلة الفاعلية والقابلية والغائية، والشروط وارتفاع المانع، فإنا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نتصور شيئاً منها فضلاً عن الجزم بالتقدم.

قوله: (فهذه الحيثية هي التقدم) لأن مآل الحيثية كون الجزء سابقاً على الكل متى وجدا.

قوله: (قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لأنه إن أريد أنها قابلة للوجود في العقل، فلا نسلم أنها ليست بمتقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تتحقق في العقل أولاً، ثم يعتبر الوجود الخارجي، لها وإن أريد أنها قابلة له في الخارج، فلا نسلم ذلك، وإنما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكمات فتأمل.

تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) **لأنها ثابتة** للمقوم قبل أن يوجد إلا أنا لا نتعقله إلا باعتبار الوجود (وهو) أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول **حال عدمه** (**كاف**) لنا (**في**) سند (**المنع**) **إذ قد** ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة، فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود، فجاز أن يكون الحال في العلة الموجدة كذلك، **وما يقال** من أنه أراد **أن هذه الحيثية ثابتة للجزء** حال عدمه فهي من عوارضه، **ومعلولة لماهيته** فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود، **وهذا القدر يكفينا** في المنع ليس بشيء لأن هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج، حتى تحتاج إلى **علة خارجية وكلامنا فيها**

قوله: (**لأنها ثابتة إلخ**) فيه بحث لأنه إن أراد أنها ثابتة له قبل أن يوجد في الخارج وفي الذهن فباطل لأن المعدوم المطلق لا يثبت له شيء وإن أراد قبل أن يوجد في الخارج فمسلم، لأن التقديم صفة اعتبارية تتصف بها الأشياء في الذهن لكن لا يجدي فيما هو المطلوب أعني تقدمه لا بحسب الوجود، مطلقاً فالحق أن يقال بدله: وإن كانت ثابتة له في الوجود، وأن يفرق بين اللحوق باعتبار الوجود أي بشرطه، وبين اللحوق في الوجود بأن يكون الوجود ظرفاً له، فإن في الأول مدخلاً في الوجود دون الثاني ولك أن تقول: مراد الشارح بقوله: قبل أن يوجد قبل أن يعتبر معه الوجود، فيؤول إلى ما قلنا: إلا أن قوله حال عدمه آب عنه.

قوله: (**لا نتعقله إلا باعتبار الوجود**) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا، وهذا كالإمكان ثابت للماهية قبل الوجود وإن كان لا يعقل إلا بالقياس إلى الوجود.

قوله: (**حال عدمه**) قد عرفت ما فيه.

قوله: (**كاف في المنع**) أي لا حاجة لنا إلى إثبات عدم كونه متعقلاً بالقياس إلى الوجود.

قوله: (**وما يقال**) أي في توجيه الجواب.

قوله: (**إن هذه الحيثية ثابتة إلخ**) فمعنى قوله هي التقدم هي المتقدمة على وجود الجزء.

قوله: (**ومعلولة لماهيته**) لأن كل عارض محتاج إلى معروضه.

قوله: (**وهذا القدر يكفينا إلخ**) ولا يحتاج إلى إثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية.

قوله: (**إلى علة خارجية**) أي موجودة في الخارج.

قوله: (**وكلامنا فيها**) أي في العلة الموجودة في الخارج، لأن المستدل قال كل ما هو علة لوجود الشيء في الخارج، يجب أن تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع أن تكون متقدمة بالوجود.

قوله: (**وكلامنا فيها**) أي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي، وإن لم يكن موجوداً خارجياً إلا ان اتصاف الماهية به في نفس الأمر وصيرورتها بذلك موجوداً في الخارج، يحتاج إلى

وأيضاً قوله: فهذه الحيثية هي التقدم **لا يناسب هذا التوجيه** كما لا يخفى (**أجاب الحكماء** بأن المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية (لا بد وأن يلاحظ العقل له وجوداً أولاً) حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود وذلك لأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن

قوله: (**لا يناسب هذا التوجيه**) لأن إيراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده أن الحيثية المذكورة عين التقدم لا أنها متقدمة وما قيل: في بيانه أن الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف، فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم، فليس بشيء إما أولاً: فلأن هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم، بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة للجزء حال عدمه، فيؤول التقدم بالمتقدم وأما ثانياً: فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة، وأما ثالثاً: فلأن كونه عين التقدم بالنسبة إلى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة إلى الجزء، وكذا ما قيل: لأن المقصود يتم بدون ذلك ألا ترى أن الحيثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ما هو المطلوب على التوجيه الثاني لأن مداره على أن الجزء علة لتلك الحيثية، تقدماً كانت أو غيره وإن كانت في نفس الأمر تقدماً فالتعرض لكونها تقدماً مستدرك ليس بشيء، أما أولاً: فلأنه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هي التقدم أنها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال العدم ولا شك في كونه موقوفاً عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة، وأما ثانياً: فلأن الاستدراك لا يعبر عنه بعدم المناسبة.

قوله: (**أجاب الحكماء إلخ**) خلاصة الجواب أن المراد بقولنا: العلة مقدمة إلخ العلة الفاعلية، وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا يقبل المنع لأن العقل يحكم بالبداهة أن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، بل الحيوانات العجم تجزم بذلك، ولهذا إذا سمعت صوتاً تنفر منه بناء على أن وجوده يقتضي سبباً موجوداً فلعل ذلك يضرنا.

الجاعل الخارجي قطعاً بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة، فظهر الفرق بينهما وإن اشترك كل منهما في أنه ليس موجوداً خارجياً، وإنما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية إلى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع أنها تحتاج إلى بيان أن الاتصاف بها أيضاً لا يحتاج إلى تلك العلة، لأن القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (**لا يناسب هذا التوجيه**) لأن الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى.

قوله: (**أجاب الحكماء إلخ**) قد سبق الإشارة إلى ما قيل عليه من أنا لا نسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود، فإنه لا معنى للإفادة ها هنا سوى أن تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود، ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه

مرتبة الوجود بالضرورة فإن ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعاً سواء كان إيجاد غيره **أو إيجاد نفسه**، وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائداً على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بد وأن يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود، وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله، فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة، (والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فإن تقويمه الماهية ودخوله في قوامها إنما هو بالنظر إلى ذاتها **بلا اعتبار وجود وعدم** وإلا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم، فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادماً للضرورة، فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستنداً للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه أصلاً (وثالثها أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعاً (فهاهنا بحثان: الأول أنه زائد) على الماهية (في الممكن لوجوه) أربعة (الأول **أن الماهية**) الممكنة (**من حيث** هي تقبل العدم وإلا) أي

قوله: (**أو إيجاد نفسه**) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية، والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون متقدمة بذاتها لا بالوجود، ولا يلزم منه انسداد باب إثبات الصانع كما لا يخفى، والصواب عندي أنه لا إيجاد ها هنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى، لا يلزم أن يكون موجداً ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها، وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من أن جعلها واحد كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجد؟ وموجد في الخارج وليس ها هنا إلا الماهية المتصفة بالوجود، واعتبار التعدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد إنما هو في الذهن.

قوله: (**إن الماهية من حيث إلخ**) قيل: هاتان المقدمتان أعني الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لا تقبل العدم إذا انضمتا ينتج من الشكل الثاني أن الماهية

بخلاف المفيد لوجود غيره، لأن بديهة العقل حاكمة بأنه ما لم يكن موجوداً لم يكن مفيداً لوجود الغير، ومن هاهنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى.

قوله: (**بلا اعتبار وجود وعدم**) أي بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله، وإلا لامتنع إلخ فإن قلت: يجوز أن يقومه باعتبار واحد من الأمرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت: ذكر العدم استطرادي لأن التقويم إنما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع.

وإن لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الإمكان) واتصفت بالوجوب الذاتي (و) لا شبهة في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود **تأباه**) وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معاً (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (أو جزءها **لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي**) أيضاً أما على تقدير كون الوجود نفسها **فلأن الوجود يأبى** قبول نقيضه، وأما على تقدير كونه جزءاً لها فلأن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي **مأخوذة مع الوجود** فلا تقبل العدم **لما مر** (**وأجيب**) عن هذا الوجه (بأنك إن أردت بقبول العدم إنها) أي الماهية الممكنة (تثبت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل

من حيث هي ليست ماهية موجودة وهو المطلوب، فلا حاجة إلى باقي المقدمات وليس بشيء، لأنه لا يلزم منه أن الماهية ليست نفس الوجود فإن كل شيء مغاير له إذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيداً له أو جزءاً منه ضرورة مغايرة المطلق للمقيد والجزء للكل.

قوله: (**تأباه**) أي الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القبول وعدمه.

قوله: (**لم تكن كذلك**) أي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هي تأبى العدم أيضاً أي كما أن المأخوذة مع الوجود تأبى عنه، فصح الإضراب، وظهر معنى كلمة أيضاً بلا تكلف وليس قوله كذلك إشارة إلى قوله تقبل العدم حتى لا يصح الإضراب لأن معنى لم تقبل العدم ومعنى تأبى العدم واحد، ولا يصح قوله أيضاً لأن معناه حينئذ أنها لم تقبل العدم كما أنها لا تقبل شيئاً آخر، وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته أنه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول العدم، وعدم قبوله بل كانت متحدة معها في عدم القبول، والثاني باطل أما الملازمة فلما ذكره الشارح، وأما بطلان التالي فلما ذكره المصنف من أن الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله، فافهم فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (**فلأن الوجود يأبى إلخ**) كيف لا والماهية المعروضة له لا تقبله فكيف يقبل نفسه.

قوله: (**مأخوذ مع الوجود**) من حيث إنه موجود.

قوله: (**لما مر**) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معاً.

قوله: (**وأجيب إلخ**) حاصله أنه إن أريد بالقبول معناه الحقيقي أعني الاتصاف الذي يقتضي مجامعة القابل والمقبول، فلا نسلم بطلان التالي بمنع أن الماهية من حيث هي تقبله، لأنه فرع القول بثبوت المعدوم ولا ثبوت له عندنا، وإن أريد به الطريان سواء اجتمع معه أو لا، فلا

قوله: (**بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي أيضاً**) أي مثل الماهية الواجبية أو مثل المأخوذ مع الوجود.

هي نفي صرف (وإن أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية، (**فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود**) أو كان الوجود جزءها (**لما قبلته**) أي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لأن الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لأنه إذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعاً) إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة، وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقاً بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها. الوجه (الثاني أنا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلاً (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها **لما سيصرح به** (لا يقال الشك: إنما يتصور في وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فإنه) أي الوجود الذهني (**نفس التعقل**) **والتصور**، فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني؟ فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وأنه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً فالدليل قاصر عن المدعى (لأنا نقول:) **على تقدير تسليم** الوجود الذهني لا قصور فيه إذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة

نسلم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان نفس الماهية أو جزءها كانت الماهية من حيث هي تأبى العدم كالموجودة لأن الوجود في نفسه لا يأبى طريان العدم، بأن يرتفع بالكلية فكيف تأبى عنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيته لها؟ وإنما قلنا: إن الوجود يرتفع بالكلية لأن الماهية الممكنة الموجودة إذا ارتفعت بطريان العدم سواء ارتفع نفسها أو لا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح.

قوله: (لما سيصرح به) من امتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعقله بالكنه.

قوله: (نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشيء لا بمعنى الصورة الحاصلة فإن التعقل حينئذ موجود لا وجود.

قوله: (على تقدير تسليم إلخ) أي لا نسلم أن للوجود فرداً سوى الوجود الخارجي، فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً.

قوله: (فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب أن ليس المراد بالقبول ها هنا القبول الحقيقي الذي يقتضي اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي.

قوله: (فإنه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ها هنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو مسامحة، لما صرح المحققون بأنه الصورة الحاصلة، فلا يرد أن التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني.

متصورة (لا يمنع **الشك فيه**) **لأن حصول الشيء في** الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له **فإن الشعور الشيء** غير الشعور بذلك الشعور، وغير مستلزم له **على وجه لا يشك فيه** (ولذلك اختلف فيه) أي **في الوجود الذهني** (ومن أثبته ببرهان) لا بكونه معلوماً بالضرورة، **ولو كان تحقق** الوجود الذهني مانعاً من الشك فيه، وموجباً للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج إلى برهان (**وأيضاً فالماهية** الخارجية) أي المتحققة في الخارج **إذا لم تكن معقولة لأحد** (خالية عن الوجود

قوله: (الشك فيه) أي في الوجود الذهني أي في أنه وجود ذهني.

قوله: (لأن حصول الشيء إلخ) بمعنى أن عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها، موقوف على تصور ذلك الحصول، وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن، لذلك الحصول أي الحكم بأن ذلك الحصول حصول ذهني، وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمها.

قوله: (فإن الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور، وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لا يشك في أنه شعور، لأنه ليس بين الثبوت لأفراده، وإنما قيد بذلك لأن الكلام فيه ولأن الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات.

قوله: (في الوجود الذهني) أي في أن للأشياء وجوداً ذهنياً.

قوله: (ولو كان تحقق إلخ) أي تحقق ما هو وجود ذهني في نفس الأمر مانعاً من الشك في كونه وجوداً ذهنياً لما أنكره عاقل، ولما احتيج إلى البرهان عليه إذ لا شك في تعقل الأشياء وهو وجود ذهني فتدبر، فقد زل فيه أقدام بسبب إرجاع ضمير له في قوله بثبوته له إلى الشيء مع أنه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع إلى الوجود الذهني، وكذا في قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع إلى الشعور.

قوله: (إذا لم تكن معقولة لأحد) أي إذا فرض كونها غير معقولة لأحد وذلك ممكن إذ هو

قوله: (على وجه لا يشك فيه) المراد نفي الاستلزام مطلقاً، والتقييد بقوله: على وجه لا يشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للإشارة إلى تحقق الاستلزام في الجملة.

قوله: (وأيضاً فالماهية إلخ) تغيير للدليل بعد التسليم.

قوله: (إذا لم تكن معقولة لأحد إلخ) قيل عليه: البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية. وأما أنه في أنفسنا فلا لجواز أن يكون في المبادي العالية، ويكون التفات نفوسنا إليها هناك كافياً في الحكم عليها، وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعاً، وأقول: يمكن أن يكون علم المبادي العالية بالأشياء علماً حضورياً وإليه

الذهني فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً، فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى **ولا يمكن أن يقال**: الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي، فيكون زائداً عليها أيضاً **إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم حصول الماهية** في الذهن (وقد قال

وصف. عارض لها بالقياس إلى الغير، وليس لازماً لذاتها، فإذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني ولا حاجة إلى هذا القيد لأن المقصود أن الماهية المتحققة في الخارج من حيث إنها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزءها، وإلا لما خلت عنه في الخارج مع أن هذا القيد مما يناقش فيه، بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية، وتخصيص أحد بما سواها لا ينفع لأنه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقاً لكونه شاملاً لما في القوى العالية والقاصرة، ولو أريد فرض كونها غير معقولة لأحد يرد عليه: أنه فرض محال فيجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (ولا يمكن أن يقال إلخ) دفع لما يتراءى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين.

قوله: (لا نسلم حصول الماهية) أي الماهية الموجودة في الذهن إنما الحاصل بعض وجوهها، وهو ليس من الموجودات الخارجية، فلا يرد أن ذلك الوجه ماهية وجوده في الذهن خالية عن الوجود الخارجي.

قوله: (حاصل الدليل إلخ) منشأ هذا الاعتراض توهم أن قوله أنا نعقل المثلث مع الشك

يميل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من مقاصد العلم وإذا كان علمها بها علماً حضورياً لا تكون معلوماتها موجودات ذهنية لأن معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضراً عند العالم غير غائب عنه، ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده أنهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة أو معدومة، علماً حضورياً فلو استلزم الوجود الذهني للزم أن يكون جميع الأشياء ثابتاً في ذات الباري تعالى ثبوتاً ذهنياً، فيلزم الكثرة في ذاته تعالى وأكثر الفلاسفة لا يقولون به، وهو مقتضى أصولهم وإن قال به أبو علي في إشارته ولو سلم أن علمها حصولي البتة فتلك المبادي لا تعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة في الإدراك إلى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى أصولهم، فإذا لم يتعقلها أيضاً خلا عن الوجود الذهني قطعاً، فإن قلت: هذا إنما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلاً، والمدعى هو الزيادة في الكل قلت: هذا وارد في الخارجي أيضاً كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود إثبات زيادة الوجود الذهني، على نحو زيادة الخارجي وإن ورد على دليل كل منهما أنه لا يثبت الإيجاب الكلي الذي هو المدعى، اللهم إلا أن يقال العقول العشرة وإن لم تكن مدركة للجزئيات المادية إلا أن النفس الكلي المتعقلة بالفلك التاسع مثلاً، يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلاتها التي هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع، بقي هاهنا بحث آخر وهو أن من يقول: إن الوجود عين الماهية يقول: إن الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجودالذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لأن يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني أو الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي، وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وأن الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل.

قوله: (إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم إلخ) أي لا نسلم حصول نفس الماهية فيه بل الإدراك

بعض الفضلاء) يعني القاضي الأرموي (**حاصل الدليل**) الذي هو الوجه الثاني (أنا نعلمه) أي الممكن كالمثلث مثلاً (تصوراً) فإن هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أي وجود الممكن (تصديقاً) لأن الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره، فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصوراً، ولا نعلم وجودها تصديقاً (فلا ينتج **إذ الوسط غير مكرر**، وليس له ورود إذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بأنا نشك في ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه، وفي ثبوت ذاتي له فلا يكون الوجود نفسَ الماهية، ولا جزءَها لكن يرد على هذا أنه إنما لا يجوز الشك في الجزء إذا كانت الماهية معقولة بالكنه، ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك، وأيضاً **المثال الجزئي** لا يصحح قاعدة كلية، فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها، فما ذكرتموه إنما يصح لإبطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية **لا لإثبات أن كل وجود زائد عليها**. الوجه (الثالث **لو كان الوجود** نفس الماهية **لما أفاد حمله عليها**) **فائدة معنوية** أصلا **بل كان** يعد هدراً (وكان قولنا:

في وجوده تمام الدليل كأنه قيل: المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب: أنه صغرى الدليل والكبرى مطوية.

قوله: (إذ الوسط غير مكرر) حتى لو أبدل قوله مع الشك في وجوده بقولنا: مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة.

قوله: (المثال الجزئي إلخ) هذا إذا كان المقصود الإثبات وأما إذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد.

قوله: (لو كان الوجود إلخ) لأنه حمل الشيء على نفسه وإن حمل اشتقاقاً لأنه حينئذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها، فمعنى أنها موجودة أنها وجود.

قوله: (فائدة معنوية) وإن أفاد فائدة لفظية نحو قولنا: الليث أسد.

قوله: (بل كان إلخ) إن لم يعتبر اختلاف اللفظين.

بطريق التعلق إذ الحاصل صور الماهيات لا أنفسها وفيه تأمل، فإن الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني، فحينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر.

قوله: (لا إثبات أن كل وجود زائد عليها) والتمسك بعدم القائل بالفصل إنما يفيد إلزام الخصم لا اليقين مع أن المسألة من المطالب التي يطلب فيها اليقين.

قوله: (لما أفاد حمله عليها) فيه بحث لجواز أن تكون إفادته باعتبار أن معنى السواد

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتداً بها (**كقولنا السواد سواد** والموجود موجود) **وهو مما لا يعتد به والأظهر أن يقال: وكان** قولنا السواد موجود **كقولنا السواد ذو سواد** والوجود ذو وجود **قيل**: ولو كان الوجود جزءاً لكان قولنا السواد موجوداً **كقولنا السواد لون أو ذو لون**، وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً بالكنه **بخلاف حمل الوجود عليه. الوجه** (**الرابع أنه لو لم يكن**) الوجود (زائداً) على الماهية

قوله: (**كقولنا السواد سواد**) بناء على أن معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا إن اعتبر الاتحاد في جانب المحمول، وإن اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود.

قوله: (**وهو مما لا يعتد به**) إن اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما في هذا زيد وإن لم يعتبر لا يصح الحمل.

قوله: (**والأظهر أن يقال: إلخ**) لا به حينئذ لا يحتاج إلى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع أن حمل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقاً، كما أنه غير مفيد مواطأة إن اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح إن لم يعتبر.

قوله: (**كقولنا السواد لون أو ذو لون**) التقديران بأعتبار كونه جزءاً محمولاً أو غير محمول.

قوله: (**بخلاف حمل الوجود عليه**) فإنه مفيد وإن تصور السواد بالكنه، وفيه أنه إنما يتم إذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع، ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه إنما يلزم عدم إفادة الحمل إذا تصور الماهية، والوجود بالكنه أما إذا تصور كلاهما أو أحدهما بالوجه العارض فلا، واختلاف العنوان له مدخل في الإفادة وعدمها، فإن قولنا: الإنسان حيوان مفيد إذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد إذا تصور من حيث أنه حيوان.

قوله: (**الوجه الرابع**) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فإنها دالة على زيادة المطلق والخاص.

موجود حينئذ أنه ليس بمرتفع على ما مر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية، وأما القول: بأن نسبة الشيء إلى نفسه بالاشتقاق مفيد، بل هو مبحث للعقلاء، فإن النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء، فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيات اندفاعه، وكيف لا والمغايرة الاعتبارية أن كفى في نسبة الشيء إلى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنياً عليها كان إنكار عدم الإفادة مكابرة إذ لا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه،وحمله على نفسه بواسطة ذو وإن لم يكف كما هو الظاهر إذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وأمثاله، والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلاً عن الإفادة.

قوله: (**الرابع إلخ**) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص.

(لكان إما نفسها أو جزءها والأول باطل لأنه) أي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) أي دون الماهية لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة **وما يقال** من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل **يعدونه مكابرة** لا يلتفت إليها (**وكذا الثاني**) باطل (**إذ لو كان**) الوجود (جزءاً) للماهيات (**لكان أعم الذاتيات**) **المشتركة** بين الموجودات **إذ لا ذاتي لها أعم منه** (فكان جنساً لها) إن كان محمولاً عليها وإلا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس (وتتمايز **أنواعه**) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضاً موجودة) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنساً لها) أي لتلك الفصول أيضاً إذ الفرض أنه جنس للموجودات (**فلها**) أي فللفصول (**فصول**) **أخر** (كذلك) أي موجودة أيضاً (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية (وأنه محال إذ المركب **لا بد له من الانتهاء إلى البسيط**) **لأن البسيط** مبدأ المركب فلو انتفى انتفي

قوله: (**وما يقال إلخ**) قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وهو أن كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه، حتى عن الإطلاق أيضاً، ومقابله العدم الصرف لا تميز فيه ولا وصف له، فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الأوصاف الاعتبارية للنفس الأمرية الوجوبية والإمكانية، وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار آخر، والذات البحت منزه عن كلها، والأحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار، إذا كان مطابقاً لنفس الأمر هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضي بسطاً لا يليق بهذا الموضع.

قوله: (**يعدونه مكابرة**) ويقولون: إن اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة.

قوله: (**لكان أعم الذاتيات المشتركة**) أي ذاتياً فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة.

قوله: (**إذ لا ذاتي لها أعم منه**) لأن جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود فعلى تقدير جزئيته يكون فوق جميع الذاتيات فقوله: إذ لا ذاتي لها أعم منه كناية عن كون كل ذاتي لها أخص منه على ما هو المتبادر في العرف، ويجوز أن يكون بمعناه الحقيقي، وحينئذ يحتاج إلى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة.

قوله: (**أنواعه**) أو ما في حكم الأنواع.

قوله: (**وكذا الثاني إذ لو كان إلخ**) فإن قلت: هل يجوز الاستدلال على إبطاله بأن يقال أيضاً: الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت: قيل لا لأن المقصود بالإبطال جزئية الوجود من الماهيات وللماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الأمور الموجودة أعني الأشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر.

قوله: (**فلها فصول آخر**) لم يقل: أو أجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقاً.

المركب قطعاً (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لأنه مبدأ الكثرة فلو انتفي انتفت الكثرة أيضاً، فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة إلى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً **فالموجودات إما جوهر** فلا يكون جزءاً للعرض، أو عرض **فلا يكون جزءاً للجوهر**) فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً، ويجاب عن الدليل الأول **بأن يقال** يجوز أنه قد يكون جنساً للأنواع أي أنواع الموجودات (عرضاً عاماً للفصول كالجوهر) **فإنه** جنس للأنواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها **بل كل جنس** بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه **عرض عام له، وإنما جاز ذلك** لأن المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب

قوله: (لأن البسيط إلخ) قال المحقق الدواني: لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان، فإن القدر الضروري هو أن المركب لا بد له من أجزاء يتقوم هو بها، وأما انتهاؤها إلى ما ليس بمركب فليس بيناً بنفسه، وكذا الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد أخر، وهكذا مثلاً الكثرة من أفراد الإنسان لا بد فيها من الإنسان الواحد، ثم الإنسان الواحد مشتمل على آحاد أخر لا يكون إنساناً، ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد، وهكذا إلى غير النهاية انتهى، وفيه أن جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة، إذا أخذت بحيث لا يشذ منها واحد لا بد فيها من بسيط وواحد، ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقياً، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً، نعم يرد عليه أن الانتهاء إلى البسيط والواحد واجب فيما إذا كان تلك الأجزاء ما منه التركيب، أما إذا كانت انتزاعية فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع.

قوله: (فالوجود إما جوهر إلخ) هذا في الأجزاء المحمولة مسلم لأنه يستلزم حمل الجوهر كالهيئة أو العرض على الجوهر مواطأة، وأما في غير المحمولة، فيجوز أن يكون العرض جزء الجوهر كالهيئة السريرية للسرير.

قوله: (بأن يقال: إلخ) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جنساً للفصول.

قوله: (بل كل جنس) أي في الماهيات الحقيقية.

قوله: (عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتي في الماهيات الحقيقية.

قوله: (وإنما جاز ذلك) أي كونه عرضاً عاماً للفصول وحاصله أن منع كونه جنساً للفصول راجع إلى منع مقدمة دليله أعني قوله: إذ المفروض أنه جنس للموجودات، وذلك لأن مدعى من

قوله: (لا بد له من الانتهاء إلى البسيط) فإن قلت: كيف الانتهاء إليه والحال أن الفرض جنسية الوجود للموجودات؟ قلت: المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وأنه أشد استحالة.

قوله: (فلا يكون جزءاً للجوهر) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما في السرير، على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى أنه زائد في الكل.

جزئي، فجاز أن يكون الوجود داخلاً في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله:) الموجود (إما جوهر أو عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فإنهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود **ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجاً** تحت المتصف بذلك الشيء. قال المصنف: (**والتحقيق**

قال بالزيادة موجبة كلية أي كل وجود مشتركاً كان أو خاصاً زائد على الماهية، إلا أن بعض أدلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الأولين، وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع، ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية، أي ليس كل وجود زائداً ففيما نحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات الممكنة، فجاز أن يكون صدق نقيضه أعني سلب زيادته في جميع الماهيات، بأن يكون داخلاً في البعض دون البعض، فلا نسلم أن المفروض أنه جنس للموجودات بل المفروض أنه جنس لبعض الماهيات لأنه اللازم من عدم زيادته في الجميع، فإن قيل: إذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معنى قوله لو لم يكن زائداً في الجميع لكان نفسها أو جزءاً منها نفس بعضها أو جزء بعضها، فحينئذ يمكن منع الملازمة الأولى أعني لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة، فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلاً عن اتحاد الماهيات، وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان أعم الذاتيات، لجواز أن يكون ذاتياً مختصاً بماهية واحدة، فلم لم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الأخيرة أعني قوله، فكان جنساً للفصول قلت: لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتي مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع تينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة، تأمل فإنه من المداحض التي زل فيها الأقدام.

قوله: (ليس من أقسام الموجود) بل هو معدوم ولايلزم من اعتبار المعروض في شيء اعتبار العارض، وإلا لامتنع التركيب مطلقاً لأن كل جزء من المركب متصف بنقيضه، فلا يلزم من جزئيته للجوهر، والعرض أن لا يكونا موجودين فلا يرد ما قيل: إنه إذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءاً للجوهر والعرض لأن جزء الموجود موجود، فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية، وكذا ما قيل: إذا لم يكن جوهراً ولاعرضاً لم يكن جزءاً منهما لأن جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض.

قوله: (لاستحالة أن يكون الشيء إلخ) أي لاستحالة أن يكون الشيء مندرجاً تحت المتصف بذلك الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافاً حقيقياً لأنه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال، لعدم التغاير بين الشيء، ونفسه فلا يرد أن العدم مندرج تحت

قوله: (والتحقيق أن هذه الوجوه إلخ) أماغير الوجه الأول فظاهر، وأما الوجه الأول فقيل: لأنه مثل أن يقال الأب ليس عين زيد لأن الأب يمتنع أن يكون لا أباً، وزيد قد يكون لا أباً، ولا يخفى أنه يفيد المغايرة بحسب المفهوم،والحق أن خلاصة الوجه الأول هو أن ذات الماهية تقبل العدم، فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل.

أن هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن (**إنما تفيد تغاير المفهومين**) أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً (دون) تغاير (الذاتين) أي ذات الوجود وذات السواد مثلاً (والنزاع إنما وقع فيه) أي في تغايرالذاتين لا في تغاير المفهومين (فإن عاقلاً **لا يقول**: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل إن (ما صدق عليه السواد) **من الأمور الخارجية** هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أي للوجود والسواد (**هويتان** متمايزتان) **في الخارج** (تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج، وقد قامت

المعدوم، لأن اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا أن مفهوم العلم بعد تعلق العلم به، ومفهوم الكلي وأمثالهما مندرج تحت المعلوم والكلي، لأن ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما، وفيما نحن فيه ليس كذلك لأن الوجود المطلق لو كان موجوداً لا يكون وصفه حصة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية إنما تحصل له بعد العروض.

قوله: (**والتحقيق**) أي بيان الحق من قولي الزيادة والعينية بعد الإحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية، وخلاصته أن التغاير من حيث المفهوم لا يقبل النزاع، فلا يمكن حمل الاختلاف عليه، فالاختلاف والنزاع إنما هو في التغاير من حيث الذات، والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له.

قوله: (**إن هذه الوجوه إلخ**) أي ما سوى الوجه الرابع بقرينة أنه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به.

قوله: (**إنما تفيد تغاير المفهومين**) أما الأول فلأن مبناه على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه، وذلك إنما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين ألا يرى أن الإنسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات، وأما الثاني فلأنه يجوز الشك في ثبوت شيء لشيء إذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتاً كما في هذا زيد أي مسمى بزيد، وأما الثالث فلأن إفادة الحمل إنما يستدعي تغاير الطرفين مفهوماً لا ذاتاً، بل يقتضي الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع، فإنه يقتضي التغاير في الذات، فإن نفي النفسية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فمن قال: دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفي عليه الظاهر.

قوله: (**لا يقول إلخ**) فإنه يحكم بأن السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم.

قوله: (**من الأمور الخارجية**) قيد بذلك لأن ما صدق عليه السواد من الأمور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فإن الأول هوية خارجية والثاني أمر اعتباري.

قوله: (**هويتان**) أي ماهيتان شخصيتان.

قوله: (**في الخارج**) بل متمايزان في الذهن.

الأولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر، وأنه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (وإلا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) **وكان للوجود** أيضاً هوية أخرى **حتى يمكن قيامها** بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى، حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) إليها (وجود)، فيلزم ما مر **من المحذورات** (وهو معنى **كلام الشيخ**) أبي الحسن الأشعري (**وفحوى دليله**) لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة **وفيه بحث** لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج، كتمايز السواد والأسود إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود

قوله: (**وكان للوجود إلخ**) زاده على المتن لأنه اللازم من قوله وإلا أي أن لا يكون النفي المذكور أي ليس لهما هويتان متمايزتان، بل كان لهما هويتان متمايزتان في الخارج، لا لأن ترتب قوله: فكان لها إلخ، موقوف عليه فإنه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة في الخارج.

قوله: (**من المحذورات**) أي المذكورة في الوجه الثاني للشيخ.

قوله: (**كلام الشيخ**) أي قوله أنه نفس الماهية.

قوله: (**وفحوى دليله**) الأول والثاني كما لا يخفى على الفطن.

قوله: (**وفيه بحث**) أي في قوله وهو الحق بحث لأن ما ذكره من قوله، وإلا لكان إلخ يدل على انتفاء التمايز الخارجي بينهما، ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذي هو المدعى، ومحمل كلام الشيخ إلا بأن يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية، وليس كذلك لأنه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية بأن يكون أمراً اعتبارياً عارضاً له في الذهن، وحينئذ لا يتحدان فيما صدقا عليه الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني، وبهذا اندفع ما يتوهم من ظاهر تفريع قوله: حتى يكون ما صدق عليه أحدهما إلخ. أن الاتحاد في الصدق مبني على الاتحاد في الهوية، وليس كذلك لأنه سيبين في بحث الماهية أن تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية، إنما يصح في الذاتيات دون العدميات نحو زيد أعمى إذ لا هوية خارجية للعمى، وإلا لكان موجوداً خارجياً والتفسير الشامل لهما الاتحاد في الصدق إذ لا استحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجية، وذلك لأن مقصوده هاهنا أن عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد في الصدق أن لا يستلزم الاتحاد في الهوية، وليس فليس لا أن

قوله: (**حتى يمكن قيامها إلخ**) أي كقيام العرض بمحله وإلا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القائم بل يقتضي هوية المقوم به.

كالسواد مثلاً، **حتى يكون ما صدق عليه أحدهما** هو عين ما صدق عليه الآخر، لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز، بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج، **لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة كالسواد وأيضاً لم يكن لأحد شك** في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود، **وبالجملة فالهوية** الثابتة في الأعيان هوية السواد والوجود **عارض لها**

الاتحاد في الصدق لا يتحقق بدون الاتحاد في الهوية، واندفع أيضاً ما توهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية بل للاتحاد في الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما في نحو زيد أعمى فقوله: إلا أن هذا لا يستلزم إلخ لا وجه له.

قوله: (كالسواد) يعني كما أن السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولاً عليه لاتحاد كل منهما مع الذات في الخارج ومغايرتهما إياه في المفهوم وهو معنى الحمل على ما قالوا: إنه اتحاد المتغايرين ذهناً في الخارج، وما قيل: إنه يستلزم جواز حمل الجزئي الحقيقي ففيه أولاً أن عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضي جوازه لجواز أن يكون عدمه لانتفاء شرط أوتحقق مانع عنه على ما قيل أن المعتبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف.

قوله: (وأيضاً لم يكن إلخ) وذلك لأن عدم التمايز في الخارج معلوم لكل أحد لأنه يعلم أن الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض، فلو استلزم ذلك للاتحاد في الهوية كان الاتحاد في الهوية أيضاً معلوماً بعد الالتفات إليهما، فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع أن ذلك بعد العلم بوجود السواد من أعرف النظريات فلا يرد أنه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد.

قوله: (وبالجملة فالهوية إلخ) الفاء جزائية أي إذا علمت التفصيل المذكور فالهوية إلخ أو زائدة لمجرد تحسين اللفظ.

قوله: (حتى يكون ما صدق عليه أحدهما إلخ) قيل: في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث إذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حال العدميات مثل زيد أعمى، وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات إذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية أحدهما، وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على أنه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات، أو أنه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية، وإلا كان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن الدليل مع أن مقصوده إثبات هذا الاتحاد، فخلاصة البحث وروده على الثاني ظاهر وعلى الأول أن انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق، نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ها هنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل.

قوله: (لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لأن الاتحاد في الوجود ليس

ويمتاز عنها في العقل فقط، فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة، فهذا القدر مسلم، **وأما أن تكون تلك الهوية** ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (**نعم لما أثبت** الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك) أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج، بل هما متحدان هوية (قالوا: بأنه) أي الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهناً) فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل إلى أمرين: ماهية، ووجود خارجي، فيحصل هناك صورتان **مطابقتان** للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس، والفصل، ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج، وإن خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود) أو الشيء في الخارج (جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود، وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الذهن ولا يحاذى بها أمر في الخارج (وذلك) أي الوجود

قوله: (**عارض لها**) أي خارج عن تلك الهوية.

قوله: (**وأما أن تكون تلك الهوية إلخ**) حتى يكون ما صدق عليه السواد عين ما صدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف.

قوله: (**نعم لما أثبت إلخ**) تقرير لما سبق من الاتحاد في الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل: فهل للقول بمغايرة الوجود معنى، وقوله فإنهم قالوا: جواب لما هو مع الفاء ضعيف، وقوله وإن وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا أي: قالوا حال كونهم موافقين له في العينية في الهوية.

قوله: (**مطابقتان إلخ**) على معنى أنهما منتزعتان منها بحسب تنبيه المشاركات والمباينات أو على معنى أنهما لو وجدتا في الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ما صدق عليه الماهية مغايراً لما صدق عليه الوجود في الذهن، فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما إذا لم يثبت الوجود الذهني فإنه لا تغاير بينهما إلا بحسب

حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك وإلا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس إذ الاتحاد من الطرفين مع أنه لا يقول به أحد فالشرطية ممنوعة، اللهم أن يحصر موانع الحمل ويبين انتفاؤها هاهنا.

قوله: (**وأيضاً لم يكن لأحد شك إلخ**) قيل: لم لا يجوز أن يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين.

في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي) فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج، فليس في الأعيان شيء **هو حقيقة مطلقة**، أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك، بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولى، **ولا يذهب عليك** أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات، وإلا لكان متأصلاً في الوجود لا معقولاً ثانياً قال المصنف: (فإذن النزاع) في أن الوجود زائد أو ليس بزائد **(راجع إلى النزاع في الوجود الذهني)** فمن لم يثبته كالشيخ قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبته قال: الوجود الخارجي **زائد على الماهية في الذهن** فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.

المفهوم، وقد علمت أنه لا نزاع فيه فاندفع ما قيل أن الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية، وتحليلها إليها ومن البين أن ذلك التغاير ليس إلا باعتبار التعقل فالقول: بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني.

قوله: (هو حقيقة مطلقة إلخ) ليس المراد منه أنه حقيقة مع وصف الاطلاق فإن المعقولات الأولى أيضاً كذلك إذ ليس في الأعيان شيء هو إنسان مطلق، المراد أنه هو مفهوم الحقيقة، والتشخص بل في الأعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى أنه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه، فلا يرد ما قيل أن ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة، والتشخص عندهم ففي الأعيان شيء هو حقيقة ووجود وتشخص.

قوله: (ولا يذهب إلخ) يريد أن ما أورده المصنف شاهداً للاتحاد في الهوية شاهد على عدمه.

قوله: (ولا يذهب عليك إلخ) اعتراض على المصنف بأن ما ذكره الشيخ ينافي ما ادعاه فكيف أورده تقوية لكلامه.

قوله: (راجع إلى النزاع في الوجود الذهني) قيل: فيه نظر لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات، مغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم، وأما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة، فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور، بأن يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر غاية الأمر أن لا يقولوا: بأن الوجود زائد في العقل، بل يقولوا زائد عقلاً وفي التعقلٍ، ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود زائد على الماهية ذهاباً إلى المعنى الأول.

قوله: (زائد على الماهية في الواجب) قيل: لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج إلى المبدأ لا يكون مبدأ

(البحث الثاني) أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه. الأول لو لم يكن) وجود الواجب (مقارناً لماهيته) **بل كان** وجوداً مجرداً قائماً بذاته هو عين ماهية الواجب (**فتجرده**) **عن الماهية وقيامه بذاته** (**إما لذاته فيكون كل وجود مجرداً**) لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف، ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (**مجرداً**) **عن الماهية** (وقد أبطلناه) في البحث الأول (**وإما لغيره** فيكون تجرد واجب الوجود لعلة **منفصلة فلا** يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجباً) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً **أو عدمياً** (هذا خلف) الوجه (الثاني أن الواجب **مبدأ الممكنات**) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (أما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والأول **يقتضي أن يكون** كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء)

قوله: (**بل كان إلخ**) إضراب على نفي المقارنة بالعينية لأن الدليل المذكور لا يدل على نفي الجزئية كما لا يخفى، فهذا الدليل، وكذا الآتي على نفي العينية في الواجب، وأما نفي الجزئية فأمر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم التركيب في الواجب.

قوله: (**إما لذاته**) أي ذاته كاف في اقتضاء التجرد.

قوله: (**فيكون كل وجود مجرداً**) لاشتراكها في حقيقة الوجود.

قوله: (**وأما لغيره**) أي يكون للغير مدخل فيه.

قوله: (**منفصلة**) بناء على أن كل ما هو متصل به محتاج إلى قيامه الذي هو التجرد فلا يكون علة له.

قوله: (**وقيامه بذاته إلخ**) عطف تفسيري وفيه إشارة إلى دفع ما قيل أن التجرد أمر عدمي لأنه عبارة عن عدم العروض، فالاحتياج فيه إلى الغير لا ينافي الوجوب ووجه الدفع أنه في الحقيقة عبارة عن القيام بالذات، فيلزم احتياج الواجب في القيام بالذات وتحصيل الذات إلى الغير.

قوله: (**مبدأ الممكنات كلها**) أي فاعل لها كما سيجيء واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل، ولكونه بياناً للواقع وإلا فأصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى.

للكل، فإن قلت: الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدئية، قلت: الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة فإذا يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال، ويمكن أن يقال: تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ للممكنات على أن الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد، فليس في الخارج إلا شيء واحد هو مبدأ للممكنات فتأمل.

قوله: (**مجرداً عن الماهية**) أي عن مقارنة الماهية والعروض لها.

قوله: (**أو عدمياً**) إشارة إلى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة.

من الأشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعلله) لأن الوجودات متساوية متماثلة الماهية، (وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضي أن يكون التجرد **وهو عدم** العروض جزءاً من مبدأ الوجود) **أي فاعله** (وأنه محال)بديهة ومؤد إلى انسداد **باب إثبات الصانع لأنه لما جاز** أن يكون المركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً، جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً (لا يقال: **لم لا يجوز أن يكون** التجرد؟ الذي هو عدمي (شرطاً لتأثيره) لا جزءاً من المؤثر، فلا يلزم ذلك المحال (لأنا نقول: فإن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه) وفي بعض النسخ لفقد شرط **أي شرط يمكن اجتماعه معاً**، لمساواته وجود

قوله: (يقتضي أن يكون إلخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلاً لما الواجب فاعل له، فيجوز أن يكون كل شيء علة لنفسه، ولعلله وهو محال، فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع كخصوصية الوجود الإمكاني، وأما القول بجواز توقفه على شرط كخصوصية الوجود الواجبي فمدفوع، بأنا ننقل الكلام إلى تلك الخصوصية، بأنه مقتضى الوجود وحده، فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم إمكان الواجب.

قوله: (وهو عدم) لأنه عبارة عن عدم العروض وفيه ما مر من أنه عبارة عن القيام بالذات.

قوله: (أي فاعله) فسر بذلك لأنه المحال بداهة لأن معطي الوجود لا بد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم.

قوله: (إثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب إثبات الصانع لأن هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءاً منه، وفي اختيار لفظ الصانع إشارة إلى ما عليه المليون من أن علة الاحتياج هو الحدوث.

قوله: (لأنه لما جاز إلخ) يعني أن هذا المركب مع اشتماله على أمور ثلاثة متنافية للإيجاد أعني التركيب فإن المركب لا يجوز كونه مبدأ للممكنات كلها ، والتركيب من العدم الذي هو فرضي محض ممتنع في نفس الأمر، وكون المركب إذا جاز كونه موجداً، جاز أن يكون العدم الصرف أيضاً موجداً لأن المانع فيه واحد وهو كونه معدوماً.

قوله: (أي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفي هذا التفسير إشارة إلى دفع ما يرد من أن التجرد الذي هو شرط ممتنع الاجتماع بما سوى الوجود الواجبي فلا يلزم المحال المذكور.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون إلخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذي لا يلزمه شيء من المحالين المذكورين.

قوله: (أي شرط يمكن اجتماعه إلخ) هذا تفسير للشرط المذكور على النسختين، وفيه دفع لما يقال: يجوز أن يكون الشرط ممتنعاً اجتماعه مع الوجود في الممكن، **فإن قلت**: لا

الواجب الذي جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء **بأن النزاع**) في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (**ليس في الوجود المشترك**) بين الموجودات إذ لا يقول عاقل: بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى، **وإلا لكان** حقيقته أموراً متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود (فإن ما صدق عليه أنه وجود) **أي ما يحمل عليه** الوجود مواطأة (ليس في الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات، ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات، **واشتراك** الوجود بينها، وإن كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها **لجواز** أن يكن أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها، وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً **لكنه زاد في التوضيح** فقال: (**وأما حصته**) أي حصة الواجب

قوله: (**وإلا لكان إلخ**) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون: باشتراك الوجود، وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان.

قوله: (**أي ما يحمل إلخ**) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقاً.

قوله: (**واشتراك إلخ**) لا يخفى أن الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكر لدفع توهم أن الاشتراك يقتضي التساوي، وقوله: بهذا القدر يتم الجواب يقتضي أن يكون له دخل في الجواب.

قوله: (**لجواز إلخ**) المناسب لكونه أمراً عارضاً لأنه جزم فيما تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب. وسائر الوجودات إلا انه قدس سره لماحمل الجواب المذكور على منع التساوي كما سيجيء أورد الجواز.

قوله: (**لكنه زاد في التوضيح**) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل، حيث لم يفرق بين الحصة والفرد.

نسلم الإمكان لجواز أن يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة، قلت المراد: هو الإمكان بالنظر إلى ذاته وماهيته.

قوله: (**بأن النزاع ليس في الوجود المشترك**) فإن قلت: إذا كان الوجود المطلق زائداً قائماً بذاته تعالى كان ممكناً محتاجاً إلى علة، فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص، قلت: لا محذور لأن ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق، فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه، فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين.

(**من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة**) على ماهيته (وهذا) الجواب (**لا يشفي عليلاً**، فإنه اعتراف بأن حصة الكون في الأعيان (عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات) وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرازي في المباحث المشرقية، حيث قال: **فإن قيل** الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب، فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهيته، وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (**فلا فرق**) إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية (إلا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية، وحصة الكون) في الأعيان (**هو**) أي ذلك الأمر الثالث (**ما صدق عليه أنه وجود و**) **يثبت أيضاً** (أنه) أي ذلك الثالث (**معروض للحصة**) من الكون في الأعيان (**عارض للماهية**) الممكنة، فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية، وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد، وفي

قوله: (**وأما حصته**) الحصة عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فإن الخصوصية فيه بالذات.

قوله: (**لا يشفي عليلاً**) لأنه حصل به قدح في دليل المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال: لا يشفي ولم يقل لا ينفع.

قوله: (**فإن قيل إلخ**) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب إيراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط.

قوله: (**فلا فرق إلخ**) وأما الفرق بأن الحصة في الواجب عارض للماهية عروض الكلي للجزئي وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فمبني على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت.

قوله: (**هو ما صدق عليه أنه وجود**) يعني يكون فرداً للوجود.

قوله: (**ويثبت أيضاً إلخ**) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحاً، وإلا فأصل الفرق حاصل بثبوت الأمر الثالث.

قوله: (**معروض للحصة**) عروض الكلي للجزئي فلا يكون ذلك الأمر موجوداً فلا يلزم كون الوجود الخاص موجوداً، ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين.

قوله: (**عارض للماهية**) عروض الصفة للموصوف فتكون الماهية موجودة به.

قوله: (**وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان إلخ**) إذ معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته، ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة، فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون، فكذا في الحصة، وبالجملة الحصص أفراد اعتبارية للوجود المطلق، والوجودات الخاصة أفراد حقيقية له.

الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته، وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد، فيكون **ما صدق عليه الوجود** زائداً على الماهية في الممكن وعيناً لها في الواجب (و) لكن (**لم يقم عليه**) أي على ذلك الأمر الثالث (**دليل**) **أصلاً** (بل ولا قال به أحد فإن التزمه) في الممكن (ملتزم) إظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) **وقلنا** ليس فيه إلا ماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون، فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه بإثباته في الممكن) هذا ما ذكره **وقد عرفت** أنت أن **حقيقة الجواب** هو منع تساوي وجودي

قوله: (**ما صدق عليه الوجود**) أي الوجود الذي به موجوديته زائداً في الممكن وعيناً في الواجب، والحصة وإن كان زائداً فيهما فليس موجودية شيء منهما بذلك، فيكون عروضه عروض الكلي لفرده.

قوله: (**لم يقم عليه دليل أصلاً**) لأن الدلائل المذكورة إنما تدل على مغايرة ما صدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود، وأما أن ذلك فرد الوجود لا حصته فكلا.

قوله: (**وقلنا إلخ**) يعني ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مغايرته للماهية في الواجب لأنه يستلزم أن يكون الواجب فرداً حقيقياً للوجود، فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك، فيلزم ثبوت الأمر الثالث في الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيه، بل المراد التزام عدم كون الماهية فرداً منه، وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله، وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة إثباته في الممكن، وعدم اكتفائه على المطالبة لأنه لا يمكن ذلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور.

قوله: (**وقد عرفت إلخ**) اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب، فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة، لأن اللازم منه زيادة الوجود المطلق، ونحن نقول: بزيادة حصة في الواجب إنما النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقية لسائر الوجودات، وإليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص فقوله: وأماحصته إلخ ليس زائداً على الجواب، وحينئذ يرد عليه ما ذكره المصنف بأن فيه اعترافاً بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن، ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة إلا بإثبات أن للوجود أفراداً فرد منها عين الواجب وسائر الأفراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت ذلك نعم لو منع تساوي الوجودين في تمام الماهية، إما مستنداً بشاهد التشكيك أو مكتفياً بمجرد المنع، ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصة كان الجواب موجهاً غير محتاج إلى إثبات الأمر الثالث، لأن مجرد جوازه كاف في المنع المذكور، وهذا مقصود المصنف بقوله نعم هاهنا اعتراضان إلخ، وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بأنه إبطال لمقدمة أوردها المجيب لمزيد التوضيح، وأن فيه اعترافاً بالأمور الثلاثة كما لا يخفى، وما قيل اللازم مما ذكره المصنف أن يكون للوجود أفراد متخالفة الحقيقة

الواجب، والممكن في تمام الماهية، وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق، سواء كان صدقه عليهما تواطؤاً أو تشكيكاً وإن قوله: وأما حصته إلى آخره فمزيد توضيح للجواب، فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع **خارجة عن قانون المباحثة**، وبطريق الإبطال **لا تجدي نفعاً** لبقاء المنع بحاله، وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة، ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال: (نعم هاهنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار إلى أولهما بقوله: (**فإن الوجود مقول**) على أفراده (**بالتشكيك**) لا بالتواطئ (**فإنه في**) وجود (الواجب **أولى** وأقدم وأقوى **فيكون**) الوجود المقول بالتشكيك (**عارضاً** لما يصدق عليه) من أفراده إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها **كما اشتهر فيما بينهم**، (فالأشياء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود)

مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الأفراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً في الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ، فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الأمر الثالث فمدفوع بأن قول المصنف في الدليل المذكور، وقد أبطلناه بدفع هذا الجواز فتدبر حتى ينكشف حقيقة المقال.

قوله: (**حقيقة الجواب**) وإن كان ظاهره إدعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين.

قوله: (**خارجة عن قانون المباحثة**) إذ لا يمنع السند فكذا ما في حكمه.

قوله: (**لا تجدي نفعاً**) فإن إبطال السند إذا لم يكن مساوياً لا يجدي فكيف إبطال ما هو في حكمه؟

قوله: (**أولى**) لكونه مقتضى الذات (وأقدم) لكونه علة لما سواه (وأقوى) لكثرة آثاره.

قوله: (**فإن الوجود مقول بالتشكيك إلخ**) قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب أتم لأنه مقتضى ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً إلى ذاته تعالى، وأقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك، وقد يجعل الأقوى راجعاً إلى الأتم الأثبت ويجعل كثرة الآثار، وكمالها دليلاً على الشدة وقد يناقش في التعليل الأول بأن الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الأجسام أتم في الحرارة منه، والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الأشياء أتم في الارتفاع منها فتأمل.

قوله: (**فيكون عارضاً**) قيل: لا احتياج هاهنا إلى ذكر أن المقول بالتشكيك عارض بل القول بأنه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كافٍ في تمام الاعتراض فتأمل.

قوله: (**كما اشتهر فيما بينهم**) إشارة إلى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد، قال في المحاكمات ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية، وجزئها في بعض الأفراد أولى وأقدم من حصولها في بعض، ولم يقم برهان على

يعني الأشياء التي يحمل عليها الوجود مواطأة، وهي الوجودات لا الأشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقاً، وهي الماهيات **فإن تخالفها لا ينفعنا** (مختلفة بالحقيقة) **أي يجوز** أن يكون كذلك لأن الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضي للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (ممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة)، وأشار إلى الثاني بقوله (وأيضاً قلنا أن نطرح) عنا (مؤونة بيان التشكيك)، واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقنع بمجرد المنع، ونقول: وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضاً لأفراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية، ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه، وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) **وأقول: إذا كانت الوجودات** متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق، ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة، فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء، فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤونة التشكيك

قوله: (فإن تخالفها لا ينفعنا) لأن الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لا في اقتضاء الموجود.

قوله: (أي يجوز إلخ) إنما قال: ذلك لأن التشكيك لا يقتضي أن يكون ما تحته مختلف الحقيقة، بل جوازه.

قوله: (إذا كانت الوجودات إلخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف في الحقيقة كافٍ في رد الاستدلالين، وهو يستلزم جواز الأمر الثالث، وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود، نعم لو ادعى التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى.

إبطاله وأقوى ما قيل فيه أنه إذا اختلف الماهية، والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحداً، وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان.

قوله: (وأقول إذا كانت الوجودات إلخ) قيل: هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبني على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقاً واجباً، كان أو ممكناً وهذا غير

إذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) **وهو الوجه الثالث** من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (إضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية، والآخر الوجود **لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود**، فيكون وجوده زائداً على ماهيته (قلنا) كون الوجوب إضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لأن الوجوب هو الأمر الذي به يمتاز ذلك الواجب عن غيره وذلك الأمر هو ذات الواجب لأنه بذاته ممتاز عن غيره **والصواب** أن يقال: **إن**

قوله: (وهو الوجه الثالث إلخ) غير الأسلوب إشارة إلى أنه ليس بمثابة تلك الوجوه في القوة.

قوله: (والصواب إلخ) يعني أن الجواب بإنكار كون الوجوب إضافة خطأ، فإن مقابلته

لازم على المصنف إذ لا يلزم هذا القول منه، بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال: وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى فإنه يدل على منع اشتراك الوجود معنى، وليس ذلك إلا عند الأشعري القائل بأن الوجود عين الماهية، وليس في كلامه تصريح بأن هذا الاعتراض من جانب الحكيم، حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص، والماهية في الممكنات لأن قوله: وإن سلمنا إلخ لا يناسب مذهب الحكيم كما تحققت، نعم قوله: في تقرير الاعتراض الأول فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود يدل على أن الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء.

قوله: (لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قيل: الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق عند الحكماء، وإنما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير، وقسمة الموجود إلى الواجب بالمعنى الأول، وإلى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لا أن كلا قسميه موجودان في الخارج، وقد صرح بذلك الشيخ في إلهيات الشفاء، حيث قال إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، فظاهر أنه لا يمتنع له أيضاً وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، وأقول قال الشيخ في مفتتح رسالة ألفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم أن لهذه المسألة مقدمات فينبغي أن تعرف أولاً حتى تستنتج منها المطالب، وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود، وأعني بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا كلامه، وهو صريح في القول بأن واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده، وأما ما ذكره في إلهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا، إذ ليس مراده هناك إلا أن حصر الموجود في القسمين حصر عقلي أي لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال، وأن الشيء الأول هو الممكن لا أن أحد القسمين محتمل صرف لا وجود له في الخارج.

قوله: (والصواب أن يقال: إلخ) سيجيء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه

فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبياً غير محتاج **إلى تحقق** شيئين في الواجب، وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول: وجوده الخاص الذي هو ماهيته **يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق**، فإن قلت: فكذا سائر

للإمكان والامتناع والاستدلال على كونه من الأمور الاعتبارية، والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود إلى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه إضافة، وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى.

قوله: (**إن فسر الوجوب إلخ**) لما كان كونه إضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لأن الاستغناء عدم الاحتياج، والاحتياج إضافة. أجاب على كلا التفسيرين وإن خص الاعتراض بالتفسير الأول قطعاً لمادة الاستدلال.

قوله: (**إلى تحقق**) شيئين بل إلى تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلاثة أشياء.

قوله: (**يقتضي بذاته إلخ**) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة، لأنه حينئذ لا ورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلي عليه مواطأة، يعني أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص، وتنبه بمشاركته لوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق، وحكم باقتضائه إياه فالوجوب من المعقولات الثانية، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائماً بنفسه، فكان موجوداً بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجوداً يقتضي كونه بذاته موجوداً أي يقتضي اتصافه بالوجود اتصافاً انتزاعياً لا حقيقياً، وإلا لا يكون موجوداً بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقاً، فاندفع البحث الذي أورده الشارح القوشجي من أن الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجوداً لا وجوداً، كما أن الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوماً لا عدماً، ولو كان كذلك لزم أن تكون الممتنعات التي يقتضي ذواتها كونها معدومة داخلة في الممكن، لأن مبنى كلام الشارح أن اقتضاءه الوجود بالاستقلال مواطأة يستلزم اقتضاءه الوجود اشتقاقاً، لا أن الوجوب عبارة عن ذلك

عن الغير واقتضاؤه لوجوده، والأمر الذي به يمتاز الذات عن الغير، وإنما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لأنه أشار إليه في المتن بقوله، بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو أن الصواب بعد ما ذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً.

قوله: (**يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق**) اعترض عليه بأن معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه أن يكون فرداً من أفراده، والواجب ما يقتضي كونه موجوداً لا وجوداً، كما أن الممتنع ما يقتضي كونه معدوماً لا عدماً، والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق لا أنه يقتضي كونه فرداً من أفراد الوجود المطلق، ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الإمام من لزوم كون الواجب موجوداً بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لأن الواجب إذا كان وجوداً خاصاً لا يكون موجوداً بوجودين، بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية، والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجوداً بوجود واحد أجاب

....

الاقتضاء، وإنما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقاً، مع أنه لا ورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة، لئلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص، إن كان موجوداً بنفسه يلزم كونه موجوداً بوجودين، وإن لم يكن موجوداً بنفسه، بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذي به موجوديته، وكون ماهيته فرداً للوجود لا يضرنا، ويحتاج إلى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعي، فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين، وحينئذ لا بد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمراً وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر معه، لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات، وإذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضاً له عروض الكلي لفرده، وكان ذلك الوجود الخاص مقتضياً له اقتضاء الجزئي لكليه فلما كان هذا الجواب بالآخرة محتاجاً إلى ذلك الجواب، اختاره وكذا اندفع ما قيل أن عروض المطلق للخاص ليس خارجياً، وإلا لزم كونه قابلاً وفاعلاً، بل ذهني فيلزم أن لا يكون اقتضاؤه المطلق بالاستقلال لاحتياجه إلى العقل وإلى الحصول فيه، فإنه إنما يرد إذا كان العروض حقيقياً، وأما إذا كان انتزاعياً فاللازم أن تكون ذاته تعالى في الخارج بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق، ولايتوقف على وجود العقل فضلاً عن الحصول فيه، وأما ما قيل في جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق في الخارج عند الحكماء، وإنما المتحقق الواجب بمعنى المستغني عن الغير وإن قسمة الموجود إلى الواجب بذلك المعنى، وإلى الممكن مجرد احتمال عقلي ففيه أن الشيخ صرح في الإشارات بوجوده بهذا المعنى، حيث قال: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإنه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لغواً.

المعترض عن هذا الدفع، بأنه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الأمر أن تلك الماهية وجود خاص، وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من إثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود، وهو أن يكون ذات الباري تعالى في أعلى مراتب الوجود، وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث أدناها الموجود بالغير، ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظراً إلى ذاته وتصور ذلك الانفكاك أيضاً، وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده، فالانفكاك هاهنا محال دون تصوره وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته، فلا يمكن تصور الانفكاك هاهنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان، وأنت خبير بأن الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره، بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود، ولو ساعدناه على ما ذكره فنقول: ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقي هاهنا بحث، وهو أن عروض المطلق للخاص إن كان في الخارج يلزم أن يكون شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء واحد، وهو الوجود المطلق لأن العارض، وهو المطلق ممكن لاحتياجه إلى

الوجودات الخاصة **مقتضية بذواتها** لعارضها، فتكون واجبة قلنا: **تلك الوجودات ليست مستقلة** في اقتضاء عارضها، لأنها في ذواتها محتاجة إلى غيرها، فكذا في اقتضائها

قوله: (مقتضية بذواتها إلخ) اقتضاء الجزئي بكليه من غير فرق بين ما يقوم بذاته، وما يقوم به المنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة.

قوله: (تلك الوجودات إلخ) يعني أن المراد بالاقتضاء التام أن لا يحتاج في ذلك الاقتضاء إلى أمر، فإن ذلك يقتضي كونه قائماً وموجوداً بذاته، وسائر الوجودات لاحتياجها إلى معروضاتها وإلى علة عروضها ليست كذلك، فلا تكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها، فاندفع ما توهم من أن الفرق المذكور إنما هو في الاقتضاء، فبعد الاقتضاء استقلالاً أم، لا، كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود؟ وكذا اندفع ما أورده الشارح القوشجي من أن الجواب غير مطابق لأن مبنى السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء، ومبنى الجواب تفسيره بالاستقلال فإنه وارد بالنظر إلى ظاهر العبارة لا بالنظر إلى المقصود فتدبر.

معروضه ولا فاعل له غير معروضه، وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم، ولا شك أن المعروض قابل لعارضه، فيلزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً، وفاعلاً ويلزم أن يصدر عن الواحد اثنان لأن اتصافه بوجوده المطلق حينئذ أثر له، وقد قالوا: صدر عنه العقل الأول فانتقض أصلان كبيران من أصولهم، وأيضاً صرحوا بأن الوجود من المعقولات الثانية لأنها إنما تعرض للأشياء في الذهن لا في الخارج، وإن كان عروض المطلق للخاص في الذهن، يلزم أن لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه إلى العقل، وإلى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني، من أن وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل، والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني هاهنا من الحق شيئاً، لأنه يجب أن يكون الواجب لذاته مقتضياً وجوده من غير افتقار إلى شيء أصلاً، وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هوالمطلوب، فأي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فتأمل.

قوله: (تلك الوجودات ليست مستقلة إلخ) لا يقال: مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود، وحاصل الجواب أن عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير، وأين هذا من ذلك لأنا نقول، بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هوالاقتضاء بالاستقلال، فلا يلزم المحذور هذا، والأظهر في الجواب أن يقال: اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولاكذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه، بل اقتضاؤه للحمل بالمواطأة، وأما ماذكره من الجواب ففيه نظر لأن الفرق حينئذ بين وجود الواجب، ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الأول دون الثاني، فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود.

المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فإنه مستغنٍ عما عداه بالكلية (إلزام للحكماء) القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته، وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه إلا أنه إلزامي **فإن الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية، يصح على كل فرد** منها ما يصح على الآخر فنقول: (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (**فلا تختلف لوازمه**) فلما ثبت **كونه زائداً** على ماهيات الممكنات عارضاً لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية، لا يجوز اختلاف لوازمها **بل يصح** على كل فرد منها ما يصح على سائرها (أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فإنهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه، ثم قالوا: الأفلاك وإن لم تكن قابلة للانفصال إلا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية، فلما

قوله: (فإن الحكماء اتفقوا إلخ) وأما الأشاعرة فلا يقولون: باللزوم العقلي بين الأشياء واقتضاء شيء لشيء بل الكل مستند إلى ذاته تعالى ابتداء.

قوله: (الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة في نفسها لا تكون مقتضية لشيء، إلا بعد انضمام الفصل إليها، فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول، وتفصيله في شرح الإشارات في إثبات الهيولى للفلكيات.

قوله: (يصح على كل فرد إلخ) هكذا وقع في شرح الإشارات للإمام من قبيل قولهم: صح لي على فلان كذا كما في الأساس أي فكلمة على للزوم، والوجوب والصحة بمعنى الثبوت، فيؤول إلى معنى الوجوب ولذا وقع في شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد ما يجب للآخر، والمراد به ما يجب بالنظر إلى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ما عداه، لأن ما يجب لفرد منها باعتبار شخصه لا يجب لآخر، بل قد يمتنع وهو ظاهر، وليس المراد بالصحة الإمكان حتى يرد أن اللازم من هذه المقدمة اشتراك أفراد الوجود في صحة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة.

قوله: (فلا تختلف لوازمه) أي لا يختلف ما يلزمه بالنظر إلى ذاته في أفراده بأن يكون مثلاً زائداً في البعض وعيناً في البعض الآخر.

قوله: (كونه زائداً إلخ) أي بالنظر إلى ذاته من غير نظر إلى خصوصية فرد منه.

قوله: (بل يصح إلخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة، وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه، أضرب عنه بعد إرجاع الضمير إليه، بأن المراد منه هاهنا المعنى الآخير، أي يجب تشابه لوازمها في الأفراد، وهو المعنى بقولنا: يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر، فقولنا: لوازم الطبيعة النوعية لا تختلف في الأفراد، وقولنا: يصح على كل فرد ما يصح على الآخر، بالنظر إلى طبيعته النوعية وقولنا: مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف عددها واحد، لأن ما يجب للفرد بالنظر إلى نفس الطبيعة يكون لازماً، ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبني القول الأول والشارح القول الثاني، ثم بين

كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات، لأن **مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف** (و) به (**أبطلوا المثل المجردة**) التي قال بها أفلاطون **كما سيأتي في مباحث الماهية، وأبطلوا أيضاً** مذهب ديمقراطيس في تركب الأجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهماً لا خارجاً (**والجواب منع كونه**) أي الوجود (**طبيعة نوعية**) **بل هو أمر عارض** لأفراده المتخالفة الحقائق.

إثبات الهيولى في الفلكيات بالقول الثالث في مغلطة كما وقع فيها بعض الفضلاء، حيث قال: لا يخفى أن لازم الطبيعة لا يختلف في الأفراد ضرورة تحققها فيها، نعم قد يكون معنى لازماً لفرد لا للطبيعة من حيث هي، ولا يلزم اشتراكه بين جميع الأفراد، فلو حمل كلامهم على أن لازم الطبيعة لا يختلف كان مسلماً عند الجميع، ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم، فلهذا قال: بل يصح على كل فرد ما يصح على سائرها، فإن قلت: لعل مراده الأول قلنا: فحينئذ لا يمكن إثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر، فإنه فاسد من وجوه أما أولاً فلأن عاقلاً لا يقول: بأن ما يصح لفرد مطلقاً يصح بسائرها، فكيف يقول به الحكماء؟ فمرادهم أن ما يصح لفرد بالنظر إلى نفس الطبيعة يصح على سائرها، وحينئذ يتحد مآل القولين، وأما ثانياً فلأنه حينئذ لا يكون الدليل على ما في المتن إلزامياً، وأما ثالثاً فلأن المطالب العالية إنما تتفرع على أن لازم الطبيعة، ومقتضاها لا يختلف كما سيجيء، وكيف تبتنى تلك المطالب على مقدمة باطلة في بادي الرأي لم يقل بها أحد.

قوله: (**لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف**) فيجب تشابه أفرادها في القيام بالهيولى.

قوله: (**كما سيأتي في مباحث الماهية**) أي بيان تلك المثل، وأما إبطالها بهذا الطريق، فغير مذكور فيها بل في كتب الحكمة حيث نقل قول المشائيين في حكمة الإشراق أن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية، لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل، لأن كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها، فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحل كالصور النوعية المنطبعة، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغني شيء منها عن المحل كالمثل الأفلاطونية.

قوله: (**وأبطلوا أيضاً إلخ**) حيث قالوا: إن تلك الأجسام متماثلة في الحقيقة، فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفصال، فيلزم القول بثبوت الهيولى لأنها القابل للانفصال.

قوله: (**منع كونه طبيعة نوعية**) ولا يمكن أن يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم

قوله: (**وبه أبطلوا المثل المجردة إلخ**) نقل عن أفلاطون أنه قال: بوجود فرد مجرد أزلي أبدي من كل نوع، وأبطلوا ذلك بأن اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التعلق والتجرد ممتنع.

قوله: (**والجواب منع كونه إلخ**) كيف الطبيعة النوعية تقال بالتواطئ والوجود مشكك عندهم.

[المقصد الرابع: في الوجود الذهني]

لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به **تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من** الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمى وجوداً **عينياً** وخارجياً، وأصيلاً وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع **في أن النار** هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر، لا يترتب به عليها **تلك الأحكام والآثار** أولا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً، وظلياً

طبيعة الوجود وإن كانت نوعية لجواز أن يكون من لوازم أفرادها لأن التجرد، والقيام بالذات متقدم على التشخص، فلا يجوز أن يكون معللاً به.

قوله: (بل هو أمر عارض إلخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز أن يقتضي بعضها الزيادة، وبعضها التجرد.

قوله: (أحكامها إلخ) أي الأحكام المعلومة ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل أحد، كما يشير إليه قوله لا شبهة، وقوله: وهذا مما لا نزاع فيه والبيان بقوله: من الإضاءة والإحراق وفي قوله يظهر ويصدر إشارة إلى أن المراد بالأحكام ما لا يكون فاعلاً له، وبالآثار ما يكون فاعلاً له.

قوله: (عينياً) أي منسوباً إلى نفس الشيء لأنه وجود للشيء في نفسه بخلاف الذهني، فإنه وجود لصورته وقوله أصيلاً أي ذا أصل وعرق وليس ظلاً وحكاية عن شيء.

قوله: (في أن النار) لا يتوهمن من ذكر النار أن النزاع في الوجود الذهني للموجودات الخارجية فإنه لمجرد التصوير.

قوله: (تلك الأحكام والآثار) سواء ترتب عليه أحكام وآثار أخر، أولا وبما حررنا لك في بيان معنى الوجود الخارجي والذهني، اندفع ما قيل: إن أريد الآثار الخارجية لزم الدور، وإن أريد الأعم دخل فيه الوجود الذهني فإنه أيضاً مبدأ للمعقولات الثانية، ولا يحتاج إلى ما قيل: من أنه لا أحكام ولا آثار للوجود الذهني والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن، وهي من الموجودات الخارجية ولا إلى ما قيل: من أن المراد كونه فاعلاً للآثار والموجود الذهني، ليس بفاعل ولا إلى ما قيل، المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية،

قوله: (تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها) المراد: بأحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها، فاندفع ما يقال: الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح، إذ كما يترتب على الوجود العيني آثار وأحكام، كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية، والجنسية والفصلية ونحوها بل: بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود الذهني، كلوازم الماهية ووجه الاندفاع أن العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة، بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لا يعد في العرف من خواص واحد منها، وأما حديث لوازم الماهية فاندفع بقيد الجميع، إذ بعض الآثار وإن ترتب على الوجود الذهني، وهو لوازم الماهية فجميعها لا يترتب إلا على الوجود الخارجي.

وغير أصيل **وعلى هذا** يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره **عسير جداً** (احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الأول أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج) **أصلاً** (**كالممتنع**) **مطلقاً** (واجتماع النقيضين) والضدين (**والعدم المقابل للوجود**) الخارجي (**المطلق**) أي من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الإطلاق هاهنا

ولا إلى أن المراد الخارجية بمعنى ما يكون في الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي، فلا دور فإن جميعها مع كونه خروجاً عن ظاهر العبارة دعاوي لا دليل عليها، بل الدليل على خلافها فإنهم قالوا: بأن المعقولات الثانية تعرض للمعقولات الأولى وإن العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلية الفاعل، وإن الحد التام موصل إلى كنه الشيء وإن الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج، يستلزم تعريف الشيء بما هو أخفى منه، وأما ما قيل: إن معنى الوجود الخارجي بديهي، وما ذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة، ففيه أن مقصود المعترض أنه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهني، الذي هو مناط تحرير محل النزاع على أن دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة.

قوله: (**وعلى هذا إلخ**) فالقول: بأن الحاصل في الذهن مثل الأشياء وأشباحها المخالفة لها في الحقيقة خروج عن محل النزاع.

قوله: (**عسير جداً**) منشأه توهم أن دليل المثبت يثبت وجود صور الأشياء في الذهن، والدليل النافي ينفي وجود الهويات الخارجية.

قوله: (**أصلاً**) لا أصالة ولا تبعاً.

قوله: (**مطلقاً**) أي مع قطع النظر عن تحققه في فرد أي مفهوم الممتنع من حيث هو.

قوله: (**والعدم المقابل للوجود**) احتراز عن المقابل للعدم كاللا أعمى فإنه موجود.

قوله: (**المطلق**) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد، فإنه موجود بوجود عمرو.

قوله: (**كالممتنع مطلقاً**) أي الأعم من الذاتي والغيري، أو أعم مما بعده أعني اجتماع النقيضين والضدين، ويمكن أن يكون معنى الإطلاق التمحض في الامتناع، فيكون المراد به الممتنع الذاتي، وفيه احتمال آخر وهو أن يكون معنى الإطلاق تعميمه في أفراده، وعلى كل تقدير يكون ذلك اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى.

قوله: (**والعدم المقابل للوجود المطلق**) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على ما اشتهر من أن عدم العدم، وجود فسلب العمى هو البصر بعينه، كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة، فليس العدم مطلقاً، مما لا وجود له في الخارج، وأما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل.

على ما يتناول الوجود الذهني لغو (**ونحكم عليه**) أي على ما لا وجود له في الخارج (**بأحكام ثبوتية**) **صادقة ككونها محكوماً** عليها بالإمكان العام وملزومة، أو لازمة لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلاً أخص من المعدوم، وأعم من شريك الباري وكونه متعقلاً، إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر، **سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع** أو على ما صدق عليه، (وإنه) أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة (**يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره**) في نفس الأمر

قوله: (**لغو**) إذ لا فائدة في التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالاً لا يتوقف الاستدلال عليه.

قوله: (**ونحكم عليه**) أي حكماً إيجابياً فإنه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله: من الأحكام الإيجابية.

قوله: (**بأحكام ثبوتية**) أي بأمور ثبوتية كما سيصرح به الشارح في حواشي حكمة العين.

قوله: (**صادقة**) أي على ما لا بوجود له في الخارج في نفس الأمر.

قوله: (**ككونها إلخ**) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا للأحكام الثبوتية يدل عليه قوله: من الأحكام الإيجابية، ولم يقل ككونها ممكنة لأن الإمكان أمر سلبي بخلاف كونه محكوماً عليه.

قوله: (**سواء كانت إلخ**) تعميم لقوله: بأحكام ثبوتية لا لقوله من الأحكام الإيجابية لأنها لا تحمل على شيء إنما المحمول الأحكام بمعنى المحمولات.

قوله: (**صادقة على مفهوم الممتنع**) كالأخص والأعم.

قوله: (**يستدعي ثبوتها**) أي ثبوت تلك الأمور المتصورة، فالتذكير في قوله: عليه بالنظر إلى لفظ ما. والتأنيث هاهنا بالنظر إلى معناه وإليه أشار الشارح بقوله: على تلك الأمور المتصورة.

قوله: (**لغو**) إذ هو بصدد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد، ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل باللغوية.

قوله: (**بأحكام ثبوتية إلخ**) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره على أن الحكم بمعنى المحكوم به، وليس المراد بها الأحكام الذهنية الإيجابية، وإن أشعر به قوله إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة ما لا يخفى، ويدل عليه قوله: ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام، فإنه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الإيجابية هاهنا، هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالإمكان العام، فالمحمول بحسب المعنى، وإن كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الإمكان العام حتى يرد أنه ليس مفهوماً ثبوتياً، بل هو سلب ضرورة أحد الطرفين يحتاج إلى الجواب، بأن المراد به هاهنا قابلية أحد الطرفين وهو أمر ثبوتي.

قوله: (**إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته إلخ**) اعترض عليه بأنا نعلم قطعاً أن اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع وإن لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة، فيلزم ثبوت الممتنع في

(فرع ثبوته) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه وإذ ليس) ثبوت تلك الأمور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فإن قلت: لو صح هذا) الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً، إما خارجاً أو ذهناً (لصدق) قولنا: (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلاً لا في الخارج، ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لأن كونه معلوماً ومخبراً عنه في نفس الأمر، يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلاً، فلا علم ولا إخبار (وإنه تناقض) لأن المعدوم المطلق **صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم**، والإخبار عنه **فيكون معدوماً مطلقاً، وموجوداً في الجملة** (قلنا:) **اللازم مما ذكرنا** أنه (يصدق) قولكم الذي

قوله: (**إذ ثبوت الشيء إلخ**) يعني أن الحكم الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الأمر، وثبوت شيء لشيء في نفس الأمر يستلزم ثبوت المثبت له.

قوله: (**صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم**) لم يقل: محكوماً عليه بعدم العلم، لئلا يرد أن الكلام في الأمور الثبوتية، وعدم العلم والإخبار ليس بثبوتي بخلاف الاتصاف به، فإنه مفهوم ثبوتي متعلقه أمر عدمي.

قوله: (**فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة**) لم يقل: فيكون المعدوم المطلق

الخارج إذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع، حتى يكون الثبوت اللازم ذهنياً، والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال أنه إن اندرج في هذا الفرض عدم المبادي العالية، فقد لا نسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على أن المحال ذاتياً كان أو غيره، جاز أن يستلزم المحال كما هو المشهور، وإن لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج، لجواز أن يكون ثبوته في واحد من تلك المبادي، بوجود ظلي إذ الغرض هاهنا إثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي، سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضوع كما سنذكره، وبالجملة المعلوم قطعاً أن اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار المعتبر، وفرض الفارض، وأما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة أصلاً، فالخصم المدعي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه، ودعوى الضرورة في محل النزاع سيما في حكم أطبق الجمهور من العقلاء على خلافه، لا يلتفت إليه وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الأستاذ المحقق من أنا نعلم قطعاً، أن المعدومات التي يكون وجودها في الذهن إن سلم الوجود الذهني فإمكان وجودها فيه أي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر إلى ذواتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الأمر بمساواته للعدم، ولو سلم أن الوجود موجود فإن اتصف هو في نفس الأمر بمساواته للعدم كان العدم أيضاً بالضرورة متصفاً فيها بمساواته للوجود، وإلا تحقق أحد المضافين الحقيقيين بدون الآخر، وهذا باطل ضرورة واتفاقاً مع أنه ليس لهذا العدم وجود أصلاً.

قوله: (**وموجوداً في الجملة**) أي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والإخبار عنه لا باعتبار

ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة **لا تقتضي وجود الموضوع**، بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض، (لا) أنه يصدق بمعنى (أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى **يكون قضية موجبة معدولة** مقتضية لوجود الموضوع، فإن عاد وقال: لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا: المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق **قلنا**: **مفهوم المعدوم** المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود

محكوماً عليه، وأن لا يكون محكوماً عليه، كما قالوا: في مسألة المجهول المطلق لأن الكلام هاهنا مسوق لنفي الوجود الذهني فالمناسب أن يقال: لو صح ما ذكرتم يلزم أن يكون معدوماً وموجوداً، بخلاف مسألة المجهول المطلق، فإنها مسوقة لنفي استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث.

قوله: (قلنا اللازم مما ذكرنا إلخ) لا يخفى أن ما ذكره قولنا: كل ما [illegible]كوم عليه بحكم ثبوتي صادق يجب أن يكون موجوداً مطلقاً، وهو ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يكون موجوداً مطلقاً أي كل ما هو معدوم مطلقاً، لا يكون محكوماً عليه بحكم ثبوتي صادق، على أن يكون قضية موجبة معدولة الطرفين، لأن عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء، فلعله بنى الجواب على طريقة المتأخرين، وهو أن عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من نقيض المحمول، وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه.

قوله: (لا تقتضي وجود الموضوع) الذي هو مناط لصدق الإيجاب وإن اقتضى تصور الموضوع، وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهني له، ولو كفى مجرد التصور في ذلك لكفى في الاستدلال أن يقال: إنا نتصور ما لا وجود له في الخارج، فيكون موجوداً في الذهن.

قوله: (مقتضية لوجود الموضوع) على ما هو التحقيق، وأما إذا قلنا: بعدم اقتضائها للوجود فالنقض ساقط من أصله.

قوله: (فإن عاد إلخ) أي عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق، وقال:

الحكم، لأنه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة، لأن المحمول فيما ذكر أمر عدمي لأن المذكور فيما سبق أن الحكم بالمحمولات الثبوتية أعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي أحد الوجودين فلا يصدق قوله لوصح هذا إلخ إلا بتعسف فتدبر وعدم العلم والإخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود الموضوع، ويتحقق التناقض باعتباره، اللهم إلا أن يعتبر المحمول الاتصاف بهما، كما أشار إليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف، فليتأمل.

قوله: (حتى كون قضية موجبة معدولة إلخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الأمر، حتى يقال: معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق، فيكون موجبة سالبة المحمول، وهي عندهم لا تقتضي أيضاً وجود الموضوع،

المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن قسم منه، ولا استحالة في ذلك (أجاب عنه) أي عن الأمر الأول الذي تمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني (الإمام الرازي بمنع أنا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلاً، (بل كل ما نتصوره **فله وجود غائب عنا**)، وذلك المتصور **إما** (**قائم بنفسه كما يقوله** أفلاطون) **فإنه** ذهب **إلى** أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي، وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائماً فيه، فيبطل ما ذكرتموه من

لو صح ما ذكرتم من أن المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق، يجب أن يكون موجوداً لما صدق قولنا: المعدوم المطلق مقابل للموجود، لأنه يستلزم أن يكون مفهوم المعدوم المطلق موجوداً، فيكون فرداً منه لا مقابلاً له، فحينئذ لا يدفعه جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير المتن لأنه سؤال باعتبار الحكم على ما صدق عليه المعدوم، وأنه يستلزم أن يكون ما صدق عليه المعدوم المطلق معدوماً مطلقاً، وموجوداً في الجملة فتدبر، فإنه قد غلط فيه بعض الناظرين.

قوله: (**مفهوم المعدوم إلخ**) يعني لا منافاة بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلاً لموجود المطلق وفرداً منه، فإنه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في الذهن مقابل له، ومن حيث إنه متصور موجود في الذهن فرد منه ولا استحالة فيه، فإن مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير.

قوله: (**فله وجود غائب**) فلغيبوبته توهم أنه غير موجود.

قوله: (**إما قائم بنفسه إلخ**) أي متردد بين هذين الأمرين لا أنه منقسم فكل واحد من الأمرين سند المنع.

كما سيشير إليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني، بل باعتبار حمل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الأمر.

قوله: (**قلنا مفهوم المعدوم**) قال الأستاذ المحقق: هذا الجواب ساقط لأن الحكم الثبوتي، لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه إنما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له، وعلى تقدير كون المحكوم عليه ها هنا موجوداً في الذهن لا يثبت له في نفس الأمر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة، وحيث ثبت له تلك المقابلة في نفس الأمر لا يمكن له وجود أصلاً، وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله، وعلى تقديركونه إلخ إذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود، ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود.

قوله: (**ومن حيث إنه متصور إلخ**) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم إذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم، بل إن اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصوراً، حينئذ لا باعتبار أنه موجود في الخارج فتأمل.

الدليل، **ولو حمل** قول أفلاطون ها هنا على ما نقل من أن صور معلومات اللّه تعالى قائمة بذواتها **لكان أنسب** (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور) أي صور جميع المفهومات (**مرتسمة عندهم في العقل الفعال**) فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، **فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده فإذا التفتت** النفس إليها شاهدتها (والجواب أن المرتسم فيها) أي **في الأمور الغائبة** عنا كالعقل الفعال مثلاً (**إن كانت**

قوله: (**ولو حمل إلخ**) يعني أن المذكور في الكتب حمل قول أفلاطون على المثل، وهو إن كان كافياً في تقوية المنع بناء على أنه إذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية، فليجز مثلها في جميع المفهومات التي نتصورها لكن الحمل على أن صور معلومات اللّه تعالى قائمة بذواتها، وأنه لا بعد في أن تكون الحقائق النورية قائمة بأنفسها في عالم الأنوار لكماليتها وتماميتها في أنفسها، وعدم قيامها في عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكمالاً لغيرها، كما جوزوا كون الشيء جوهراً أو عرضاً باعتبار الوجودين أنسب، فإنه لاستلزامه وجود كل ما نتصوره بالفعل أدخل في تقوية المنع من مجرد الجواز.

قوله: (**أن يرتسم فيه صور ما يوجده**) لأن إيجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار، والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة في العاقل.

قوله: (**ما يوجده**) ولكون ما يوجده مشتملاً على الأجزاء والعوارض الثبوتية والعدمية، والإضافية الممكنة الوجود وممتنعه لا بد أن يكون صور جميعها مرتسمة فيه.

قوله: (**فإذا التفتت إلخ**) يعني إذا التفتت النفس إلى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدتها من غير أن تكون حاصلة فيها، فلا تكون موجودة في الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصاً بتقدير الارتسام وإن كان ظاهر العبارة توهمه.

قوله: (**لكان أنسب**) إذ الملائم هاهنا عموم الحكم لكل متصور ممكناً كان أو ممتنعاً، والمُثل التي نُقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجودها، إنما تكون في طبائع الأنواع الممكنة الوجود، لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت أو ممكنة، فإن عاقلاً كيف يقول: إن شخصاً من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجودة في الخارج أزلاً وأبداً، وأيضاً ليس كل متصور ممكن كذلك، إذ ليست الأفراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقي.

قوله: (**مرتسمة عندهم في العقل الفعال**) فإن قلت: قد يحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي من حيث هو كلي، قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لأنه كلام على السند الخاص.

قوله: (**فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده**) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعي إذ المدعي إنما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات غير الموجودة أيضاً، وأجيب بأن الاشتباه في كونه محل الارتسام فإذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات أيضاً، إذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه أنه إنما يتم إذا ثبت أن ذلك الارتسام ممكن وكمال له، وقد يجاب بأن المراد صور ما يفيده ويفيضه علينا من المفهومات.

الهويات) أي هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان، (وإن كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية، **فهو المراد بالوجود الذهني إذ** غرضنا) ومقصودنا (إثبات نوع من التميز للمعقولات) التي هي الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن) أي اخترع الذهن تلك المعقولات، فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أي لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال، فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه، **وإنما لم يتعرض** لقيام ما نتصوره بنفسه، لأن بطلانه أظهر **والحاصل** أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج، لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها، ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها، وهو المطلوب هذا **وقد اعترض على متمسكهم بأنه** إن أريد بالأمور الثبوتية أمور ثابتة في

قوله: (أي في الأمور الغائبة) أشار إلى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم إشارة إلى أن الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال.

قوله: (إن كانت الهويات إلخ) هذا مبني على ما سبق من أن ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي، وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني، فالمرتسم في الأمور الغائبة إن انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي، فيلزم وجود الممتنع في الخارج، وإن انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني، إذ لا نعني بالموجود الذهني إلا هذا، وبعبارة أخرى: إن المرتسم فيها إن ترتب عليه أحكامها، وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع في الخارج، وإن لم يترتب عليها تلك الأحكام والآثار فهو موجود ذهني.

قوله: (وإنما لم يتعرض إلخ) يعني كان المنع مستنداً بسندين، فإبطال أحد السندين لا يجدي في دفع المنع، فأجاب: بأن بطلانه لما كان ظاهراً لم يتعرض له، وذلك لأن القول بقيام الممتنعات بذواتها في الخارج أظهر بطلاناً من القول بقيامها بالغير في الخارج.

قوله: (والحاصل إلخ) أي حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الإمام، وهو بطلان أحد الشقين، واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر، فإنه مما زل فيه بعض الناظرين.

قوله: (وقد اعترض على متمسكهم) فيه إشارة إلى أنه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الأمور الثبوتية، وأما على ما ذكره المصنف فإن حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالأحكام الأمور التي حكم بها، كما هو الظاهر فإن قوله: يحكم عليه، بمعنى يحمل عليه والباء صلة له،

قوله: (فهو المراد بالوجود الذهني) هذا بظاهره مناف لما سيأتي في بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام في غير العقل الإنساني ينافي الوجود الذهني.

الخارج، فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج، كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج، وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن **كان ذلك مصادرة** على المطلوب، وأجيب **بأن المراد** بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها، واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول، **فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود**

وكون الحكم إيجاباً مستفاد من يحكم عليه، لأنه المتبادر منه فوارد عليه، وأما إذا أريد بالإمكان النسب الجزئية وبالثبوتية الإيجابية، وتكون الباء زائدة كما هو رأي الأخفش أو للملابسة ملابسة العام للخاص، ويكون المحكوم به متروكاً لعدم تعلق الغرض به لأن الاحتراز من السالبة المحمول، حاصل بالثبوتية لعدم كون الإيجاب فيها حقيقة، ويصير المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاماً إيجابية صادقة، فلا ورود لهذا الاعتراض أصلاً، كما لا يخفى.

قوله: (كان ذلك مصادرة إلخ) لأن الوجود الذهني موقوف على ثبوت الأمور في الذهن الذي هو الوجود في الذهن.

قوله: (بأن المراد إلخ) يعني ليس الثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح الترديد المذكور، بل بمعنى ما ليس السلب داخلاً في مفهومه.

قوله: (فإنها مساوية للسالبة) لكون الإيجاب اعتبارياً محضاً، إذ ليس فيها حقيقة إلا سلب المحمول عن الموضوع، لكون العقل اعتبر أنه إذا سلب عنه المحمول كان متصفاً بالسلب، ولا اتصاف في نفس الأمر وإلا لزم التسلسل في الاتصافات الثابتة في نفس الأمر.

قوله: (فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع) فيه بحث لأن معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع، إن (ج) شيء يسلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الإيجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء يسلب عنه (ب) (لج) في نفس الأمر، وإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فيلزم أن تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع، ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن هاهنا، قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها إياه بحسب الحقيقة، والخارج وأما استدعاؤه وجوده في الذهن، فلا محيص عنه إذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول، وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن، سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع، أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة، كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه، إذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة إلى السلب، وإذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول، قد أثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي، وليس راجعاً إلى حقيقة السلب بل هو إيجاب يلزمه السلب ولا يساويه، وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك أن المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الإيجاب لا صورته فقط، فلا ورود للبحث، وأما ما

الموضوع وعن المعدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع، واعترض أيضاً بأنك إن أردت أن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور، **فهو ممنوع**، كيف ولو صح ذلك **كان الموضوع موجوداً** في الخارج، وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن، كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه، فيكون مصادرة **وأجيب: بأنا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر**، وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. الأمر (الثاني) من الأمور الدالة على الوجود الذهني أن يقال: (من المفهومات ما هو كلي) **أي متصف بالكلية** التي هي صفة ثبوتية فلا بد أن يكون

قوله: (إذا جوز إلخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شيء عن شيء المعتبر في سالبة المحمول، وسلب شيء في نفسه المعتبر في المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه.

قوله: (واعترض أيضاً) ما مرّ كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية، وهذا متعلق بالثبوت الرابطي المستفاد من قوله يحكم عليه.

قوله: (كان الموضوع موجوداً إلخ) بناء على أنه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت، والاتصاف.

قوله: (في نفس الأمر) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض، وهذا الجواب لا يتأتى في الاعتراض الأول لأن الأمور الثابتة في نفس الأمر يجوز أن تكون عدمية، فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سالبة المحمول.

قوله: (أي متصف بالكلية) فعلى هذا كلمة من التبعيضية مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة، قوله: ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله﴾ [البقرة: ٨] الآية.

ذكره القطب فالغرض منه إظهار صورة الإيجاب، ومبني على الظاهر بقرينة أنه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

قوله: (وعن المعدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) وأما إذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لا أنها ليست بخارجة، فإن خروجها ضروري مطلقاً، ثم في الشرطية المذكورة إشارة إلى ماقيل: إذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع، أو إلى ما قيل: إذا كان الوجود والثبوت محمولاً في السالبة، والمعدولة فالمآل فيهما إلى انتفاء الموضوع، فحينئذ تصدق المعدولة مع عدم الموضوع.

قوله: (وأجيب بأنّا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر) اعلم أنّ معنى نفس الأمر نفس الشيء على أن الأمر هو الشيء نفسه، ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر مثلاً ثبوته له في حد ذاته، أي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض، فنفس الأمر أعم من الخارج مطلقاً، ومن

الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج إذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فيكون موجوداً في الذهن، ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة، وإن سلم كونها ثبوتية كانت **داخلة في الاستدلال** الأول، فلا وجه لجعلها استدلالاً على حده، وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي، فيكون موجوداً، ليس في الخارج بل في الذهن **ويرد عليه السؤال الثاني، وقد يقال** أيضاً: للحقائق الكلية كالإنسان مثلاً وجود بالضرورة، وليس في الأعيان بل في الأذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة، **نعم أفراد** هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة. الأمر (الثالث **لولا الوجود الذهني** لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً (والتالي باطل) وقد أشار إلى بيان الملازمة وبطلان التالي معاً بقوله: (**فإنا إذا قلنا**:

قوله: (داخلة في الاستدلال الأول) فيه بحث لان الاستدلال الأول موقوف على ثبوت انا نتصور ما لا وجود له في الخارج، ولذا أجاب الإمام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكهما في أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا يستدعي دخوله فيه.

قوله: (وقد يقال: إلخ) أي في توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلي على ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح الكشاف.

قوله: (ويرد عليه السؤال الثاني) وهو أنه داخل في الاستدلال الأول وقد عرفت اندفاعه.

قوله: (وقد يقال إلخ) أي في توجيه المتن، فحينئذ يراد من المفهومات الحقائق أي الطبائع أو في الاستدلال على الوجود الذهني.

قوله: (نعم أفراد إلخ) فإن قلنا: بجزئية الحقائق لها حقيقة، فلا نسلم أن ليس لها وجود في الخارج، وإن قلنا: بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من أنها أمور انتزاعية، والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج، فلا نسلم أن لها وجوداً.

قوله: (لولا الوجود الذهني إلخ) تقريره لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ الحقيقية الموجبة الصادقة لكن أخذها ممكن، بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة، إن الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج، فيجوز أن يكون الحكم فيها على الأفراد المعقولة فقط حكماً إيجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم.

الذهن من وجه إذ الموجود في الخارج الذي لا نتعقله موجود في نفس الأمر دون الذهن، والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الأمر.

الممتنع معدوم فلا نريد به أن للممتنع) أي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) أي لا نريد ذلك قطعاً، إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً (بل) نريد به (أن الأفراد المعقولة للممتنع) أي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الأفراد المعقولة للمعدوم) أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج، فلو لم يكن للممتنع أفراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي، فلذلك قال: (**وهذا بالحقيقة** عائد إلى الأول) والحاصل: أن قولنا: الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة، وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه، لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط، إما محققة أو مقدرة فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية، **ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي، وقد يقال**: لولا الوجود **الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية** كقولك: كل مثلث تساوي زواياه قائمتين، إذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر، فلو لم يكن لما عداها وجود

قوله: (**فإنا إذا قلنا الممتنع معدوم**) ولا شك أنه صادق.

قوله: (**فلا نريد به إلخ**) فالوجود الخارجي ليس بمعتبر فيه لا محققاً ولا مقدراً.

قوله: (**وهذا بالحقيقة إلخ**) قد عرفت ما فيه.

قوله: (**ويرد عليه إلخ**) فيه أنك قد عرفت من التقرير والمذكور أن ليس الاستدلال مختصاً بهذا القول المخصوص قيل: هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه لا تنفع. كيف، وجميع المسائل المنطقية أحكام إيجابية بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات أولى، نحو كل جنس كذا، فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الأحكام صادقة.

قوله: (**وقد يقال: إلخ**) خلاصة السابق أنه لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الأفراد المعقولة جزئية كانت أو كلية، وخلاصة هذا الوجه أنه لولا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية، أي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الأفراد الخارجية والمعقولة، كالمثال المذكور لأن صدقها كلية يستدعي صدق الحكم على الأفراد المعقولة أيضاً، وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع.

قوله: (**إن مفهوم المعدوم أمر سلبي**) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا تقتضي وجود الموضوع وقد مرّ ما فيه سؤالاً وجواباً.

قوله: (**لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية**) أي يلزم أن تكون الأحكام الإيجابية الكلية كلها باطلة قطعاً. صرح به في حواشي التجريد، وفيه بحث إذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات

ذهني لم يصدق عليها حكم إيجابي (واحتج نافيه وهم جمهورالمتكلمين) فإن بعضهم قالوا: بالوجود الذهني (بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً) لأنّا إذا تصورنا الحرارة **فقد حصلت الحرارة** في ذهننا ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذاالحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج، لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة، وأيضاً يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معاً، وحكم عليهما بالتضاد (**وثانيهما** أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل **وأجاب عنه**) أي عما ذكر من الوجهين (**الحكماء** بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصيل، (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني، فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه، ولا اجتماع الضدين أيضاً، **لأن**

قوله: (**لو اقتضى إلخ**) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني، والمطلوب نفيه إلا أنه لما كان تصور الشيء مقتضياً لثبوت الوجود الذهني، كان انتفاء الاقتضاء مستلزماً لانتفائه.

قوله: (**فقد حصلت الحرارة**) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله: ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه، والقيام به فإن الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا إنما يتم على القول، بأن القائم هو الشبح الموجود في الذهن هو المعلوم به.

قوله: (**معاً**) أي كلاهما وليس بمعناه الحقيقي أعني في زمان واحد لامتناع ذلك، فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد، لأن تصور التضاد لكونه نسبة يقتضي حصول الطرفين فيه، فاندفع ما قيل أن تصور الضدين معاً يستلزم اجتماع الضدين، فلا حاجة إلى قوله: وحكم عليهما بالتضاد.

قوله: (**وثانيهما إلخ**) جعله وجهاً ثانياً بناء على أن المانع في الأول من الحصول في الذهن من جانب العاقل، وفي هذا من جانب المعقول.

قوله: (**وأجاب عنه الحكماء إلخ**) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أمراً واحداً.

بحيث لا يمكن أن تصدق إلا على الموجود في الخارج، ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية.

قوله: (**وأجاب عنه الحكماء**) ها هنا أبحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الأنسب ذكرها في مباحث العلم فسنذكرها هناك إن شاء الله تعالى.

التضاد من أحكام الأعيان والهويات، دون الصور والماهيات، (و) **بأن** (الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) **وغيرهما** من الأشياء، فإن ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها في الذهن، إذ ليست موصوفة **بصفات تلك الهويات** (لا يقال الحاصل في الذهن إن كان مساوياً لها) أي للهوية (عاد الإلزام) وتم الدليلان معاً (وإلا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا

قوله: (**دون الصور**) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطوراً منه بدونه.

قوله: (**وبأن إلخ**) قدر لفظ بأن إشارة إلى انه معطوف على قوله بأن الحاصل إلخ لا على قوله: والحار ما يقوم به هوية الحرارة مع قربه، لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا.

قوله: (**وغيرهما**) مما له عظم قدره ليصح إرجاع ضمير مفهوماتها.

قوله: (**بصفات تلك الهويات**) أي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي.

قوله: (**وتم الدليلان معاً**) أي كلاهما زاد ذلك، لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لا يقال بإتمام الدليل الثاني.

قوله: (**لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات**) فيه بحث لأن هذا الجواب إنما يتم إذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما، وأما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا، إذ لا يتيسر أن يقال: كون محل الزوجية موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني، وكذا تضادها مع الفردية إنما هو في الوجود العيني دون الظلي، إذ لا وجود عينياً لأمثالهما من لوازم الماهيات، وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله، إذ لا يمكن ان يقال: كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العيني، إذ لا يتصور له وجود عيني قيل: والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة في الذهن لا قائمة به، والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن به لا الأول، كما ان حصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به، وأنت خبير بأن هذا الجواب أيضاً لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بأن الموجود في الأذهان ماهيات الأشياء لا أشباحها من اتحاد العلم والمعلوم، إذا لا يمكن أن يقال: الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به، مع أن العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً، والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدي نفعاً، نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً للجمهور من القول بأن مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن، فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم، وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج، وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم.

معقولة لنا (لأنا نقول **بالحاصل) في الذهن** (**نفس الماهية**) التي لتلك الهوية (**وإنه**) **أي ذلك الحاصل** (ليس مساوياً للهوية) فإن الماهية كلية والهوية جزئية، فيتخالفان في الحقيقة والأحكام إذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات، (**نعم**) **ذلك الحاصل** (ماهيتها) أي ماهية تلك الهوية، (**ولا معنى للماهية إلا ذلك**) أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية، فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة، وإذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك: هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أو لا) **إن أردت** به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساوياً لها، ولا محذور كما عرفت، وإن أردت أنه هل يساويها في الماهية أو لا فهو كلام (خال عن التحصيل) إذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أو لا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، **وإن كانت مشاركة** لها في لوازم الماهية من حيث هي هي (**وما ذكرتم امتناعه هو حكم**

قوله: (**الحاصل في الذهن نفس الماهية**) لا الشبح والمثال ذكره لدفع أن يتوهم من نفي مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة أن الجواب مبني على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال، ولذا زاد لفظ النفس.

قوله: (**وإنه أي ذلك الحاصل إلخ**) جواب باختبار الشق الثاني، ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على أنه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بحذف المشخصات.

قوله: (**نعم ذلك الحاصل إلخ**) كان الظاهر إيراد الواو لأنه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون الهوية معقولة، لكنه أورد كلمة نعم لأنها قد ذكرت سابقاً بقوله: الحاصل نفس الماهية، وإن كان ذكره لغرض آخر.

قوله: (**ولا معنى للماهية إلا ذلك**) ولذلك قيل: الماهية تدل على الكلية التزاماً.

قوله: (**إن أردت إلخ**) إلا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني، لئلا يرجع المعترض ويختاره، فاندفع ما توهم من أن المعترض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه، فكيف يصح أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل؟.

قوله: (**كما عرفت**) من أن معنى حصول الهوية في العقل حصولها بحذف المشخصات.

قوله: (**وإن كانت مشاركة إلخ**) إذ لا مدخلية فيها لخصوصية أحد الوجودين فهي حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت، وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلاً، ثم إذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها، وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك اللوازم لأن صور تلك اللوازم مخالفة لها في العوارض بسبب

قوله: (**وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي**) قد سبق ما عليه، فلا حاجة إلى الإعادة، وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الأثر، ولا نسلم قبول الذهن

الخارجي) لأن منشأه الوجود العيني، فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن، ويضاد عين البرودة وعين الجبل، يمتنع حصوله في الذهن (**فلم قلتم: إن الذهني كذلك**) فهذا القدر من الجواب الإجمالي يكفينا، ولا حاجة بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن.

[المقصد الخامس: المعدومات هل تتمايز أم لا]

(**المعدومات هل تتمايز أم لا**) **الموجودات الخارجية** متمايزة في الخارج بلا اشتباه، **وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه** أيضاً **وتمايزها**

اختلاف الحصولين، أعني حصولها بنفسها وحصولها بصورها، واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر، وحصوله للكافر فلا يرد النقض بلوازم الماهية، وكذا باللوازم الذهنية كالامتناع مثلاً.

قوله: (المعدومات هل تتمايز أم لا) ذكرها بالاستفهام إشارة إلى عدم الجزم بأحد الطرفين على إطلاقه، بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق.

قوله: (الموجودات الخارجية إلخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه، ولما كانت الأشياء تتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات، ليظهر أن تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى.

قوله: (وتمايز الوجودات) أي على تقدير زيادتها على الماهيات في أنفسها أي مع قطع

للحرارة والبرودة ونظائرهما، وقد أشار إليه الشارح أيضاً في حواشي التجريد، ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهناً، والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة، بل في المادي والمادي يقبل الحرارة والبرودة، ثم إن النفس قد يرتسم فيها ما تقبله كالغم والفرح ونظائرهما، والجواب عن الأول ظاهر لأن قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الأعراض، وقوى النفس المدركة أعراض كما صرحوا به. واعلم أن ها هنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين، بل اتخذها مذهباً لا بد من إيرادها وحلها وهي أن الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة، لأن الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه، والجواب أن ما ذكره مبني على توهم فاسد، وهو أن الخارج ظرف للذهن، كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهني، كالحقة للدرة فيلزم حينئذ مما ذكره ومنشؤه ملاحظة جانب اللفظ، واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية، وأما إذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الأصيلي الذي هو مصدر الآثار، ومظهر الأحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك، فيظهر سقوطه بالكلية أو لا يرى أنه إذا قيل: الموجود في الذهن موجود غير أصيلي، والذهن موجود بوجود أصيلي لم ينتظم الكلام.

قوله: (وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا شك فيه أيضاً) لأن الموجودات الخارجية إنما تتمايز باعتبارها، وما به التمايز وإن لم يلزم أن يكون أمرا موجوداً ضرورة تميز

بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه، **وأما المعدومات التي من جملتها العدمات** ففي تمايزها، وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) **أي غير عدمي الشرط والضد، فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط**

النظر عن وجودها وعدمها مما لا شك فيه، إذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها إنما يقتضي اتصاف الماهيات بها في نفس الأمر.

قوله: (وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج، لأن الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال، وأما تمايزها حال كونها معدومة فمتفرع على تمايز المعدومات، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: إن الوجودات الخارجية من المعدومات، فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات؟ والحمل على أن الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضي وجه الفرق.

قوله: (وأما المعدومات التي من جملتها العدمات) أشار بإدخال العدمات التي هي من الممتنعات، إذ لو أمكن وجودها لأمكن وجود الممتنعات لاتصافها بها إلى أن هذه المسألة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة، وليست مختصة بالممكنة كمسألة الشيئية، وإلى أن العدمات من حيث كونها معدومة داخلة في هذه المسألة، وأما باعتبار إضافتها إلى ملكاتها فهي متمايزة بتمايز ملكاتها، فإن قلت: بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لا معنى للنزاع في تمايزها، وهل ذلك إلا مثل أن يقال الأمور المتعددة هل هي متعددة متمايزة أو لا، وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال: المعدومات المتعددة في الذهن هل هي متمايزة في الخارج أولا، قلت لا شبهة في تعددها من حيث الإضافة إلى الملكات كما عرفت، وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع إنما النزاع في أن المعدومات المتعددة بحسب الإضافات هل هي متمايزة من حيث إنها متصفة بالعدم أم لا.

قوله: (أي غير عدمي الشرط والضد) لم يرجع الضمير إلى عدم المشروط ووجود الضد الآخر، فإنه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الأحكام.

قوله: (فإن عدم غير الشرط إلخ) أراد بالشرط ها هنا ما يتوقف عليه الشيء لا المعنى

الأعمى بعماه عن غيره، لكن لا بد من تميزه في نفسه، وفيه بحث لأن الوجودات الخارجية من المعدومات، فكيف لا يشك في تمايزها؟ مع الشك في تمايز المعدومات، والحمل على أن الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضي وجه الفرق، وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله: وتمايزها بحسب الخارج إلخ كما لا يخفى.

قوله: (التي من جملتها العدمات) إشارة إلى تطبيق الدليل أعني قوله: فإن عدم الشرط إلخ على المدعي وهو تمايز المعدومات.

قوله: (فإن عدم الشرط إلخ) اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات، إما لأن الدعوى مهملة وإثبات المهملة بالجزئيات منتظم، وإما بناء على أنه لا فرق بين الأعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل.

وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (**لم تختلف مقتضياتها**) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر، أو لازماً له أو مساوياً أو مبايناً إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه **لأن المعدومات**) والعدمات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً، وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج) لأن التميز صفة ثبوتية، لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة، وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً، فلا شيء من المعدوم بمتميز أصلاً، ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجو د الذهني، **ونفيه عن المعدوم** الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله: (والحق فيه) **أي في الخلاف في تمايز**

المصطلح حتى يرد أن غير الشرط من أجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط، ولو أريد بقوله: لا يوجب لا يوجب عدم المشروط من حيث إنه مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحي، فإن عدم سائر أجزاء العلة إنما يوجب عدمه من حيث إنه معلول لا من حيث انه مشروط.

قوله: (**لم تختلف مقتضياتها**) فيه أن اللازم منه تمايز العدمات مطلقاً، والمطلوب تمايزها من حيث إنها معدومة، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب إضافتها إلى ملكاتها؟.

قوله: (**لأن المعدومات إلخ**) أي من حيث إنها معدومات نفي صرف أي خالص لا إشارة إليها، إذ الإشارة تقتضي الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة، وهذه المقدمة بديهية، فلا يرد أن قولكم نفي صرف لا إشارة إليها بمنزلة انه لا تميز لها، فيكون مصادرة وصورة الاستدلال أن المعدومات من حيث إنها معدومة لا وجود لها أصلاً، وكل ما هو متميز موجود في الجملة أما الصغرى فبديهية لأن العدم ينافي الثبوت، وأما الكبرى فلأن كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز، وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة.

قوله: (**ونفيه عن المعدوم**) التعرض لنفي الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له في الكبرى ليتكرر في الأوسط بأن يقال: المعدومات لا وجود لها في الذهن، والخارج وكل ما هو متميز موجود إما في الذهن أو في الخارج.

قوله: (**أنسب**) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعراً بالتفصيل المذكور في قوله والحق.

قوله: (**فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط**) فإن قلت: عدم أي جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول، فما معنى هذا الكلام؟: قلت: المراد بالشرط ها هنا معناه اللغوي، وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة، فيصح الكلام وإن حمل على معناه الاصطلاحي، فنقول مراده من قوله: فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه، فحينئذ يكون معنى قوله: فإن عدم غير الشرط لا يوجب إلخ، انه لا يوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الأولى، وهذا حكم صحيح لأن تلك الأجزاء إذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً، كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها أجنبياً، ليس بجزء

المعدوم أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني و) **ذلك لأنه** (لا تمايز) بين المعدومات (إلا في العقل) فإن تلك الأحكام **إنما تتصف** بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج، إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج، حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها إلا في العقل، (فإن كان ذلك) التمايز الحاصل لها في العقل (لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً) بل كل ما يتصور من

قوله: (أي في الخلاف إلخ) قد عرفت أن هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة، وبالتمايز في الخارج، فمن قال: المراد الخلاف بين القائلين بأن لا ثبوت للمعدوم، وإلا فلا يصح التفريع لم يأت بشيء.

قوله: (إنما تتصف إلخ) بمعنى أن العقل إذ لاحظها وجدها متصفة بتلك الأحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر، وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعي لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته، فلا يرد أن ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل، إذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله.

من العلة التامة أصلاً، فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول: مراده أن عدم الشرط من حيث إنه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك، بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم إذا لوحظ من حيث إنه جزء آخر من العلة التامة، فعدمه أيضاً يستلزم عدم المشروط، والأول أظهر.

قوله: (أي في الخلاف في تمايز المعدوم إلخ) أي بين القائلين بأن لا ثبوت للمعدوم، وإلا فلا يصح التقدير، ثم اعلم أن الممتنع يستلزم الممتنع، وكذا الخياليات فلا تكون المسألة فرع ثبوت المعدوم الممكن غير الخيالي، واعترض على قوله: لأنه لا تمايز إلا في العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الأعدام كما تحققته، وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل، إذ لو فرض أن لا عاقل في الوجود يكون الاختلاف، والاقتضاء بحاله فكذا التمايز، وقد نبهت على جوابه فيما سبق، فليتذكر هذا واعترض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه، مع أنه مردود بأن الأمر بالعكس لأن الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون: بتمايز المعدومات، وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن إجراؤه في تمايز العدمات، إذ لا يمكن أن يقال: إن كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الأعدام متمايزة، إذ الأعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها أعداماً، بل إنما تخرج عن كونها معدومات، فالأولى أن يقال: لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت الموصوف به، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام والمعدومات الخارجية، لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً، وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد، سوى قوله: لا يمكن إجراؤه في تمايز الأعدام إلخ وأقول: أما الجواب عن الرد بأن الأمر بالعكس، فهو أن مراد

المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن، فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له

قوله: (ثابت للموجود) أي للوجود مدخل في التمايز إذ لولاه انتفي التمايز، فلا يرد أنا لا نسلم كونه للوجود ضرورة أن عدم الشروط متمايز عن عدم غيره، لا الصورتين الحاصلتين منهما إلا أن ظرف التمايز الذهن.

قوله: (لا للمعدوم المطلق) أي من حيث إنه معدوم وإن كان ثابتاً لذات المعدوم، وهذا هو المطابق لما في إلهيات الشفاء، والتحصيل من أنه كيف يوجب على المعدوم حكم؟ ومعنى قولنا: أن المعدوم كذا إن وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له، فذلك الوصف لا يخلو، إما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً، فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود، وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟. فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء انتهى، وما قالوا: من أن المعدومات متمايزة فمرادهم أن المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن وهو غير مناف لنفي التمايز عن المعدوم المطلق، فاندفع ما قاله صاحب المقاصد: من أن الأمر على عكس ما قال صاحب المواقف، لأن الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز، وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز، ومع ذلك لا يمكن إجراؤه في تمايز العدمات، إذ لا يمكن أن يقال: أن ذلك التمايز إذا كان لكونها موجودة في الذهن لم تخرج عن كونها إعداماً، بل عن كونها معدومات. أما الأول فلما مر من اختلاف القولين، وأما الثاني فلأن الكلام في تمايز المعدومات من حيث إنها معدومات وإذا كانت الأعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات، وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الأولى في وجه التفريع، أن يقال: لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت المثبت له فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام، والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم

المصنف بيان ما هو الحق في هذه المسألة، وأن الخلاف في التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني، وإن لم يجعلوا كذلك، وليس مراده إنهم إنما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني، وإن أشعر به كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أبا علي ذكره في وجودية الإمكان أنه لو لم يكن وجودياً لم يكن فرق بين إمكانه لا ولا إمكان له، لعدم التمايز بين العدمات، فيفهم منه أن الحكماء لا يقولون بتمايز الأعدام على وفق ما ذكره المصنف، إلا أن يثبت أن ما ذكره أبو علي كلام إلزامي، وأما عن قوله لا يمكن إجراؤه في العدمات فهو أن الاختلاف في تمايز العدمات ليس من حيث إنها عدمات، بل من حيث إنها معدومات، وقد أشار إليه الشارح بقوله: وأما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها خلاف، فعلى تقدير القول بالوجود الذهني تكون الأعدام متمايزة، لكن لا باعتبار أنها معدومات، بل باعتبار أنها موجودات في الذهن، ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فإنه دقيق.

أصلاً (وإلا تصور) ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له خارجاً ولا ذهناً مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة.

[المقصد السادس: المعدوم شيء أم لا]

(**في أن المعدوم شيء أم لا وإنها**) أي هذه المسألة (من أمهات المسائل) الكلامية إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة **من جملتها أن الماهيات غير مجعولة**، وسيرد عليك بعضها عن قريب **قال الإمام الرازي: المسألة متفرعة** على القول بزيادة الوجود على الماهية، **فإن القائل** باتحادهما لا يمكنه القول بها، **قيل ويمكن أن يعكس** الحكم

بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً، لأنه إذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزها من حيث إنها معدومات، والكلام فيه ولأن الكلام في تمايز المعدومات مطلقاً لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر، فإن كل ذلك منشؤه عدم التدبر لمحل النزاع.

قول: (**إن المعدوم شيء أم لا**) الجزء الأول لكونه مهملة في حكم الجزئية، والجزء الثاني سالبة كلية.

قوله: (**من جملتها أن الماهيات غير مجعولة**) إن أريد بالمسألة المردد بين الإيجاب والسلب، فتقديره أو مجعولة وإن أريد الجزء الأول منها فلا حاجة إلى التقدير، ثم تفرع مسألة الجعل على تلك المسألة. أما على ما ذكره المصنف في آخرها، من أن عاقلاً لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل، إلا ما ينسب إلى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها، وإنما تأثيره في الاتصاف بالوجود، وأما على ما هو التحقيق في هذه المسألة من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود، ولا شك في تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه، وأما على ما ذكره الشارح من أن معناها أن الماهية في كونها ماهية غير مجعولة، إذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه لعدم التغاير، إنما المجعول اتصافها بالوجود على ما سيجيء، فلا شك أن عدم الجعل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى.

قول: (**فإن القائل إلخ**) أي القائل باتحادهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسألة المرددة إذ يصير المعنى أن المعدومات أي الماهية المرتفعة بالمرة موصوفة بالثبوت في الخارج أم لا.

قوله: (**قيل ويمكن أن يعكس إلخ**) لعله اعتراض على ما ذكره الإمام بأن استلزام أحد

قوله: (**من جملتها أن الماهية غير مجعولة**) تفرع هذه المسألة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره المصنف من الاستدلال عليها، وأما على تحقيق الشارح الذي أورده فيما سيأتي فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها، ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك.

قوله: (**قال الإمام الرازي هذه المسألة متفرعة إلخ**) يعني المسألة الأولى وهي الجزء الأول من المنفصلة، فإن ما ذكره في الحقيقة مسألتان ثم التفرع في كلام الإمام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا أظهر في معنى التفرع.

فإن من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً (**فقال** غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبي ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء) أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود، (**فإن الماهية** عندهم **غير الوجود** معروضة له، **وقد تخلو عنه**) **مع كونها متقررة** متحققة في الخارج **وإنما قيدوا المعدوم بالممكن**، لأن الممتنع منه منفي لا نقرر له أصلاً اتفاقاً (**ومنعه الأشاعرة مطلقاً**) أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعاً، **فقالوا**: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود، لكانت موجودة معدومة معاً، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء (وبه) **أي بما ذهب إليه الأشاعرة** (قال الحكماء) أيضاً (فإن الماهية) الممكنة وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني) **يعني أنها**

المسألتين للآخر لا يقتضي تفرعه عليها، الا ترى أنه يمكن أن يعكس الأمر، ويقال: إن من قال بهذه المسألة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر، فإنه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسألة على الجزء الأول منها مع أن لفظ المسألة يأبى عنه.

قوله: (**فقال إلخ**) الفاء لتفصيل المجمل السابق أي قال جمهور المعتزلة بالجزء الأول من المسألة وخص الحكم بالمعدوم الممكن.

قوله: (**فإن الماهية إلخ**) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة.

قوله: (**غير الوجود**) في الصدق سواء كان أمراً اعتبارياً أو موجوداً.

قوله: (**وقد تخلو عنه**) أي ليس من العوارض للماهية.

قوله: (**مع كونها متقررة إلخ**) تصريح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الاتضاح.

قوله: (**ومنعه الأشاعرة**) عطف على قال: والضمير راجع إلى أن المعدوم شيء ثابت، وليس راجعاً إلى أن المعدوم الممكن شيء كما توهم، فلا يصح تقيده بقوله مطلقاً.

قوله: (**أي بما ذهب إليه الأشاعرة**) من أنه لا شيء من المعدوم بثابت.

قوله: (**فإن الماهية الممكنة**) قيد بالممكنة لأنها المتنازع فيه فإن عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه.

قوله: (**وإنما قيدوا المعدوم بالممكن إلخ**) لا يخفى عليك أن الأولى أن يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالي أيضاً إذا الخياليات لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به.

قوله: (**يعني أنها إلخ**) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة إلى الوجود العيني، وغير متعلقة بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقاً صححه أولاً بالعناية، وثانياً بدليل عام فتأمل.

إذا كانت متقررة متحققة، فهي موجودة بأحد الوجودين لأن تقررها وتحققها عين وجودها، **وقيل: هي مطلقاً لا تخلو عنهما لأن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها** بأنها

قوله: (إذا كانت إلخ) أي ليس المراد أن الماهية مطلقاً، لا تخلو عن أحد الوجودين فإنها إذا كانت معدومة في الخارج، ولم يتصورها أحد كانت خالية عنهما بل المراد أنهما على تقدير تقررها، لا تخلو عن أحدهما لأن التقرر يرادف الوجود عندهم.

قوله: (وقيل هي مطلقاً) أي الماهية مطلقاً أي الممكنة والممتنعة أو الممكنة فرض تقررها، أو لا، لا تخلو عن أحد الوجودين.

قوله: (لأن كل ماهية) حاصله أن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها بالامتياز والحكم على الشيء يستدعي تصوره الذي هو وجود ذهني له، فكل ماهية لها وجود ذهني ولم يقل لأن كل ماهية ممتازة عن غيرها لأن الحكماءَ لا يقولون بتمايز المعدومات أصلاً، نعم الحكم على الشيء يستدعي تميزه وكونه مشاراً إليه عند العقل، وأما ما أورد عليه من أن الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه، بل بالوجه والشيء إذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة، بل ماهية الوجه فليس بشيء لأن وجود الوجه هو وجود الماهية، بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ما هو التحقيق، أو لأن معنى وجود الماهية أن تكون صورتها موجودة في الذهن على رأي القائلين بالشبح، نعم يرد عليه أنه إن أراد أنه يجب كونها محكوماً عليها بالفعل فممنوع، وإن أراد بالقوة فهو لا يستدعي تصوره بالفعل.

قوله: (وقيل هي مطلقاً لا تخلو إلخ) الإطلاق بالنسبة إلى التقرر أي الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لا تخلو عن الوجود،، وأما الكلام الأول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر، وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين، ويحتمل أن يحمل الإطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعاً.

قوله: (يجب كونها محكوماً عليها) فيه بحث لأن الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا، أو من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء إذا علم بوجه كما إذا علم الإنسان بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن، وإن كان معلوماً بل الموجود فيه حينئذ ماهية الوجه، ولذلك قال الأستاذ المحقق: تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل، فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوماً عليها محل نظر، وكأن قوله: وقيل إشارة إلى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن أن يقال: حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال اتصاف الموضوع بالمحمول، وثبوته له أن ساعة فساعة، وإن دائماً فدائماً ولا شك أن ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكماً إيجابياً دائمي، فيلزم لها الوجود الدائمي وهو المطلوب لكن بتوجه عليه، أنا إذا لم نتوجه إلى ماهية معدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في

ممتازة عن غيرها أو **لأنها ثابتة في علم الملأ**، إلا على **مع مالها من الأحكام** كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن وأما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج، أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (**وإن غايرته** لأن قولنا: السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها **دون قولنا: السواد شيء** وللنافي) **أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً** (وجوه: الأول الثبوت) والتحقق والتقرر (أمر زائد على الذات)

قوله: (أو لأنها ثابتة إلخ) أي كل ماهية ممكنة أو ممتنعة ،جزئية أو كلية ثابتة في الملأ إلا على أي العقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للأفلاك، لكن ثبوت الجزئيات المادية في العقول، ممتنع عندهم ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة، فلضعف الوجهين عبر بلفظ قيل، وإنما زاد لفظ العلم ولم يقل في الملأ إلا على إشارة إلى أنه إنما يتم إذا قلنا: بأن علمه انطباعي.

قوله: (مع مالها من الأحكام) زاده تأكيداً أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية.

قوله: (وإن غايرته) أي مفهوماً فإن مفهوم الشيئية صحة العلم والإخبار عنه.

علم الملأ الأعلى، فيرجع إلى الدليل الثاني، اللّهم إلا أن يفرق بأن مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملأ الأعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعى لذلك، ولا شك أنه كلام قليل الجدوى.

قوله: (أو لأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى إلخ) فيه بحث لما سبق الإشارة منا إلى أن المعدوم الجزئي معلوم للملأ الأعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم، فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن الوجودين وقد سبق منا ما به التقصي أيضاً فليتذكر.

قوله: (وإن غايرته) أي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد: قيل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر، إذ يقال: وجود الماهية من الفاعل ولا يقال: شيئيتها من الفاعل ويقال: هي واجبة الوجود وممكنة الوجود، ولا يقال: واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر، لأن التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم، وكان الشارح قال: قيل لما ذكر ويمكن أن يجاب بأن مراد المستدل هو أنه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة، أي لا يصح ذلك بحسب اللغة، فإن كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته، وإن لم يعلم موارد الاستعمال، وقد أشار إليه حيث قال: فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر، ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر فتأمل.

قوله: (دون قولنا السواد شيء) والسر فيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشيء دون الآخر.

قوله: (أي الذي ينفي كون المعدوم إلخ) لا حاجة إلى تخصيصه ببعض المعتزلة، والحكماء بناء على أن الأشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات، وبعض المعتزلة

أي الماهية (**لاشتراكه**) **بين الذوات المعدومة** (دونها) أي دون خصوصية الذات فإن ذات السواد مثلاً ليست مشتركة بينه وبين البياض، فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة **ولا جزءها، وإلا لزم التسلسل** (ولإفادة الحمل) فإن قولنا: السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا: السواد سواد (ولا معنى للوجود إلا هو) أي الثبوت، فلو كان المعدوم ثابتاً لكان موجوداً، هذا خلف فإن قلت: يكفي أن يقال: لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة إلى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك، وإفادة الحمل قلت: في هذه المقدمة **تخييل للاتحاد** بين الوجود والثبوت، لأن كلاً منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (**قلنا: بل هو**) أي الثبوت (**أعم من الوجود**)، فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه (فإن فسر) الثبوت (به) أي بالوجود (فلفظي) أي **فالنزاع بيننا وبينكم لفظي،** لأنا نقول: المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود، وأنتم تقولون: ليس بثابت بمعنى أنه ليس بموجود. الوجه

قوله: (وإلا لزم التسلسل) كما مر تقريره في إبطال جزئية الوجود، وهو أنه لو كان جزءاً لكان ثابتاً لامتناع كون المنفي جزءاً للثابت، فيكون الثبوت جزءاً له وهو أيضاً ثابت وهكذا.

قوله: (تخييل إلخ) إشارة إلى ما نقل عن الحكماء أنهم إذا حاولوا التعليم والتفهيم، ابتدؤوا بالتخييلات للترغيب، ثم بالإقناعيات ثم الجدل ثم البرهان.

قوله: (فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أي الإثبات والنفي راجع إلى شيء واحد بحسب اللفظ، حيث قلنا: إنه ثابت وقلتم: إنه ليس بثابت، أما إذا لوحظ المعنى، فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الإثبات والنفي، لأن الثبوت عندنا أعم من الوجود، وأنتم أردتم به الوجود، وليس المراد أن كل واحد من الفريقين يعترف ما يدعيه الآخر من حيث المعنى كما لا يخفى.

قائلون باشتراك الذات بين الذوات، وإنما التمايز بالأحوال لأن الاستدلال إلزامي كما يدل عليه سياق الأدلة.

قوله: (لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله: بين الذوات المعدومة نظراً إلى كلام الخصم، وإلزامه له ولا يخفى أنه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان أظهر بالنسبة إلى التخييل الذي ذكره بعيد هذا.

قوله: (ولا جزءها وإلا لزم التسلسل) كما مر مشروحاً في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن، فإن التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى.

قوله: (تخييل للاتحاد) إنما قال: تخييل لأن صورة الشكل هكذا الثبوت زائد، والوجود زائد وشرط إنتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود هاهنا.

قوله: (قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المعتزلة، فلا غبار كما توهمه من حكم بأن لفظة قلنا: سهو من القلم والأولى قيل.

(الثاني **الذوات**) **المتقررة (عندكم) في العدم** (غير متناهية) لأنكم تقولون: بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (إذ أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج، ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها إلى الوجود، فإن الموجودات متناهية اتفاقاً (**والأكثر من غيره** بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لأنا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات، فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة إنما

قوله: (الثاني الذوات المتقررة بين) أي تقريره على ما هو الطريقة المشهورة في جريان برهان التطبيق أنه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية، فإذا فصل منها عدد متناه كالتي خرج منها إلى الوجود حصل جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه، فنطبق إحداهما بالأخرى فإن وجد في الناقصة بإزاء ما في الزائدة، يلزم أن لا تكون الناقصة ناقصة، وإن لم يوجد انقطعت الناقصة، والزائدة زائدة عليها بقدر متناه، فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف إنما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات، وعدمه بطريق التمثيل ليكون ما به التفاوت بين جملتي الذوات المتقررة في العدم أمراً محققاً، لا بمجرد الاعتبار وإنما تعرض لبيان تناهي الأكثر الذي هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهي الأول الذي هو تلك الذوات المتقررة فقط، لأنهم قالوا: إن الثابت في العدم من كل نوع أفراد غير متناهية لا أن الباقية منها بعد إخراج الموجودات غير متناهية فتدبر، فإنه مماخفي على بعض الناظرين.

قوله: (والأكثر من غيره) أي من غير الأكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه، والمراد بالأكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من.

قوله: (الذوات المتقررة عندكم في العدم) قيل: التقييد بقوله: في العدم لأن وضع المسألة فيه وإلا فإذا أخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية، والموجودات المتناهية كانت غير متناهية، وأنت خبير بأن العالم حادث عند المعتزلة أيضاً، فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود، فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معاً، لا أنها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل، وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن، نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً، لأنه الأنسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن أن يقال: في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وإن كانت باقية عليه غير متناهية، مع أن تناهيها لازم ببرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان، ويطبق إحداهما بالأخرى.

قوله: (والأكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرف التعريف، من وهذا وإن كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين.

زادت عليها بمتناه، **فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذي هو الأكثر** (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف **(ونقض)** هذا الوجه **(بمراتب الأعداد) فإنها غير متناهية**، مع أنه إذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه، فيلزم أن يكون الأكثر الذي هو مراتب الأعداد متناهياً، وهو باطل **وإن اكتفي** بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة، وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات اللّٰه تعالى فإنها زائدة على مقدوراته، **مع أن كل واحدة منهما غير متناهية**. الوجه **(الثالث الذوات)**

قوله: (فإنها غير متناهية إلح) والجواب باشتراط الثبوت في جريان التطبيق، ولا ثبوت لمراتب الأعداد عندنا كما أن للمعدومات ثبوتاً عندكم مكابرة لأن النفي الصرف لا يتصف باللاتناهي، نعم يمكن الجواب بأن لا تناهي مراتب الأعداد بمعنى عدم الانقطاع، فلا يجري فيها برهان التطبيق.

قول: (وإن اكتفى إلخ) بأن لا يذكر أن الأكثر من غيره بمتناه متناه، ويقال: الذوات عندكم غير متناهية مع أنها إذا أخذت بدون ما خرج منها إلى الوجود كانت أقل بمتناه، فالكل الذي هو الأكثر متناه لأن القلة والكثرة من صفات المتناهي.

قوله: (مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما المعلومات فظاهرة، وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الأزلية التي بها التمكن من الفعل والترك.

قوله: (فتكون أيضاً متناهية) لا يخفى أن الحجة إلزامية وهم يقولون: بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي، فالقول بأن هذا الوجه لو سلم لدل على أن الأفراد المتقررة متناهية لا على أنها غير ثابتة لا يلتفت إليه هذا.

قوله: (فالكل الذي هو الأكثر) يمكن أن يقال: المراد فالكل أي الأكثر والأقل متناه.

قوله: (ونقض بمراتب الأعداد) فإن أجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الأعداد عندنا كما أن للمعدومات الممكنة ثبوتاً عندكم يدفع بأن الشرط هو الوجود، فمن قال: بأنه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال: الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في إجراء البرهان، لأنه يدل على أن الأمور الكائنة في الأعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها إلى غير النهاية، سواء سمي الكون في الأعيان ثبوتاً أو وجوداً، وفي نظر لأن المعدومات الممكنة ليس لها كون في الأعيان عندهم، وإن كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم، فالأولى أن يسقط حديث الكون من البين.

قوله: (وإن اكتفى إلخ) أي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه.

قوله: (مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما معلوماته تعالى، فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراته عز وجل فإن أريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الأزلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور، بل يمكن القادر من إيجاده وتركه فهي أيضاً غير متناهية بالفعل، وإن أريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الأظهر، فمعنى عدم تناهيها أن قدرته تعالى لا تصل إلى حد لا يتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده، فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى.

المتقررة في حال العدم (إما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولاً) تكون واجبة التقرر، **بل ممكنة التقرر** وكل ممكن محدث، (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالنفي) وعدم الثبوت، **وهو المطلوب** (فقيل: **الواجب ما يجب وجوده** لا ما يجب تقرره) الذي هو أعم من الوجود. الوجه (الرابع أن العدم **صفة نفي**) أي صفة منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الإثبات) أي بالصفة الثبوتية (إثبات) أي مثبت غير منفي، فالمعدوم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدي:) هذا المسلك وإن **حوّم على معناه** جمع من فضلاء المتكلمين، كمحمد الشهرستاني وغيره، إلا أنه هكذا مقرراً محرراً لم نجده لغيرنا

قوله: (بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها إلى علة فاعلة، ولما ثبت أن الفاعل مختار تكون محدثة لأن كل صادر عن الفاعل المختار محدث، فلا يرد النقض بصفاته تعالى.

قوله: (وهو المطلوب) لأنه ثبت أن المعدومات ليس لها ثبوت في أنفسها إنما هو من الفاعل، فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها، واللازم من الدليل عدم أزلية تقررها، ولا يحتاج إلى ما قيل: إن الحجة إلزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها.

قوله: (الواجب ما يجب وجوده) فإن قيل: كما يمتنع تعدد ما يجب وجوده يمتنع تعدد ما يجب صفة من صفاته، لأنه يستلزم كونه واجب الوجود، قلت: ذلك في صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود، وأما في الثبوت فكلا لكونه مقدماً على الوجود، فيجوز أن يكون ما يجب ثبوته ممكناً وجوده.

قوله: (صفة نفي) الظاهر أن الإضافة بيانية أي صفة حقيقته النفي لأنه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالنفي، فاللائق أن يقال: غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلاً في مفهومه أو ما هو موجود، فإن الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى، وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لأحد المعنيين على عدم ثبوته.

قوله: (حوم على معناه) في القاموس حوم في الأمر استدام فكلمة على بمعنى في أو بتضمين معنى الاستعلاء.

قوله: (وإنه في غاية الضعف) بكسر إن عطف على قوله قال الآمدي: فهو من كلام المصنف.

قوله: (لا نسلم أن المتصف إلخ) يمكن دفعه بأنه لو كان ثابتاً لزم ثبوت تلك الصفة

قوله: (الثالث الذوات المتقررة إلخ) قال في شرح المقاصد: هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثاً بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود، بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وأنت خبير بأن الدليل إلزامي فيتم.

(وهو في غاية الإحكام والحسن **وإنه في غاية الضعف**) والقبح (**إذ لا نسلم أن المتصف** بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (**وأما قوله**: كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه، فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية، بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في نفسه، وليس انتفاء الشيء من غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه، فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية، فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه. الوجه (**الخامس**) **المعدومات الثابتة في العدم** (**لو تباينت لذواتها** كان كل شيئين مختلفين

وتقررها في الموصوف في الخارج، فلا يكون صفة نفي كما أن صفات الأجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم، بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب، فإنه لا يستدعي وجودها اللّهم إلا أن يقال: اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفي، ما لا ثبوت له في نفسه، وأما الجواب بأن المراد أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي، فإن العدم نفي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الأخرى، فإنها ليست نفي نفسه بل نفي صفة من صفاته كالعمى، فإنه نفي البصر لا نفي ذات الأعمى، فليس بشيء لأن القائلين بثبوت المعدوم، لا يعترفون بأن العدم نفي الشيء في نفسه، بل نفي صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه.

قوله: (**وليس انتفاء إلخ**) يعني أن الاتصاف بالصفة السلبية أي ما يكون السلب داخلاً في مفهومه ليس باتصاف حقيقي، فإنه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء، وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضي انتفاءه في نفسه، فما قيل: إن التقريب غير تام لأن الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية، لا في سلب الاتصاف، فالواجب أن يقال: وليس اتصاف شيء بالصفة السلبية فرع انتفائه في نفسه ليس بشيء.

قوله: (**وإنه في غاية الضعف إذ لا نسلم إلخ**) أجيب عنه: بأن معنى كلام الآمدي أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي، وبصفة إثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى أعني نفي البصر، ليس ذات زيد مثلاً بل نفس بصره أي بصره متصف بأنه عديم، فهو أيضاً موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الإحكام ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه، بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر،و ولا نسلم أن المتصف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى أنه غير ثابت فإنه المتنازع فيه، نعم هو منفي بمعنى أنه غير موجود لكنه، لا يفيد لأن الكلام في نفي الثبوت، والمدعى عمومه من الوجود على أن قوله: كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات يشعر بالإطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل.

قوله: (**الخامس لو تباينت إلخ**) يمكن أن يقال: قياساً على ما سيذكره في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل.

بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد، كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات، لأن مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف، ولا يتخلف عنها (وإلا) أي وإن لم تتباين لذواتها (فإن اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود، بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها، فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (وإلا) أي وإن لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أي الصفات المتعاقبة، فإن ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين، **جاز أن يعرض له كل واحدة منهما** بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا: قولك لذواتها إن أردت) به (لماهيتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها، (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات، إذ التميز إنما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها، فإنه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات، نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات **مقارنة لأمور** بها يمتاز بعض أفرادها عن بعض، وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل، فلا فإن قلت: إذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها

قوله: (المعدومات الثابتة في العدم إلخ) يعني أن المعدومات الثابتة لا شك أنها مختلفة بأمور متباينة، فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر، إن كان مقتضى ذاته بأن تقتضي ذاته ذلك الأمر الذي به الاختلاف، يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات، لامتناع اختلاف مقتضى الشيء الواحد، وتخلفه عنه وإن لم يكن مقتضى ذاته، فإن كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضي أمراً واحداً، لزم أن لايوجد في الخارج من كل نوع إلا فرد واحد، وإن لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد يلزم جواز كون المعدوم حال العدم مورداً للمتزايلات بالنظر إلى ذاته، وبما حررنا اندفع ما يتوهم من أنه يجوز أن لا يقتضي كل المعدومات التباين ولا الاتحاد، بل يقتضي البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شيء من الأمرين، وأن التباين ليس مقابلاً للاتحاد، بل التعدد فالترديد غير حاصر، ولو أريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين، بل تعددهما وهو واقع فتدبر.

قوله: (جاز أن يعرض له كل واحدة منهما) أي بالنظر إلى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر إلى ذاته، وذا باطل قطعاً، فلا يرد أن يقال: عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبها نظراً إلى أمر آخر مانع فإن مجرد قابلية المحل لا يكفي.

قوله: (مقارنة لأمور إلخ) فيه بحث لا يخفى لأن السؤال لا يرد بالنظر إلى تلك الأمور المقارنة للماهية المشتركة، لأن الماهية لا تقتضي شيئاً منها، وإلا انحصرت في هوية واحدة،

لأمر خارج عنها قلت: **هما وصفان** اعتباريان، فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وإن أردت) به (لهوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها، قولك: فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا: نعم فإن الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة، بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات، والحقيقة الشخصية (**وبالجملة إن**) أي ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فإن ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد، انحصرت في شخص، **وإن اقتضت التباين** كان كل سوادين متباينين بالذات، وإن لم تقتض شيئاً منهما **كانت** مورداً للمتزايلات، مع أنها من حيث هي ليست موجودة، فإن قلت: **لا استحالة** في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة، قلت: **قد عرفت** أنه لا

قوله: (**قلت: هما وصفان إلخ**) إنما لم يجب المصنف بهذا الجواب لأنه خلاف الواقع إذ لا يصح القول بأنه المعدومات التي هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة.

قوله: (**وبالجملة إلخ**) ما مر كان نقضاً تفصيلياً، وهذا نقض إجمالي والتعبير عن النقض الإجمالي بلفظ بالجملة شائع في كلامهم، وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما وهم، فاعترض بأنه غير واقع موقعه، والفاء في فهو زائدة، ومدخولها أعني مجموع المبتدأ والخبر، وهو قوله: فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على أن الباء زائدة.

قوله: (**وإن اقتضت التباين**) أي الاختلاف والتكثر بأمور متباينة.

قوله: (**كانت**) أي الطبيعة من حيث هي مورداً للمتزايلات بالنظر إلى ذاتها، مع أن مورد المتزايلات لا يكون إلا الموجود كيلا يلزم السفسطة.

قوله: (**لا استحالة إلخ**) يعني أن الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شيء، وهو لا ينافي الوجود، فيجوز كونها مورداً للمتزايلات في زمان وجودها، إنما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الإطلاق والتجرد مورداً لها لأنها لا تكون موجودة.

قوله: (**قلت: قد عرفت إلخ**) لا يخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم مورداً للمتزايلات، وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض، وهذا الجواب لا يدفعه إذ حاصله وإن ما أوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور أيضاً.

فيجوز بالنظر إلى نفس الماهية تعاقب تلك الأمور عليها، مع أنهم اتفقوا على عدم جوازه، فإن قلت: يحتمل أن تكون الماهية من قبيل الأحوال قلت: لزوم السفسطة ليست باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم، بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله، والوجه أن يقال: الاتفاق في الصفات الثابتة، فيجوز أن يدعي عدم ثبوت تلك الأمو المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة، والكثرة ولا بعد في ذلك فإن التشخص لما ميز الموجود الخارجي مع أنه اعتباري عندنا، فلأن ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى.

استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة، **وقد يقال** أن المشخصات المميزة للهويات إنما تتوارد على الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود، وأما حال العدم فلا كثرة، **وأيضاً** جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة، فإذا وجدت زال الاقتضاء، فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة. (والمعتمد في إثبات هذا المطلب (وجهان: الأول **أن القول** بثبوت المعدوم) في حال العدم (**ينفي المقدورية** لأن الذوات) ثابتة (أزلية) **فلا تتعلق القدرة**

قوله: (**وقد يقال إلخ**) قائله الشارح الأبهري أي قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق الثالث، ومنع لزوم كون المعدوم مورداً للمتزايلات، لأن الماهية حال العدم متصفة بالوحدة، وما به الاختلاف إنما يرد على الماهية حال وجودها، وهذا الجواب مبني على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الأفراد الغير المتناهية.

قوله (**وأيضاً إلخ**) سند آخر للمنع المذكور كما لا يخفى.

قوله: (**إن القول إلخ**) هذا الدليل إلزامي مركب من مقدمات محققة، هي أن الذوات على تقدير ثبوتها أزلية، وأن الأزلية تنافي المقدورية، وأن الوجود حال ومقدمة للنافي، وهي انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهي عدم تعلق القدرة بالأحوال، وتقرير الدليل أنه لو كانت الذات ثابتة لزم نفي المقدورية، إذ لو تحقق المقدور يلزم على النافي القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال، وعلى المثبت القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تعلق القدرة بها، وكلا الأمرين باطلان، فما قيل: إنه لا مجال للتحقيق بل هو إلزامي، ولا إلزام أيضاً لأنه إما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أو لا، وعلى الأول لا يصح قوله مع أنه لا حال عندكم، وعلى الثاني لا يصح قوله: لكان ذلك التأثير في الحال ليس بشيء.

قوله: (**فلا تتعلق القدرة إلخ**) لأن الأزلية تنافي المقدورية لأنها إذا كانت ثابتة في أنفسها، فلا تحتاج إلى علة فضلاً عن كونها مقدورة بخلاف ما إذا لم تكن ثابتة، فإن القدرة تتعلق بأنفسها بمعنى أن ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الأشعري.

قوله: (**وقد يقال**) قائله الشارح الأبهري وهذا الجواب على تقدير إرادة الماهية من الذات كما صرح به حيث قال: إن أريد به أن ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة أو الكثرة أو لا، نختار أن الماهية الكلية لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة، ولا يلزم كون المعدوم مورداً للمتزايلات، إذ الصفات والمشخصات لا تتوارد عليه حالة العدم، بل إنما تتعاقب عليه حالة الوجود، ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه أنه مخالفة لتصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية، ولذا قال الشارح، المحقق وقد يقال:

قوله: (**ينفي المقدورية**) فإن قلت: على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تتحقق المقدورية؟ ولم يتعلق الجعل قلت تتعلق بنفس الذوات على ما سيجيء من كون الماهية مجعولة، وإن كان مخالفاً لتحقيق الشارح فإن المختار عندنا أيضاً على تحققه التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق.

بالذوات أنفسها (**والوجود حال**) لأنا نثبته بدليله ثم نقول: لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول:) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية والأحوال) التي من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فإن الأحوال كما اعترفتم **ليست معلومة** ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزاً عنها وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات، ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً للممكنات، ولا قادراً على إيجادها **وذلك كفر صريح**، لا يقال: تأثير قدرة اللّه تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود، لأنا **نقول: ذلك الاتصاف أمر عدمي** فلا يكون أثراً للمؤثر، **وفيه بحث** لأن المراد أن القدرة

قوله: (ليست معلومة إلخ) أي بالذات لعدم استقلالها بالتعقل والوجود.

قوله: (وذلك كفر صريح) فيه أنه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة، مع أنهم لا يكفرونها، والجواب أن كون اللازم كفراً صريحاً لا يقتضي أن يكون الملزوم صريحاً، ويجوز تكفيرهم فإن التزام الكفر كفر أو لزومه إذا كان صريحاً.

قوه: (أمر عدمي) إذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود، فننقل الكلام إلى اتصاف الاتصاف، ويلزم التسلسل، وما قيل: إنه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فمدفوع بأن الاتصاف بالأمر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة، كما أنه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله.

قوله: (والوجود حال إلخ) فيه بحث إذ لا مجال للتحقيق، بل هو إلزامي ولا إلزام أيضاً لأنه إما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا، فعلى الأول لا يصح قوله: مع أنه لا حال عندكم، وعلى الثاني لا يصح قوله: لكان ذلك التأثير في الحال، فالأولى أن يقال: في إبطال كون التأثير في الوجود، والوجود ليس بموجود كما قيل في إبطال كونه في الاتصاف، أن الاتصاف أمر عدمي إلا أنه لا يتم على رأي القائلين بوجود الوجود.

قوله: (لأنا نقول: ذلك الاتصاف أمر عدمي) إذ لو وجد في الأعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام إلى اتصاف الاتصاف، ويلزم التسلسل وفيه بحث، إذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الأفراد، وسيشير إليه الشارح في بحث الوجود.

قوله: (وفيه بحث) قيل: في بحثه بحث فإن قدرة الإيجاد إذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة، والوجود حالاً وكان الاتصاف عدمياً، وكان هو الأثر ليس إلا لم يكن أثر ما موجوداً، وكان الصور المحسوسة صوراً للأمور العدمية المحضة، وهل يقبل العقل أن يكون للأعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة، وجوابه أن المنفي تعلق قدرة الإيجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتاً، وبالوجود على معنى جعله وجوداً، فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود، فالأثر وهو الذوات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتأمل.

إنما تجعل الذات متصفة بالوجود لا أنها توجد الاتصاف والفرق بين **ألا ترى** أن الصباغ يجعل الثوب متصفاً بالصبغ وإن لم يكن موجداً لاتصافه به. الوجه (الثاني **لو كان**) **المعدوم الممكن** (**ثابتاً كان المعدوم**) المطلق (**أعم**) مطلقاً (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معاً (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) أي عن مفهوم المنفي (وإلا) أي وإن لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتاً لأن كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وإنه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفي) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف، وما يقال:) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت، فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم

قوله: (**إنما تجعل الذات متصفة بالوجود**) يعني أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث أنه رابط بين الموصوف والصفة لا من حيث إنها جعلت الاتصاف اتصافاً، ولا من حيث إنها جعلته موجوداً، ثم الاتصاف بالوجود إن كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج، سواء كان موجوداً أو معدوماً فلا إشكال، إذ يكون تأثير القدرة في الأمر الخارجي، وإن كان انتزاعياً فمعنى تأثير القدرة أنها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة، ومظهر الأحكام المختصة، وهذا هو المراد بقولهم: إنها تجعلها بحيث ينتزع منها الوجود، ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف، وهو موجود في الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين أنه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمراً اعتبارياً وذلك بين البطلان.

قوله: (**ألا ترى إلخ**) تنوير للمعقول بالمحسوس.

قوله: (**كان المعدوم أعم إلخ**) وذلك لأنه حينئذ يكون المعدوم نقيض الموجود والمنفي نقيض الثابت الذي هو أعم من الموجود، ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، بخلاف ما إذا لم يكن المعدوم ثابتاً فإنه حينئذ يكون المعدوم مساوقاً للمنفي، كما أن الثابت مساوق للموجود فالقضية الشرطية لزومية، وما قيل: لا دخل للثبوت في الملازمة إذ على تقدير عدم الثبوت الأعمية ثابتة إذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد، وهو الممتنع ليس بشيء لأنه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فرداً للمنفي.

قوله: (**لو كان المعدوم الممكن ثابتاً إلخ**) قيل لا دخل للثبوت في الملازمة إذ على تقدير عدم الثبوت فالأعمية ثابتة إذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع، وللمنفي فرد واحد، هو الممتنع وجوابه أن المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من أن المنفي ما لا ثبوت له محالاً كان أو ممكناً، كالخياليات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه، إذ لو لم يكن له ثبوت لصدق أن كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه.

(على المنفي ثبوته إذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية، **فإنه بمعزل** مما قدمناه من التحرير، وإنما **خذلهم ذلك القول** أنهم لم يحوموا على المراد، ولم يتفطنوا لأن قصدهم) أي قصد المستدلين بالوجه الثاني (الإلزام) أي إلزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت، وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم، وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزاً عنه، فيكون أمراً ثابتاً، فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتاً لاتصافه بأمر ثبوتي هو مفهوم المعدوم، وحينئذ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه: من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية، وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم، وهو أن يقال: على تقدير كونه أعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً، **وإلا لم يكن بينهما فرق** وإذا لم يكن نفياً محضاً، كان ثابتاً فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت، فيرد عليه أنه **ليس جميع** ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفياً محضاً، بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن، وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية، **واعلم أن الأظهر** على تحرير المصنف أن يقال: على

قوله: (فإنه بمعزل إلخ) لأنه قد ثبت الكلية بلا ريبة.

قوله: (خزلهم ذلك القول) في القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاي الكسرة في الظهر خزل كفرح فهو أخزل، ومخزول والضمير المستتر راجع إلى القول المذكور بما يقال: وقوله: إنهم منصوب بنزع الخافض أي لأنهم.

قوله: (وإلا لم يكن بينهما فرق) أي في الصدق.

قوله: (إنه ليس جميع إلخ) فإن أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً رفع الإيجاب الكلي، فالملازم المدلول عليها بقوله: وإلا لم يكن بينهما فرق ممنوعة، وإن أريد به السلب الكلي صحت الملازمة المذكورة، لكن بمنع الملازمة الثانية، إذ لا يلزم من رفع السلب الكلي الإيجاب الجزئي، وهو أن بعض المعدوم ثابت.

قوله: (أن الأظهر إلخ) وجه الأظهرية أن صدق مفهوم المنفي على أفراده أظهر من صدق مفهوم المعدوم على أفراد المنفي اللازم على تقرير المصنف، بل الأظهر أن يترك كونه أعم ويقال: لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المنفي متميزاً عنه إلى آخره.

قوله: (واعلم أن الأظهر إلخ) وجه الأظهرية أن صدق مفهوم المنفي على أفراده اللازم على هذا التقدير، أظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو أعم من مفهوم المنفي على أفراد المنفي اللازم على التقدير الأول.

تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزاً عنه فيكون ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من أفراده، فيكون أيضاً ثابتاً، وأما ما يقال من أن المعدوم **ليس عندهم أعم** من المنفي فمردود، بما نقل عنهم من **أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً**، **وحينئذ إما أن يكون** مساوياً له أو أخص منه مطلقاً، أو من وجه أو أعم وعلى التقادير، **فالمطلوب حاصل** كما لا يخفى (للمثبت) أي للذي يثبت كون المعدوم ثابتاً

قوله: (**ليس عندهم أعم**) بل هو مباين له لاختصاصه بالممكن، فلا يصح الصغرى أعني كل منفي معدوم.

قوله: (**يطلقون المعدوم**) بالمعنى المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفي أيضاً، أي كما يطلقون لفظ المنفي عليه، فلا يكونان متباينين، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون الإطلاق بالاشتراك اللفظي.

قوله: (**وحينئذ إما أن يكون إلخ**) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت، وهذا التردد بالنظر إلى مجرد صدق المعدوم على المنفي من غير ملاحظة حال المنفي، وأما إذا لوحظ حاله فأعمية المعدوم متعين كما في المتن.

قوله: (**فالمطلوب حاصل**) أي المطلوب الأصلي وهو عدم ثبوت المعدوم، إذ يرتب على التقديرين الأولين القياس هكذا، كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت، وعلى التقديرين الآخرين كل منفي معدوم، أو بعض المنفي معدوم، وكل معدوم

قوله: (**من أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً**) أي كما يطلقون المنفي على المنفي، أي يطلقون لفظ المنفي على ذاته، فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله: وحينئذ إما أن يكون مساوياً إلخ بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعدوم على الثابت، إذ حينئذ لا احتمال للمساواة على أن معنى قوله: وحينئذ حين الإطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً، أو نقول: إنه توسيع للدائرة لا ترديد، ومثله مقبول شائع في كلامهم، وقد يورد على جواب الشارح عن القيل أن إطلاق المعدوم على المنفي يحتمل أن يكون باشتراك اللفظ، بأن يوضع بوضع آخر بإزاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض، حتى يلزم ثبوت المنفي لا يقال: الإطلاق على المنفي والثابت معاً، فلا اشتراك لفظياً بناء على عدم عموم المشترك لأنا نقول: يجوز أن يكون الإطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً إلى ذلك المعنى الموهم لركاكة الترديد، والأظهر أن يجاب بأن الاشتراك خلاف الأصل هذا والأقرب أن يقال: في دفع قيل ذلك القائل، أنه لو سلم عدم إطلاقهم المعدوم على المنفي بالاشتراك المعنوي لا شك في أن معنى العدم عندهم سلب الوجود، ومعنى النفي سلب الثبوت ولا شك في عموم الأول لأن نقيض الأخص أعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى.

قوله: (**فالمطلوب حاصل**) أراد به أصل المطلوب، وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت

(وجهان: الأول المعدوم متميز، وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (أما الأول فلأنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء **إلا بتميزه عن غيره**)، وإلا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير لا يقال: إن أرادوا أن **كل معدوم ممكن متصور** منعناه، وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم، لأنا نقول: لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض، وكل منهما ممتاز عن الآخر كما **يشهد** به قوله (وأيضاً **فإن بعضه مراد**) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (وأما الثاني **فلأن كل متميز له هوية** يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعينه) وثبوته في نفسه (**والنفي الصرف**

ثابت بناء على ما قررنا، فالمنفي ثابت هذا خلف، فالمعدوم ليس بثابت، وقد يقال: المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لأنه على جميع التقادير يكون متميزاً عن المنفي فيكون ثابتاً.

قوله: (إلا بتميزه عن غيره) ولا أقل من نقيض ذلك الوجه الذي تصور به، فلا يرد النقض بتصورات الأشياء بالمفهومات العامة.

قوله: (إن كل معدوم ممكن متصور) أي تفصيلاً لأنه الموجب للتميز، فلا يرد أن كل معدوم ممكن متصور، ولو بعنوان كونه معدوماً ممكناً لأن هذا التصور لا يوجب التميز بين أفراده.

قوله: (لعلهم إلخ) هكذا قرره الإمام في المباحث المشرقية.

قوله: (كما يشهد به إلخ) فإن الظاهر من إيراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص، لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم، فإنه يكفي لإفادته العطف فقط.

قوله: (فإن بعضه مراد) أي لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مراداً للّه تعالى، ومقدوراً للّه تعالى بالتعلق الذي به الوجود بالفعل لاتجه الكلام لكن ملاءمة السابق يقتضي الحمل على ما ذكرناه، إذ لا يطلق التصورعلى علمه تعالى.

قوله: (فلأن كل متميز له هوية إلخ) فيه إشارة إلى ان الاستدلال بخصوص صفة التميز، فإنه المقتضي للهوية لا بانه صفة ثبوتية، حتى يلزم الاستدراك في الاستدلال، إذ يكفي ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية إلخ.

قوله: (والنفي الصرف إلخ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق، أن كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب، فلا بد من ضم هذه المقدمة وهي قوله النفي الصرف لا هوية له في نفسه ينتج أن التميز لا يكون نفياً صرفاً وهو المطلوب.

مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي، فإن قلت: مراد المعترض نفي عموم المعدوم، ولم يثبت هذا مما ذكر في الجواب قطعاً، فلم يندفع فكيف يصح قوله؟ فمردود قلت: مثله مقبول كما في صناعة المناظرة فكأن السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعى أصلاً، لعدم تمام دليله، وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في أمثاله.

لا تعين له) في نفسه (ولا إشارة) عقلاً (إليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما وافقونا **على أنه منفي** كالممتنعات) فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض، كاجتماع الضدين (**والخياليات**) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت، وإنسان ذي رأسين فإن بعضها متميز عن بعض، ولا ثبوت لها **اتفاقاً** لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف، والألوان والأشكال المخصوصة، **وعندهم أن الثابت في** العدم **ذوات الجواهر** والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض (**ونفس الوجود**) فإنه متميز عن العدم وغيره أيضاً، ولا ثبوت له **في العدم** اتفاقاً وبالضرورة (والتركيب) فإن ماهيته متميزة عن غيرها، وليست متقررة حال العدم وفاقاً لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض، وتماسها على وجه مخصوص، **وذلك لا يتصور** حال العدم بل حال

قوله: (**والخياليات**) أي الممكنات التي ركبها الخيال من الأمور المحسوسة.

قوله: (**اتفاقاً**) أي بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له.

قوله: (**ذوات الجواهر إلخ**) أي الجواهر الفردة إذ لا تأليف في العدم، والأعراض التي يتصف بها الأشياء في الخارج، فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة، وبقولهم الثابت في العدم من كل نوع أفراد غير متناهية البسائط، وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الأعراض، ويلزمهم القول بقيام الأعراض بذواتها حال الثبوت، ولعلهم لا يأبون عن ذلك كما لا يأبى الفلاسفة من كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً، بحسب الوجودين فإن خلافهم إنما نشأ من نفي الوجود الذهني، وإثبات أحكامه للأشياء في الخارج، ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالاً معدوماً، بناء على أنه يجوز أن يتصور ذلك.

قوله: (**ونفس الوجود**) أي من غير اتصاف الماهيات به.

قوله: (**في العدم إلخ**) أي في حال عدم الماهيات، فلا ينافي التعميم الذي سيأتي من قوله لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما، فإن المراد به أنه ليس ظرفاً لثبوت الأحوال شيء من الأمور المذكورة، والوجود من حيث كونه حالاً داخل في ذلك التعميم، وهاهنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالاً أو موجوداً أو معدوماً فتامل، فإنه قد أخطأ فيه بعض الناظرين.

قوله: (**وذلك لا يتصور**) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات

قوله: (**على أنه منفي**) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات على الممتنعات.

قوله: (**وعندهم أن الثابت إلخ**) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم، ما سنذكره في آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم إلخ يدل على أنه قول البعض، إلا أن يؤول بما سنذكره هناك.

الوجود (والأحوال) **فإنها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم، وكأنه خص الوجود بالذكر** مع اندراجه في الأحوال، لأن كونه ثابتاً في العدم منتف اتفاقاً وضرورة، **إذ لو ثبت وجود المعدوم** حال عدمه **لزم اجتماع الوجود والعدم، ثم النقض** بالأحوال إنما يتجه

والسكنات وذلك يفضي إلى مذهب السوفسطائية، وبعضهم قالوا: بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة إنما تلزم إذا قلنا: بترتب الآثار والأحكام الخارجية في حال العدم، وفيه أن الاتصاف بالأعراض المحسوسة من الآثار الخارجية.

قوله: (في العدم) أي في حال عدم ما يتصف بها.

قوله: (وكأنه خص الوجود إلخ) يعني أن الوجود وإن كان مندرجاً في الأحوال، فالنقض به يتجه على نفاة الأحوال من حيث إنه حال، لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلا الفريقين، فله مزية على سائرها، وذلك لأنه يصح أن يقال: الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات، فيلزم ثبوته حال انعدامها، وأنه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل: إن الوجود حال أو لا بخلاف سائر الأحوال.

قوله: (وجود المعدوم) أي الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أي عدم المعدوم.

قوله: (لزم اجتماع الوجود إلخ) ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الأحوال ليست لها حالة العدم أصلاً، فمن أين يلزم ثبوتها في العدم، فالوجود لا يكون إلا في المعدوم لكونه أمراً انتزاعياً.

قوله: (ثم النقض إلخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل معلوم ثابت في الخارج، فإن كان موجوداً ففي الوجود وإن كان معدوماً ففي العدم، أولا موجوداً ولا معدوماً، ففي تلك الحال والوجود وغيره من الأحوال ليست لها حالة العدم أصلاً، فمن أين يلزم ثبوتها في العدم.

قوله: (وليست ثابتة عندكم في العدم) فإن قلت: الأنسب بقوله فيما سيأتي، وليست ثابتة عندكم لافي الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما، ترك قوله في العدم فما وجه ذكره، قلت: لما كان النقض بالنسبة إلى نفاة الأحوال وهم يقولون بانها معدومات، كان الأنسب هذا التقييد، وأما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذي أورد قوله ثم النقض إلخ رداً كما يدل عليه النظر فيه.

قوله: (وكأنه خص الوجود بالذكر إلخ) قيل: مآل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله، إذ لو ثبت وجود المعدوم إلخ وليس بحال، والأظهر من السياق أن مآله تحقق الضرورة، واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم، وإن فرض حاليته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة، وأما سائر الأحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها، بل ولا اتفاق الكل وإن تحقق اتفاق نفاة الحال.

قوله: (لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل: هم يقولون بثبوت ذوات الأعراض في العدم من

على نفاة الحال كأنه قيل: المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالاً، **لا شك أنها متمايزة، وليست ثابتة عندكم** أصلاً لا في الوجود **ولا في العدم** ولا في غيرهما، وأما القائل بالحال **فيقول: إنها ثابتة على أنها واسطة** (هذا) كما ذكر (و) قد (بينا أن ثبوته) أي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدوراً و) كونه (مراداً) فإن ما يدل على نفي المقدورية **يدل على نفي المرادية أيضاً** (فلا يمكن إثباته به) أي إثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض، (**وبالجملة** فالتميز) الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (إن أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) وإلا لكان المنفي أيضاً ثابتاً (وإن أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) أولاً (تصويره) حتى نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للمعدوم

قوله: (لا شك أنها متمايزة) فإنكم لا تشكون في تمايزها إنما تشكون في حاليتها.

قوله: (وليست ثابتة عندكم) أي مرتفعة بالمرة لا تقولون بها أصلاً فضلا عن الثبوت.

قوله: (وبالجملة إلخ) ما مر كان نقضاً إجمالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقض سند المنع فمعنى قوله: وبالجملة أي مجمل البحث وخلاصته هذا لا أنه إجمال السابق.

غير أن تقوم بالجواهر، ومثله جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً. والجواب أن قوله: إذ لو ثبت إلخ تنبيه على انتفاء ثبوت المعدوم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداهة، وتجوز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة، والاتفاق فلا عبرة به وإن كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم، لم يرد أيضاً لأن الأحوال في قوله ثم النقض بالأحوال يندرج تحتها الوجود، فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل، والحاصل أن مبنى القيل على الغفلة عن الإضافة في وجود المعدوم فلا تغفل.

قوله: (ولا في العدم) لأن المفهومات التي يسميها البعض أحوالاً أمور اعتبارية، ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود عندكم، فهي من قبيل الممتنعات وأنتم تقولون بثبوت المعدومات الممكنة.

قوله: (فيقول إنها ثابتة على أنها واسطة) فإن قلت: المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات، والحال عند القائل بها ليس من الممكنات، لأنها ليست بمقدورة، فكيف يصح قوله؟ وأما القائل: بالحال إلخ قلت هم إنما يخصصون الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت.

قوله: (يدل على نفي المرادية أيضاً) لأن الإرادة كما سيجيء في مباحث الأعراض لا تتعلق إلا بمقدور مقارن عند أهل التحقيق.

الممكن حتى نصدق به (و) **عليكم ثانياً** (بيان كونه مقتضياً للثبوت) حال العدم، فإنا من وراء المنع في المقامين. الوجه (الثاني المعدوم متصف بالإمكان) لأن كلامنا في المعدوم الممكن (**وأنه**) أي الإمكان (**صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره**) **في المرصد الثالث** (فكان المتصف به ثبوتياً) أي ثابتاً لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الإمكان ثبوتياً) **بل هو أمر اعتباري** (كما سيأتي) في ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض **ببعض ما نقض به الوجه** الأول (ولهم شبه غيرهما) أي غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود إليهما نحو أنه) أي المعدوم الممكن (في الأزل ليس اللّه فهو غيره، والغيران شيئان) إذ لا يتصور التغاير

قوله: (**وعليكم ثانياً إلخ**) فيه إشارة إلى أن التصوير لأجل التقرير فإن إقامة الدليل بعد بيان المدعى وليس معنى التصوير التعريف، حتى يرد عليه منع الطرد، والعكس وسائر الأحكام الضمنية فيقال: إن اللائق أن يترك قوله: أولاً وثانياً، ويقول: فإنها من وراء المنع في المقدمات.

قوله: (**وأنه صفة ثبوتية**) إن أريد بها أنها موجودة في الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتي تقريره، وقول الشارح في الجواب، بل هو أمر اعتباري فيرد عليه أنه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة في الخارج، ولو أريد بها ما ليس السلب داخلاً في مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم، وحقيقته هو الاحتياج في الوجود والعدم، فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين.

قوله: (**ببعض ما نقض إلخ**) وهوالخياليات فإنها ممكنة الوجود في حد ذاتها وإن امتنع ثبوتها حال العدم لأجل العدم.

قوله: (**كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث**) فيه بحث وهو أن الذي يأتي تقريره فيه، هو أن الإمكان موجود في الخارج، فلو بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوماً فيه.

قوله: (**بل هو أمر اعتباري**) سيشير في مباحث الحدوث على أن الإمكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءاً من مفهومه، وأن تفسيره سلب الضرورة تفسير باللازم، فلو بني الوجه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضي ثبوت الموصوف كما هو المشهور، لم يتجه في الجواب منع كونه ثبوتياً، بل الجواب إما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لأصل أهل السنة، أو منع اتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج والذهن، بالإمكان كما هو المناسب لأصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك.

قوله: (**ببعض ما نقض به الوجه الأول**) وهو غير الممتنعات.

إلا بين شيئين، وهذا **راجع إما إلى الأول إذ** حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر، وإما إلى الثاني بأن يقال: كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية، فجوابه إما النقض **أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية** (ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها، **فإن** ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره، فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره، ومحصوله أنه متعين متميز، فيكون ثابتاً **فقد رجع إلى الوجه الأول**، والجواب كالجواب **فإن التميز** في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (أن الإدراك) أي الإحساس (علم) **أي نوع منه**، **فلو جاز أن** يكون لنا معلوم هو ليس بشيء (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشيء) **وهذا راجع إلى الأول** وجوابه **النقض**

قوله: (**راجع إما إلى الأول إلخ**) فإن الحكم على الغيرين بأنهما شيئان أي ثابتان، إما لأجل تعددهما وإما لأجل الاتصاف بالغيرية.

قوله: (**فقد رجع إلخ**) لما كان التعين عين التميز، أو مستلزماً له أرجعه إلى الوجه الأول، وإن كان يمكن رجوعه إلى الثاني بأن التعين صفة ثبوتية.

قوله: (**فإن التميز إلخ**) تعليل لمقدمة مطوية في التشبيه، فإن الجواب بالنقض لا شبهة فيه، والجواب يمنع كون التعين والتميز مقتضياً للثبوت فيه خفاء إزالة بأن التميز في علم الفاعل كاف، وهو لا يقتضي الثبوت الخارجي، وبعض الناظرين لماخفي عليه معنى الفاء غيره إلى الواو، وجعله جواباً آخر، وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته.

قوله: (**أي نوع منه**) لأن العلم يتنوع إلى الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل.

قوله: (**فلو جاز إلخ**) أي إذا كان الإحساس نوعاً من العلم، يكون المعلوم أي المتعقل كالمحسوس في المعلومية، فلو جاز أن يكون إلخ.

قوله: (**وهذا راجع إلى الأول**) لأن الاستدلال في الأول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز، وهاهنا الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة، إذ تقريره أن كل معدوم ممكن معلوم، وكل معلوم ثابت لأنه لو لم يكن ثابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت، ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت، لأن المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

قوله: (**أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية**) وإن قال به مشايخنا القائلون: بأن الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء في موضعه، وإنما لم يجب بمنع أنه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود، أو في الحيز لأن مرادهم الغيرية بحسب اللغة.

قوله: (**فقد رجع إلى الوجه الأول**) وإن حمل قولهم على أن التعين صفة ثبوتية يرجع إلى الثاني إلا أن التعيين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيجيء.

بالمستحيل، فإنه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس، **وأيضاً ما ذكره** تمثيل خال عن الجامع، فإن الإحساس نوع من العلم يخالف التعقل، ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم، وإن كان ثابتاً، فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت، كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجعولة أم لا) وهي أن يقال: لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها، وكانت بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال، فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في أنفسها، **وسيأتيك جوابها هناك** (خاتمة) للمقصد السادس (وفيها بحثان: الأول) في تحقيق معنى لفظ الشيء، وبيان اختلاف الناس فيه، **وهذا بحث لفظي** متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من

قوله: (النقض بالمستحيل) أي إبطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل، فإنه معلوم ليس بثابت ولا يمكن إدراكه بالحواس، فقد تحقق لنا معلوم ليس بشيء مع عدم جواز كونه مدركاً بالحواس سمي إبطال الملازمة نقضاً لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنه لادخل لعدم كونه مدركاً بالحواس في نقض كون المعلومية علة كما لا يخفى.

قوله: (وأيضا ما ذكره إلخ) أي فيما ذكره من القياس الاستثنائي تمثيل خال عن الجامع أي الأمر المشترك المؤثر في الحكم، وذلك لأن الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبينة بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار إليه بقوله: الإدراك علم يعني لا نسلم وجود الجامع فإن الإحساس يخالف التعقل في الأحكام ألا ترى تخالفهما في اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما في اقتضاء الثبوت وعدمه، وبما حررنا لك من أنه منع اندفع الشكوك الموردة هاهنا من أن التخالف بالنوع لا ينافي وجود الجامع، وأنه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما، وأن اللازم مما ذكره عدم كون المعلومية جامعاً، وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقاً، وأن التنوير المذكور لا يثبت المخالفة بالنوع لأن مدارها على توهم كونه مدعياً لإثبات الخلو عن الجامع كما لا يخفى.

قوله: (وسيأتيك جوابها هناك) من أنا لا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه فإن المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائماً إنما المحال هو الإيجاب المعدول.

قوله: (وهذا بحث إلخ) الغرض منه دفع توهم أن هذا البحث قد علم مما سبق، لأنه إذا لم يكن المعدوم شيئاً كان مختصاً بالموجود، وإذا كان شاملاً للمعدوم كان معناه المعلوم، ووجه الدفع أن هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشيء، وما سبق بحث معنوي لما عرفت أن معناه أن للمعدوم تقرراً وثبوتاً حال العدم أولا، وهذا الفرق وإن كان يستفاد مما سيجيء في

قوله: (وهذا بحث لفظي) نقل عنه أن هذا وإن ذكره المصنف إلا أنه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم.

أن المعدوم شيء أم لا، فإنه بحث معنوي (الشيء عندنا الموجود) أي لفظ الشيء عند الأشاعرة **يطلق على الموجود فقط، وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء** (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة: (هو المعلوم **ويلزمهم المستحيل) أي يلزمهم**

المتن من قوله، والنزاع لفظي والحق ما ساعد عليه اللغة، إلا أنه أراد الشارح التنصيص عليه من أول الأمر للعناية بدفع التوهم المذكور.

قوله: (يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند إليه بلام الجنس، ولأن مقام البيان يقتضي ذلك، وأما أن الموجود يطلق على الشيء فقط فمتفق عليه، ولأن تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه.

قوله: (وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعني أن المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم، ولذا قالوا: الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود.

قوله: (يلزمهم إطلاق إلخ) أي يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشيء على المستحيل حقيقة مع أنهم لايطلقونه أصلاً، كيف وإنهم لايطلقون عليه لفظ المعدوم؟ فضلاً عن الشيء على ما في تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا، قد سبق في تعريفات العلم حيث قال المصنف: وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة، وكونه ليس شيئاً بمعنى أنه غير ثابت لا يمنع ذلك. ويؤيد ذلك ما قال الزمخشري: إن الشيء اسم لما يصح أن يعلم موجوداً كان أو معدوماً محالاً أو مستقيماً.

قوله: (يطلق على الموجود فقط) قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي، أما عند أبي الحسين والنصيبيني فالإطلاق على الترادف، فقول الشارح: وهذا قريب من مذهب الأشاعرة ناظر إلى هذا، والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف، وهو المتبادر من كلام الآمدي حيث قال: مذهب أهل الحق من الأشاعرة أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود، ولهذا قال: في شرح المقاصد مذهب أبي الحسين والنصيبيني هو مذهبنا بعينه اللّهم، إلا أن يحمل كلامهما على التساوي، ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود أن إطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كإطلاق الكاتب على الإنسان، لا أنه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة، لا مجرد تعيين ما يطلق عليه.

قوله: (ويلزمهم المستحيل إلخ) عليه قيل: إن أراد لزوم إطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الأمر فهو ممنوع، كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به، أن الشيء يطلق على المستحيل لغة، وأن إراداته يلزم ذلك الإطلاق مع عدم قولهم به، ورد عليه منع عدم قولهم به، فقد ذكر جار اللّه العلامة، أنه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم، والجواب عندي اختيار الشق الأول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلاً عليه بما سيجيء الآن، وأما ما ذكره في تعريف العلم، فالمراد به كما نبهناك عليه هناك أن الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة،

إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم، **إلا أن يقولوا: المستحيل لايعلم إلا** على سبيل التشبيه والتمثيل، كما ذهب إليه البهشمية (و) قال (الناشي أبو العياش هو القديم وللحادث مجاز و) قالت: (الجهمية هو الحادث و) قال (**هشام**) **بن الحكم** هو الجسم (و) قال (أبو الحسين) البصري (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم) **وهذا قريب** من مذهب الأشاعرة (والنزاع لفظي) **متعلق بلفظ الشيء** وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل، إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات (والظاهر معنا) فإن أهل اللغة في كل عصر **يطلقون لفظ الشيء على الموجود**، حتى لو قيل: عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشيء **قابلوه بالإنكار** ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون

قوله: (**إلا أن يقولا إلخ**) قد سبق في تعريفات العلم أن إنكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به، وسيجيء تحقيق هذا في مباحث العلم.

قوله: (**هشام بن الحكم**) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم، وكتب قارئها على الحاشية مقيداً بالسماع عن الشارح أن خطه لئلا يسقط تنوين هشام من المتن.

قوله: (**وهذا قريب إلخ**) لأنه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر.

قوله: (**متعلق بلفظ الشيء**) يعني ليس المراد باللفظي ما هو المشهور، وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى، بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر.

قوله: (**يطلقون لفظ الشيء على الموجود**) أي بخصوصه لا من قبيل إطلاق الإنسان على زيد، فلايكون الموجود أخص منه ومعلوم أن الشيء ليس أخص من الموجود، فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد أن مجرد الإطلاق على الموجود لا يثبت المدعى.

قوله: (**تلقوه بالقبول**) فلا يكون إطلاقه عليه مجازاً.

فتعريفهم موافق لمذهبهم، نعم صرح الآمدي بأن الكلام إلزامي، وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضٍ عندي.

قوله: (**إلا أن يقولوا المستحيل لا يعلم إلخ**) صرح به الشيخ في الشفاء أيضاً كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم.

قوله: (**وقال هشام بن الحكم**) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم، وكتب قارئوها الحاشية مقيداً بالسماع عن المشارح أن خطه ابن الحاكم، لئلا يسقط تنوين هشام من المتن.

قوله: (**قابلوه بالإنكار**) لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح، إلا إذا ضم إليه قول المصنف ونحو خلقتك إلخ لأن التلقي بالقبول والمقابلة بالإنكار متحققان على تقدير عموم الشيء أيضاً.

الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً (**ونحو**: ﴿**خلقتك** من قبل ولم تك شيئاً﴾ [مريم: ٩] ينفي إطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) **لأن الحقيقة** لا يصح نفيها، فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [الممتحنة: ٧]، ينفي **اختصاصه بالقديم** لأن القدرة **إنما تتعلق بالحادث دون** القديم والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيبطل به قول أبي العياش الناشي (و) قوله: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) ينفي (**اختصاصه بالجسم**)، فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فيبطل به قول الجهمية. البحث (الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود كما مر (قالوا: **المعدومات الممكنة** قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في

قوله: (**ونحو خلقتك إلخ**) إبطال لدعاوى الخصم بعد إثبات دعواه.

قوله: (**لأن الحقيقة إلخ**) أي اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى.

قوله: (**إنما تتعلق بالحادث إلخ**) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما إذا كان بمعنى الموجود، فإنه حينئذ يصح المعنى، وتكون الآية من قبيل العام المخصوص، وأما أنه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا.

قوله: (**ينفي اختصاصه بالجسم**) إذ فعل العبد عرض، وما قيل: إنه ينفي اختصاصه بالموجود أيضاً لأن الذي سيفعل معدوم فمدفوع، لأنه معدوم حال القول لا مطلقاً، فالمعنى لا تقولن لموجود بإرادته تعالى في وقته المقدر له: إني أفعل ذلك غداً إلا أن تقول إن شاء الله.

قوله: (**المعدومات الممكنة**) أي البسيطة.

قوله: (**ينفي اختصاصه بالقديم**) **فإن قلت**: الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود أيضاً، لأن الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة أيضاً، وكذا يدل على نفي إطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به، وكل منهما ينافي المدعى الأصلي، قلت: الدلالتان ممنوعتان أما الأولى فلأن أقصى ما يلزم أن لا تستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية، وأما الثانية فلأن غايته أن يكون لفظ الشيء عاماً خص منه البعض، وذلك جائز نعم إذا اختص القديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى.

قوله: (**ينفي اختصاصه بالجسم**) فيه أن ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود أيضاً، إذ تمام الآية ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٢و٢٣]، والذي سيفعل معدوم الآن، والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم، ويمكن أن يقال: لا يلزم من الآية أن جون إطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل أن يفعل فتأمل.

جعلها موجودة **لا في كونها ذوات** (ثم اختلفوا **فقال: أبو إسحاق** بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات إلا حال الوجود (وقال: (غير ابن عياش إنها في حال العدم **متصفة بصفات الأجناس** ككون السواد سواداً، والبياض بياضاً، والجوهر جوهراً، والعرض عرضاً، وهي) أي الصفات **على الإطلاق** (إما عائدة إلى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو إلى التفصيل) أي إلى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الأول) العائد إلى الجملة (**هو الحياة وما يتبعها**) من القدرة والعلم والإرادة والكراهية وغيرها، **فإنها محتاجة** إلى بنية

قوله: (لا في كونها ذوات) أشار بذلك إلى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة إضافي، فلا ينافي تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالأعراض.

قوله: (فقال أبو إسحاق إلخ) تحرزاً عن لزوم السفسطة.

قوله: (متصفة بصفات الأجناس) أي الصفات النفسية هي ما لا تكون حاصلة لأجل معنى زائد على الذات، قالوا: لأنها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة، والجواب أنها متخالفة بالماهيات، وإن كانت متساوية في مفهوم الذات.

قوله: (على الإطلاق) سواء كانت صفات الأجناس أو لا وسواء كانت موجودة أو لا، فإن الصفة عندهم أعم من العرض، فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوماً.

قوله: (فإنها محتاجة إلخ) لأن الحياة مشروطة بالبينة لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها.

قوله: (متصفة بصفات الأجناس) قالوا: لأنها متساوية في الذاتية فلو لم نتخالف بالصفات لكانت واحدة ولأنها متخالفة، إذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لأن ما بالذات لا يزول، والتخالف إنما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية، والجواب أن مفهوم الذات عارض للحقائق لإتمام حقيقتها كما توهموه، والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل أيضاً تمسك ابن عياش على التعري بأنها لما كانت متساوية في الذاتية، فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر، ولا لصفة أخرى وإلا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته إلى الكل، بل لفاعل مختار وفعله حادث، فيلزم كون المعدوم مورداً لمتزايلات وهو باطل بالاتفاق، فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته المخصوصة.

قوله: (أي الصفات على الإطلاق) أي سواء كانت صفات الأجناس أو لا، وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود أو حال العدم، فإن الوجود مثلاً لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروطية.

قوله: (هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة إلى الأقسام ما هي من مقولة

مخصوصة مركبة من جواهر فردة، فهذا القسم مختص بالجواهر إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد إلى التفصيل (إما للجواهر وإما للأعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الأول الصفة الحاصلة للجوهر (حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الأجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات لأنها ثابتة أزلاً، وإثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهراً، **لأن الماهيات غير مجعولة عندهم**، بل في جعل الجوهر موجوداً، أي متصفاً بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (**وهو التحيز**) **قالوا**: **إنه** صفة صادرة عن **صفة الجوهرية بشرط الوجود**، ويسمونه بالكون فمنهم من قال: **الكون غير الحركة** والسكون والاجتماع والافتراق، فإنه إذا فرض أنه تعالى خلق جوهراً واحداً فقط **كان له** في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الأربعة، ومنهم من قال: **إنه أحد الأربعة** (الرابع)

قوله: (**لأن الماهيات غير مجعولة عندهم**) أي في كونها ماهيات، وإنما قال عندهم مع أن عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه، إذ لا يتصور توسط الجعل بين الشيء ونفسه، لأن الكلام في بيان مذهبهم.

قوله: (**وهو التحيز**) أي الحصول في حيز ما.

قوله: (**قالوا**:) أي الجمهور خلافاً للشحام والبصرى كما سيأتي.

قوله: (**غير الحركة إلخ**) أي لا ينحصر في الأربعة كما يدل عليه الدليل لا أنه ليس شيئاً منها.

قوله: (**كان له إلخ**) أما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجوداً واحداً فقط، وأما الحركة والسكون فلكون كل منهما كوناً ثانياً.

قوله: (**إنه أحد الأربعة**) لعدم اعتباره اللبث في السكون.

قوله: (**بشرط الوجود**) تصريح لما علم ضمناً إذ التحيز كما عرفت مشرط بالوجود.

الأعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا يتجه حياة الباري تعالى نقضاً، ولا صفاته التابعة لحياته تعالى، قيل: وإنما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لأنه اعتباري وفيه تأمل.

قوله: (**عن صفة الجوهرية بشرط الوجود**) هذا مذهب الجمهور خلافاً للشحام والبصري كما سيأتي.

قوله: (**الكون غير الحركة إلخ**) لا ينحصر في هذه الأربعة لا أن الأربعة ليست من الكون.

قوله: (**إنه أحد الأربعة**) سيجيء في بحث الأكوان أن أبا هاشم قال: إنه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه.

الصفة (المعللة **بالتحيز بشرط الوجود** وهو الحصول في الحيز) أي اختصاص الجوهر بالحيز، ويسمون هذا الحصول بالكائنية، وهم يقولون: إنه معلل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة، فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة، إذ لا معنى لكونه أسود **إلا حلول السواد فيه**، وكذا القول في كل عرض **غير مشروط بالحياة** (وللأعراض) الأنواع (الثلاثة الأول أعني) الوصف (الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الأجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (**وهو الحصول في المحل**) فإن العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقاً، بل بشرط الوجود **وأما سبب الحصول** في المحل فلم يجعلوه أمراً زائداً على نفس العرض، (ومنهم من قال: **الجوهرية نفس التحيز**) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حده كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله، وليس المعدوم **حاصلاً في الحيز** قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز، **فلذلك أثبت** الذوات خالية عن صفات الأجناس (و) أبو يعقوب

قوله: (إلا حلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما، لا لأن حلول السواد صفة للسواد لا لمحله، فإنه إذا كان الحلول صفة له يكون كونه محلاً له صفة لمحله.

قوله: (غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لأن الأعراض المشروطة بالحياة، وإن أوجبت لمحالها صفات إلا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية.

قوله: (وأما سبب الحصول إلخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعني ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لأنها ما تكون معللة بصفة زائدة.

قوله: (الجوهرية نفس التحيز) لأن معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه.

قوله: (حاصلاً في الحيز) وإلا لكان متحركاً أو ساكناً مجتمعاً أو مفترقاً ويلزم السفسطة.

قوله: (فلذلك أثبت إلخ) إذ لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الأجناس.

قوله: (بالتحيز بشرط الوجود) تصريح لما علم مما سبق التزاماً، إذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود هذا القيد.

قوله: (إلا حلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لا لمحله، فإن قلت: الحلول وإن كان صفة للسواد إلا أن حلول السواد في المحل صفة له، كما قيل: في نظائره من حصول صورة الشيء في العقل، وفهم المعنى من اللفظ قلت: كلام مردود زيفه الشارح في أول البيان من حواشي المطول.

قوله: (وهو الحصول في المحل) لا يخفى أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الأنواع الثلاثة الأول، لأن الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة، وهذه كذلك.

(الشحام يثبتهما فيه) لأنهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً (مع) إثبات (الحصول في الحيز) لأنه معلول التحيز، فلا ينفك عنه (و) أبو عبد اللّه (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فإنه معلول للتحيز بشرط الوجود، فلا يثبت حال العدم (وإنه) أي البصري (يختص) **من بينهم (بإثبات العدم صفة) واتفق من عداه** على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة (والكل) **أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات** (اتفقوا **على أنه بعد**

قوله: (من بينهم) أفاد لذلك أن الباء في قوله بإثبات داخل على المقصور.

قوله: (بإثبات العدم صفة) أي أمراً قائماً بالمعدوم كما يرشد إليه دليل النافين له، لا أنه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال على ما وهم، لأن عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال، مما لم يذهب إليه أحد، كيف وأن التحقق التبعي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة، ولأنه لا بد أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً والعدم معدوم.

قوله: (واتفق من عداه إلخ) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة، لافتقرت إلى الذات وهو غيرها، فتكون ممكنة فاحتاجت إلى فاعل وفاعلها ليس بموجب وإلا لدامت المعدومية، أو لزم التسلسل ولا مختار، وإلا لتجددت المعدومية لأن أثر المختار حادث، فيلزم أن لا تكون الذات معدومة في الأزل، فيلزم الخلو عن الوجود والعدم.

قوله: (أي جميع القائلين إلخ) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقاً، أو اتصافها بصفات الأجناس فقط، فلا يقولون بهذا القول.

قوله: (على أنه بعد العلم إلخ) يعني أن العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم، وبالقدرة والعلم والحياة لا يكفي في التصديق بوجوده ما لم يبين وجوده بالدليل، مثل أن يقال: إنه صانع

قوله: (بإثبات العدم صفة) قيل الظاهر أنه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال، والظاهر من استدلال النافي أن النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج، سواء قيل، بحاليته مع بعده جداً أو بأنه صفة عدمية كالعمى، وأما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود أصلاً فقد عرفت في أوائل هذا الموقف أنه لا مساغ له.

قوله: (واتفق من عداه إلخ) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت إلى الذات وهو غيرها، فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب، وإلا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار، وإلا لتجددت المعدومية لأن فعل المختار حادث، فينبغي أن لا تكون الذات معدومة في الأزل، ثم صارت معدومة وهو محال، قيل: ولو فرق البصري بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لا تحتاج إلى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر.

قوله: (والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات إلخ) فسر الكل بهذا لأن ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعاً. بل الظاهر أن القائلين بأن الثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض لا يدخلون فيه أيضاً، فإن قلت: العالم اسم لجميع ما سوى اللّه تعالى من الموجودات، فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي

العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالماً حياً يحتاج إلى إثباته) أي بيان وجوده (بالدليل) فإنهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً، بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل (قال **الإمام الرازي إنه جهالة**) بينة وسفسطة ظاهرة **لاستلزامه** جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة، فيحتاج إلى العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة (و) قال المصنف: (لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعاً أي ذاتاً تتصف بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه، ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان، وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة (إذ معناه أنه لا يصلح صانعاً للعالم إلا من هذه صفاته، وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج، وماذا تقول فيمن يقول: شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات، وإلا لم يكن شريكاً له، وإنه ممتنع) في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج، وهذا الاعتذار بعيد جداً لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم، مما لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك.

الموجودات، وصانع الموجود لا بد أن يكون موجوداً لأن الإيجاد فرع الوجود، لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات، فما قيل: العالم اسم لجميع ما سوى الله من الموجودات، فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيداً للوجود، كيف يتصور الشك في وجوده؟ والموجد لا بد أن يكون موجوداً بالبداهه وهم محض، والجواب الذي ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه.

قوله: (لاستلزامه إلخ) لأن اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة، لأنه ترتب عليها الآثار من وجود العالم وإتقانه وحدوثه، فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما، فاندفع ما أجاب به شارح التجريد من أنه لا سفسطة في اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة، إنما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فإنه لا فرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهني في عدم ترتب الآثار المطلوبة، ولا شك في تخيل مِعدوم متصف بصفات معدومة.

مفيداً للوجود كيف يتصور الشك في وجوده؟. والموجد لا بد أن يكون موجوداً بالبداهة، قلت: كأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة، وبالصانع له من يفيدها الوجود أعم من أن يكون موجوداً بالفعل أو لا، والبداهة إنما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع.

قوله: (قال الإمام الرازي أنه جهالة بينة) أجيب: بأنهم إنما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة إذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف في العدم، يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً، فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة.

فهرس الجزء الثاني
من كتاب شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الثالث

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2262-2
90000>
9782745122629
http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقصد السابع: الحال: هو الواسطة بين الموجود والمعدوم]

(الحال: وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته إمام الحرمين أولاً، والقاضي منا، وأبو هاشم من المعتزلة)؛ فإنه أول من قال بالحال. (وبطلانه ضروري، **لما عرفت أن الموجود**: ما له تحقق، والمعدوم: ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات) في شيء من المفهومات، (ضرورة واتفاقاً. **فإن أريد نفي ذلك**) أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات وقصد إثبات واسطة بينهما، (**فهو سفسطة**) باطلة بالضرورة والاتفاق. (وإن أريد معنًى آخر) بأن يفسر الموجود مثلاً بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلاً، فيتصور هناك واسطة بينهما، هي ما يتحقق تبعاً، (لم يكن النفي والإثبات) في المنازعة التي بيننا (متوجهين إلى معنى واحد، فيكون النزاع لفظياً)؛ لأنا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم، بمعنى الثابت والمنفي، وأنتم معترفون بذلك، وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر، ولا نزاع لنا في ذلك. (والذي أحسبهم) أي: أظنهم، (أرادوه حسباناً **يتاخم اليقين**)، أي

قوله: (لما عرفت أن الموجود إلخ) والأظهر الأخصر وبطلانه ضروري إن أريد بالموجود ما له تحقق، وبالمعدوم ما ليس كذلك، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، وإن أريد معنى آخر يكون النزاع لفظياً.

قوله: (فإن أريد نفي ذلك فهو سفسطة) لا حاجة إلى هذه المقدمة، وإنما ذكرها لمجرد الاستظهار والمبالغة.

قوله: (يتاخم اليقين) في تاج البيهقي: المتاخمة حد زميني بزميني بيوسته شدن، وفي القاموس: ديارنا تتاخم دياركم أي تحادّها، وكذا في الأساس، فقد ظهر أنه زل فيه أقدام الناظرين فبعضهم غيروا المعنى، وبعضهم صحفوا اللفظ بالنون أو الفاء بدل التاء.

قوله: (يتاخم اليقين) سماعنا من الأستاذ المحقق: يتاخم بالتاء المثناة من فوق من تخوم الأرضين وهي حدودها ونهاياتها على ما ذكره الفراء، ومعناه ظناً ينتهي إلى اليقين، والمقصود قربه منه لا الوصول إليه وإلا لم يكن ظناً، وبعضهم صححه بالنون من النخم قال وهو حد الأرض لكن لم يذكر في الصحاح، ومنهم من صححه بالفاء من المفاخمة والظاهر أنه تصحيف لعبارة الكتاب وإن كان له وجه بحسب المعنى.

يقاربه، (أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها)، بأن يحاذى بها أمر في الخارج، (فسموا تحققها وجوداً، وارتفاعها عدماً، و) وجدوا (مفهومات ليس من شأنها ذلك) العروض كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية، (فجعلوها **لا موجودة**، ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب، وهم) يجعلونه له (عدم ملكة. ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية)، فقد ظهر بهذا التأويل أيضاً، أن النزاع لفظَي. قيل: قد أسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب؛ لأنهم لم يصرحوا بهذا المعنى، وليس في عبارتهم ما فيه نوع إشعار به، **مع أن الامتناع** والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلاً، ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود، ولم يعدوها من قبيل الأحوال. (**حجة المثبتين) للحال** (وجهان: الأول: **الوجود ليس موجوداً، وإلا لزاد وجوده) على ذاته**؛ لأنه يشارك سائر الموجودات في الموجودية،

قوله: (**لا موجودة**) لعدم ما يحاذيها في الخارج، ولا معدومة لامتناع وجودها مع كونها صفة لما هي موجودة في الخارج، وبهذه الزيادة اندفع البحث الذي ذكره الشارح بقوله: مع أن الامتناع والذوات المتصفة به إلخ، وكذا لو أريد بالمفهومات؛ المفهومات الوجودية، أي ما ليس السلب داخلاً فيها فإنهم لا يقولون بأن كل ما هو معقول ثان فهو حال.

قوله: (**مع أن الامتناع إلخ**)، أورد على ما قاله المصنف شارح المقاصد ثلاث إيرادات: أحدها: ما ذكره الشارح. وثانيها: أن الحال حينئذ، أبعد عن الوجود من العدم لما أنه ليس له تحقق ولا إمكان تحقق، وليس كذلك. لأنهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الموجود، ولذا جوزوا كونه جزء الموجود. وثالثها: أنه ينافي ما ذكروه في تفسير الواسطة، من أنه: المعلوم الذي له تحقق تبعاً لغيره. ولما كان دفعهما ظاهراً لأن كونه أقرب من حيث حصول التحقق التبعي له في الخارج، لا ينافي كونه أبعد من حيث التحقق بالاستقلال لم يتعرض لهما.

قوله: (**حجة المثبتين للحال**) أي: للأمر الذي ليس موجوداً أصالة، ولا معدوماً مع كونه موجوداً بالتبع، سواء قيل أنه واسطة بين الموجود والمعدوم أو لا، فلا يرد أنه لا وجه للاحتجاج بعد ما قرر أن النزاع بين الفريقين لفظي، لأن النزاع اللفظي إنما هو في القول بالواسطة وعدمه، وأما في ثبوت المفهوم الموجود بالتبع فالنزاع معنوي.

قوله: (**ليس موجوداً**) أي استقلالاً، وإنما ترك التصريح به، لأن القائلين بالحال لا يطلقون الموجود إلا على الموجود بالاستقلال.

قوله: (**وإلا لزاد وجوده على ذاته**) بخلاف ما إذا قلنا: إنه موجود بالتبع؛ إذ لا وجود قائم به حتى يقال إنه زائد عليه.

قوله: (**مع أن الامتناع إلخ**) وإذا لم يعد من الأحوال بناء على أن المعتبر في الحال أن يكون

ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته، فقد زاد وجوده على ماهيته، (**وتسلسل**) **وجود بعد وجود** إلى غير النهاية. (ولا معدوماً، **وإلا اتصف الشيء بنقيضه. قلنا:**) **الوجود** (موجود ووجوده نفسه)، فإن كل مفهوم مغاير للوجود، فإنه إنما يكون موجوداً بأمر زائد

قوله: (**وتسلسل وجود بعد وجود**)، والتسلسل في الأمور الموجودة محال.

قوله: (**وإلا اتصف الشيء بنقيضه**) أي بما صدق عليه نقيضه على ما في شرح المقاصد، بناء على أن العدم ليس نقيضاً للوجود عند مثبتي الحال، وحمله على اعتقاد الخصم ينافي كونه حجة للمثبتين.

قوله: (**ووجوده نفسه**) يعني كل أثر يترتب على قيام الوجود في سائر المفهومات يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجود به ولا يلزم من كونه موجوداً بنفسه بهذا المعنى كونه واجباً لاحتياجه إلى ما يقوم به، والواجب ما يستغني في الموجودية عن الغير، والدلائل المذكورة فيما سبق على زيادة الوجود في الممكن لا تجري في الوجود، أما الأول فلأنا لا نسلم أن الوجود من حيث هو يقبل العدم، وأما الثاني فلأنا لا نسلم أنا نعقل الوجود مع الشك في الوجود. وأما الثالث: فلأنا لا نسلم إفادة حمل الوجود على الوجود. وأما الرابع: فلأن كون وجود الوجود نفسه لا ينافي كون ذاته مشتركاً بين الماهيات، وكذا الدليل الذي ذكره آنفاً أن اشتراك في الموجودية لا يقتضي زيادة الوجود عليه ذاتاً، إنما يقتضي مغايرة كونه موجوداً لذاته المخصوصة، وإن كان هذا المفهوم منتزعاً من نفسه فتدبر، فإنه قد زل فيه أقدام.

الموصوف به من شأنه أن يعرض له الوجود، أو على أن يقيد بما لا يقتضي عدمه يخرج عن التقسيم؛ إذ لا يندرج في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطلقاً، وذا باطل متفق على بطلانه.

قوله: (**وإلا اتصف الشيء بنقيضه**)، ظاهر كلامه يشعر بأن المراد بالنقيض نفس العدم، فكأنه إنما سماه نقيضاً للوجود بناءً على اعتقاد الخصم، لا على اعتقاد المستدل نفسه، أعني مثبتي الحال لجواز ارتفاعهما عندهم، ولو قال بمنافيه لكان أسد. ويمكن أن يبني كلامه على أن اتصاف الشيء بمنافيه يتضمن اتصافه بنقيضه الأعم، لكن قوله في الجواب بأن يقال: الوجود عدم لا يخلو عن نوع إباء عن هذا التوجيه. هذا، فإن قلت: الكتابة من أفراد اللاكاتب، فقد اتصف الشيء بنقيضه اتصاف الوجود باللاموجود، قلت: له أن يقول هذا بناء على وهم أن الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له، وإلا فهو صادق عليها. والحق أن معنى الصفة هو الثاني، كالمائت والمنكسر والحسن وغيرها، لا يقال: ثبوت الشيء للشيء يستدعي المغايرة بينهما، لأنا نقول: المغايرة الاعتبارية كافية، فإن كل (ج) (ج) صادق وإن كان غير مفيد.

قوله: (**قلنا موجود ووجوده نفسه**)، فيه بحث إذ لو كان الوجود موجوداً لم يكن واجباً، وإلا تعدد الواجب فيكون ممكناً فيزيد وجوده، ويتسلسل؛ لأن دليل الزيادة يعم جميع الممكنات، فإن قلت: الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية فيه،

ينضم إليه، وأما الوجود فهو موجود بنفسه، لا بأمر زائد عليه كما مر، **وامتيازه عما عداه بقيد سلبي، وهو أن وجوده ليس زائداً** على ذاته أصلاً، (فلا يتسلسل، أو معدوم، وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه، بهو هو بأن يقال) مثلاً: (الوجود عدم، أو **الموجود معدوم**، أما) اتصافه بنقيضه (**بالنسبة**) والاشتقاق (فلا) يمتنع، (فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه) كالسواد القائم بالجسم؛ فإنه لا جسم مع

قوله: (**وامتيازه عنها إلخ**)، جواب عن قوله: لأنه يشارك الموجودات في الموجودية إلخ، يعني: سلمنا أنه يشارك الموجودات في الموجودية، لكن لا نسلم أنه يمتاز عنها بخصوصية ذاته حتى يلزم زيادة وجوده، بل امتيازه بقيد سلبي، فلا تلزم الزيادة، فما قيل: يمكن أن يكون امتيازه عنها بخصوصية ذاته لا مدخل له في هذا المقام؛ لأن الكلام ليس في امتياز ذاته عن سائر المفهومات، بل في امتيازه عن سائر المشاركات في الموجودية.

قوله: (**بهو هو**) على ما هو المتعارف بأن يكون الحكم على أفراد الموضوع، فإنه يستلزم اجتماع النقيضين فيما صدق عليه الموضوع، وأما الحمل الغير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو اللامفهوم مفهوم، والجزئي كلي، واللاشيء شيء، وقد مر ذلك.

قوله: (**بالنسبة**) بأن يقال: ذو هو، والاشتقاق بأن يشتق منه ما يحمل مواطأة.

والعينية الخارجية تكفي في انقطاع التسلسل، كما لا يخفى على المتأمل. قلت: قوله فإن كل مفهوم إلخ يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات، والكلام فيه. وأما انتفاء الزيادة الخارجية فثابت في الكل، هذا وقد يعترض بأن الوجود صفة للذات، ووجود الوجود لوجودها، فلا شك في المغايرة بينهما، وبأن صفة الشيء هي المقارن الزائد، ولذا يتأخر فكيف يكون نفسه. وأنت إذا تذكرت ما سبق منا في تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى يسهل عليك دفعهما فليتذكر.

قوله: (**وامتيازه عما عداه بقيد سلبي، وهو أن وجوده ليس زائداً على ذاته**) فإن قلت عدم العروض لا يصلح مميزاً عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم، ولا عن شيء أصلاً عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده، قلت: المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل، فيتوجه المنع عليهم، على أن الكلام في الوجود المطلق، والحكماء معترفون بزيادته في الكل. هذا ويمكن أن يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته تعالى.

قوله: (**أو الموجود معدوم**) قال في شرح المقاصد: الأقرب أنه إن أريد الموجود المطلق فمعدوم، أو الخاص كوجود الواجب ووجود الإنسان فموجود، ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل، فإن أريد بكونه موجوداً بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق، وإن أريد بمعنى أنه نفس وجوده، فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ما له الوجود. ولا يخفى عليك أن ما ذكره لا يلائم شيئاً عن الأصل فليتأمل.

اتصاف الجسم به، فيصدق أن الجسم ذو لا جسم، **فلا بعد في أن يصدق** أيضاً أن الوجود ذو لا وجود. الوجه (**الثاني**: السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان، (وفصل يمتاز به) عنها، (وهو قابضية البصر **فرضاً**). إنما قال ذلك؛ لأن خصوصية الفصل مجهولة، وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم، فعبر به عنها، كما يعبر عن فصل الإنسان بالناطق مثلاً، فإن الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جداً. (فنقول: الجزآن إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى)؛ إذ لا بد أن يقوم أحد ذينك الجزءين بالآخر، **وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة** وحدةً حقيقيةً، (وسنبطله. **وإن عدما**)

قوله: (**فلا بعد في أن يصدق**) لا اجتماع للنقيضين فيه، لأن أحد النقيضين صادق على أفراده، والآخر على مفهومه.

قوله: (**الثاني إلخ**) خلاصته الاستدلال بذاتيات الأعراض، فإنها ليست موجودة استقلالاً، وإلا لزم قيام العرض بالعرض، ولا معدومة؛ لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم مع أنها صفة لموجود هو ذلك العرض إن أريد بالصفة في تعريف الحال ما يحمل على الشيء، ومحله إن أريد بها ما يقوم بالشيء، فإن قيام الأعراض قيام ذاتياتها ووجودها وجودها تبعاً.

قوله: (**فرضاً**) ظاهر عبارة المتن وبيان الشارح تعلقه بقوله: وهو قابضية البصر، ووجه تخصيص الفرض بها مع أن الاطلاع على الذاتيات مطلقاً عسير، كما أشار إليه الشارح بقوله: فإن الاطلاع على ذاتيات الحقائق إلخ، حيث أطلق الذاتيات ثم عطف عليها الخصوصيات التي هي الفصول عطف الخاص على العام؛ اهتماماً بشأنه لكون الكلام فيه، هو أن كون اللونية جنس السواد مما وقع عليه الفرض من القوم، فلا حاجة إلى اعتبار فرضه بناء على ما قالوا من أن الكيف جنس عال تحته الكيفية المحسوسة ثم تحته الكيفية المبصرة ثم تحته اللون ثم تحته أنواع الألوان.

قوله: (**وإلا لم يلتئم إلخ**) فيه أن عدم قيام أحد الجزءين بالآخر لا يستلزم عدم التئام حقيقة واحدة وحدة حقيقية، إذ اللازم في التئامها هو احتياج بعض الأجزاء إلى بعض، وهو غير منحصر في قيام أحدهما بالآخر؛ لجواز الاحتياج بوجه آخر؛ كأن يكون قيام أحدهما بالمحل مشروطاً بوجود الآخر.

قوله: (**فرضاً**) الظاهر تعلق الفرض بالأمرين معاً، أعني تركب السواد من اللونية، وقابضية البصر، إذ عسر الاطلاع على ذاتيات الحقائق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس أيضاً، وأما قول الشارح في بيانه: وإنما قال ذلك لأن خصوصية الفصل مجهولة بطريق التمثيل، والمراد خصوصية الفصل مثلاً مجهولة، وقد يبنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية في دون الفصلية، كما هو المشهور في كثير من الحقائق.

قوله: (**وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة إلخ**) لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاحتياج بين

معاً (أو أحدهما) فقط، (لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم، وأنه محال) بديهة. (**قلنا**: نختار أنهما موجودان. قولك: يلزم قيام المعنى بالمعنى، **قلنا**: نعم، ولم قلتم بأنه محال، وحجتكم عليه سنبطلها، **أو نمنع الملازمة**) أي نقول: هما موجودان، ولا

قوله: (**قلنا نختار إلخ**) سيجيء أن المذاهب في تركب الماهية عن الأجزاء المحمولة ثلاثة: أحدها أنها صور لشيء واحد بسيط، فلا تغاير في الخارج لا من حيث المفهوم ولا من حيث الموجود، ثانيها: أنها صور لأمور متعددة موجودة بوجود واحد في الخارج، فالتغاير بينهما في الخارج بحسب المفهوم لا بحسب الوجود ولا باعتبارين. ثالثها: أنها صور لأمور متعددة من حيث المفهوم والوجود، إلا أنها لما حصلت بينها هوية واحدة خارجية صح الحمل، بخلاف الأجزاء الخارجية، فالجواب الأول مبني على المذهب الثالث، والجواب الثاني بمنع الملازمة يصح على المذهبين، إلا أن الشارح حمله على المذهب الأول حيث قال: إنهما في الخارج شيء واحد ذاتاً ووجوداً، مع أنه لا حاجة إلى اعتبار الاتحاد ذاتاً في الجواب، لأنه مختار المصنف وهو الذي سيزيده شرحاً، وليصح ترتب السؤال الآتي بقوله: فإن قيل إلخ، فإنه على المذهب الثاني لا يلزم مطابقة الصورتين المتغايرتين للبسيط في الخارج كما لا يخفى.

قوله: (**أو نمنع الملازمة إلخ**) كان اللائق تقديمه على منع بطلان التالي، إلا أنه أخره لتعلق الأبحاث الآتية به.

الجزأين بأن يتوقف قيام أحدهما بالجسم على قيام الآخر به، من غير أن يقوم أحدهما بالآخر، وأيضاً لو تم هذا لدل على قيام أحد الجزأين بالآخر على تقدير كونهما من الأحوال أيضاً، فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض. اللّهم إلا أن يقال: قيام أحد الجزأين بالآخر لالتئام الماهية الواحدة وحدة حقيقية إنما يلزم إذا كانا موجودين، أو يقال: مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في التحيز، ومثبتو الأحوال لا يفسرونه بذلك، ويجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم إلزامياً. لكن الشارح صرح في حواشي التجريد بأن القيام عندهم أيضاً مفسر بما ذكر لا باختصاص الناعت، ويمكن أن يدعى أن المفسر بما ذكر قيام الموجود لا مطلق القيام لأن التحيز مطلقاً تبع الوجود عندهم كما أشير إليه في الدرس السابق.

قوله: (**وإن عدماً معاً أو أحدهما**) لفظة معاً عبارة الشارح ذكرها تنبيهاً على ما هو حق العبارة؛ لأن في كلام المصنف عطفاً على المرفوع المتصل من غير تأكيد. هذا وقد يقال: كما أن تقوم الموجود بالمعدوم محال، كذلك تقومه بما ليس موجوداً ولا معدوماً محال أيضاً، فإن العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة. والجواب أن الحال لكونه متجاوزاً في التقرر والثبوت حد العدم جوز كونه جزءاً للموجود، وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع، وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد أيضاً، وإنما العجب منهم كيف ادعوا أن جزء الموجود يجب أن يكون من أفراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود، ويمتنع أن يكون من أفراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل أخص منه فتأمل.

يلزم قيام العرض بالعرض؛ **لأنهما في الخارج** شيء واحد ذاتاً ووجوداً، ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه، (لأن التمايز بينهما ذهني، **فليس** في الخارج شيء هو لون، و) شيء (آخر هو القابض للبصر يقوم) ذلك الشيء الآخر (به) أي بالشيء الأول الذي هو اللون، **أو يقوم الأول بذلك الآخر**، (بل هو) أي السواد (لون ذلك اللون بعينه) في الخارج (قابض للبصر) فلا تمايز في الخارج. (وسنزيد هذا شرحاً في مكانه) حيث نبين تركب الماهية من الأجزاء المحمولة، وأن تلك الأجزاء إنما تتمايز في الذهن دون الخارج. (فإن قيل:) إذا كان السواد أمراً واحداً في الخارج، ولم يكن له جزء فيه، بل في الذهن فقط، (يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان) ذهنيتان (متغايرتان) تطابقان ذلك البسيط، أعني صورتي اللون وقابض البصر، (وأنه محال بالضرورة)؛ لأن مطابقة إحدى المتغايرتين إياه ينافي مطابقة الأخرى له بديهة. (**قلنا**: لا نسلم استحالته) أي استحالة أن يكون للبسيط

قوله: (**لأنهما في الخارج إلخ**) فإن عاد المعلل وقال: المراد بقوله: فإن وجدا وجد كل واحد بوجود على حدة، تمنع الملازمة الثانية بأن نقول: لا نسلم أنهما إذا عدما أو عدم أحدهما أي لم يوجد استقلالاً لزم تقوم الموجود بالمعدوم؛ لجواز أن يوجدا بوجود واحد، أو نمنع حصر الترديد في الشقين. ولو حمل قول المنصف: أو نمنع الملازمة على منع ملازمة الشرطية الأولى والثانية بناء على أن التمايز بينهما ذهني، فهما موجودان بوجود واحد لا بوجودات متعددة انسد باب عود المعلل، ويكون لتأخير منع الملازمة وجه آخر، وهو تعلقه بالملازمتين بخلاف منع بطلان التالي، فإنه متعلق بتالي الملازمة الأولى.

قوله: (**قلنا إلخ**) حاصل الجواب: أن الممتنع مطابقة الصورتين الخياليتين أي الصورتين المتغايرتين في المقدار والشكل، ووضع الأجزاء لأمر واحد لأن مطابقتهما له يستلزم مطابقتهما في المقدار والشكل والوضع، وأما مطابقته للصور العقلية أي المجردة عن المادة ولواحقها لأمر واحد فليس بممتنع؛ إذ مطابقتها إياه عبارة عن كونها منتزعة عن نفسه، بحيث لو فرضت تلك الصور متشخصة بتشخصه كانت عين ذلك الأمر، ولو فرض حصول ذلك الأمر في الذهن بعد حذف مشخصاته كان عين تلك الصور، إلا أن المصنف زاد في الجواب بيان كيفية الانتزاع بحيث لا يبقى فيه اشتباه. ثم لما كانت تلك الصور منتزعة من نفسه كان يقوم ذلك الأمر في الذهن بتلك الصور، فكانت أجزاء ذهنية. فما قيل: إن تسميتها أجزاء مجرد اصطلاح لكونها منتزعة من نفس الشيء ليس بشيء.

قوله: (**أو نمنع الملازمة**) الأولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة، وقد ذكر في بحث اللزوم من شرح المطالع أيضاً إلا أنه أخره خوفاً من انتشار الكلام فتدبر.

قوله: (**أو يقوم الأول بذلك الآخر**) وجه الاحتمال الأول أي قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل نعتاً له، ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوماً للجنس.

تانك الصورتان، وإنما جزمك بذلك) أي بكونه محالاً، إنما هو من بديهة وهمك؛ (لإلفك بالصور الخيالية؛ كالنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة)، فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لأمر واحد بسيط، فلذلك تسارع وهمك إلى أن الحال في الأجزاء العقلية كذلك، **(ولو علمت أن هذه الصور)** التي هي الأجزاء الذهنية صور (عقلية) مخالفة للصور الخيالية (ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس، و) بحسب (شروط مختلفة تقتضيها) أي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات، وكلمة من في **قوله**: **(من مشاهدة جزئيات** أقل أو أكثر) بيان للشروط، وقوله: **(والتنبه)** عطف على المشاهدة (لمشاركات ومباينات) أي فيما بين تلك الجزئيات (بحسبها) أي بحسب المشاهدة، فإن التنبه إنما يكون على مقدار المشاهدة قطعاً، (لم تستبعد) جواب، لقوله: ولو علمت (أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص) واحد، كما إذا شاهدت زيداً فارتسم فيها أو في بعض آلاتها صورة تطابقه فقط. (و) أن تعقل صورة (أخرى تطابقه وبني نوعه) كما إذا شاهدت مع زيد أفراداً كثيرة من الإنسان، فانتزعت منها

قوله: **(من مشاهدة جزئيات)** أي إحساسها.

قوله: **(والتنبه إلخ)** يعني أن النفس الناطقة بتوسط القوة المتصرفة تلاحظ بعض تلك الصور الخيالية مع بعض، وتنبه بسبب تلك الملاحظة لما به المشاركة بينهما وما به المباينة في ضمن تلك الصور الخيالية، فيوجب ذلك التنبه، لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صورة ما به المشاركة والمباينة مجردة عن اللواحق التي كانت مكتنفة بها في الخيال، بحيث تطابق تلك الصور لما في ضمن تلك الصور الخيالية ولما في غيرها بل للأفراد المقدرة أيضاً، وبما حررنا لك اندفع ما تحير فيه الفضلاء من أنه إن أريد بالتنبه للمشاركات والمباينات بتنبه نفس المشاركة والمباينة، فهو متأخر عن حصول ما به المشاركة وما به المباينة، وإن أريد بها تنبه ما به المشاركة والمباينة فهو نفس حصول الصورة العقلية، وعلى التقديرين لا يكون شرطاً لحصول استعداد فيضان الصور العقلية، فإنه مبني على عدم الفرق بين ملاحظة ما به المشاركة والمباينة في ضمن الصور الخيالية، وبين حصولهما مجردين عن العوارض الشخصية في النفس. وقد فصلنا هذا الكلام في حواشي حاشية المطالع زيادة تفصيل.

قوله: **(ولو علمت أن هذه الصور إلخ) فإن قلت**: خلاصة كلامه أن امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجي إنما هو في الصور الخارجية لا العقلية، وهذا ينافي ما اشتهر بينهم من أن الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية، بحيث لو أخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية. قلت: لا منافاة؛ لأن المنتزع منه لما كان بسيطاً، فإذا أخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية أعني صور البسيط.

بحذف المشخصات صورة ماهية الإنسان التي تطابق زيداً وبني نوعه، (و) أن تعقل صورة (أخرى تشاركها) أي تشارك ذلك الشخص، وأنثه بتأويل الهوية الشخصية، (فيها) أي في تلك الصورة الأخرى (المشاركون له في جنسه) كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد الفرس أيضاً، فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه.

[خاتمة المقصد السابع]

(في تعريفات القائلين بالحال) **ذكر لهم فرعين**: (الأول: أنهم قسموه) أي الحال (إلى معلل أي بصفة موجودة) قائمة بما هو موصوف بالحال، (كما تعلل المتحركية بالحركة) الموجودة القائمة بالمتحرك، (و) **تعلل (القادرية بالقدرة، وإلى** غير معلل) هو بخلاف ما ذكر، فيكون حالاً ثابتاً للذات لا بسبب معنى قائم به، (نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم) والجوهرية للجوهر، والوجود عند القائل بكونه زائداً على الماهية، فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها. **فإن** قلت: **جوز أبو هاشم** تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى، **فكيف اشترط في** علة الحال المعلل أن تكون موجودة؟ قلت: لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره. **وقد نقل عنه أن الأحوال المعللة** لا تكون إلا للحياة وما يتبعها، فإن غيرها من الصفات لا

قوله: (جوز أبو هاشم إلخ) سيجيء في الإلهيات ان الجبائي قال: إن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في تمام الحقيقة، وإنما تمتاز عنها بأحوال أربعة: الواجبية والحيية والعالمية والقادرية، وعند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة يسميها بالألوهية.

قوله: (فكيف اشترط إلخ) أي المصنف، والحال انه في بيان قسمة الحال عند مثبتيه مطلقاً.

قوله: (لعل هذا الاشتراط عند غيره) الذين لا يجوزون تعليل الحال بالحال، فالمصنف جرى على مذهب أكثرهم وترك مذهبه لعدم الاعتداد به.

قوله: (وقد نقل عنه إلخ) قيل: إنه جواب مبتدأ تقريره: ان المنقول عنه يدل على اختصاص الحال المعلل بالحياة وما يتبعها، ولا حياة عنده لذاته تعالى لنفيه الصفات الزائدة، فالتجويز المذكور ممنوع صحته، وفيه ان الحصر في كلامه إنما هو بالنسبة إلى غير الحياة وما

قوله: (ذكر لهم فرعين) أشار إلى ان المراد بالتفريعات ما فوق الواحد.

قوله: (وتعلل القادرية بالقدرة) هذا عند المعتزلة بالنسبة إلينا، إذ لا يقولون بان القادرية مثلاً معللة في ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى.

قوله: (وقد نقل عنه أن الأحوال المعللة إلخ) قيل: يحتمل ان يكون هذا جواباً للسؤال

توجب لمحالها أحوالاً كالسواد والبياض على ما مر، والمثبتون للحال من الأشاعرة يقولون: الأسودية والأبيضية والكائنية والمتحركية كلها أحوال معللة. (الثاني) من الفرعين: أنهم (قالوا: **الذوات**) **كلها** (**متساوية**) **في أنفسها**، (**وإنما تتمايز**) الذوات

يتبعها من الصفات الموجودة دون الأحوال، وأن التجويز المذكور منصوص عليه في الكتب، فكيف يمكن منعه؟ غاية الأمر لزوم التدافع بين قوليه وأنه لا يكون لقوله: وأما المثبتون إلخ، حينئذٍ مدخل في الجواب، وقيل: إنه تأييد للجواب المذكور يعني أن أبا هاشم خص الحال المعلل بالحياة وما يتبعها، فليس المتحركية عنده معللة بالحركة بخلاف غيره فإنهم لا يخصونه بها، والمصنف ذكر في مثال المعلل المتحركية فعلم أنه في صدد بيان مذهب غيره، وفيه أنه يجوز أن يكون المثال الأول مختصاً بمذهب غيره، والمثال الثاني مشتركاً بين الكل، فالوجه أن يقال: إنه تأييد لمخالفته المذكورة في الجواب بطريق الترجي بمخالفة أخرى منقولة منه.

قوله: (الذوات إلخ) أي ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، أو ما يقوم بذاته كما يشعر به كلام الشارح في الإلهيات.

قوله: (كلها) أي الواجب تعالى والممكنات.

قوله: (متساوية في أنفسها) أي متحدة في الحقيقة، فكلها بسيط بساطة الواجب تعالى، وحينئذ لا يكون لها أجناس وفصول فضلاً عن كونها أحوالاً، فالوجه الثاني لإثبات الحال إما مبني على أن المراد من الذوات ما يقوم بنفسه، وإما إلزامي.

قوله: (وإنما تتمايز إلخ) أي في حال العدم، كذا في شرح المقاصد. وفيه أنه يلزم قيام الأحوال بالمعدومات، ثم القصر بالنسبة إلى تمايزها بالصفات الوجودية والسلبية.

المذكور ابتداء، ووجهه أن لا حياة للّه تعالى عند أبي هاشم، فنقل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى كما سيذكره في أوائل المقصد الخامس ممنوع الصحة، وقد يقال: هذا تأييد للجواب الأول حيث عد المصنف المتحركية من الأحوال المعللة مع أنها ليست من توابع الحياة، فعلم أن ما نقله المصنف من الاشتراط ليس على مذهب أبي هاشم. واعلم أن الآمدي قال في أبكار الأفكار: اتفق أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة على القول بالأحوال على أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها الحياة، وكذا الأكوان توجب لمحالها أحوالاً معللة. وأما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة ولا يشترط في قيامها الحياة، ولا هي أكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الأحوال فقد قال أبو هاشم: إنها لا توجب لمن قامت به من المحال حالاً زائدة. إلى هنا عبارة الآمدي، فقد تبين أن اقتصار الشارح في النقل عن أبي هاشم على الحياة وتوابعها قصور بين.

قوله: (وإنما تتمايز الأحوال) أي لا بالذوات، والحصر إضافي فلا ينافي الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود. واعلم أن القول بتساوي الذوات لا يتأتى ممن قال بحالية الأجناس والفصول كما لا يخفى.

بعضها عن بعض (بالأحوال) القائمة بها. (ويبطله: أن الذوات المتساوية **لا بد وأن يختص** كل منها بحال) حتى يتصور تمايزها بالأحوال، (فإما) أن يكون ذلك الاختصاص (لا لأمر) يقتضيه، (**وأنه ترجيح بلا مرجح**، وإما) أن يكون (لأمر، وذلك) الأمر المقتضي للاختصاص (إما ذات، **فالكلام في اختصاصه**) من بين سائر الذوات (بالمراجحية، أو صفة) الذات (**فالكلام في اختصاص الذات بها**) أي بتلك الصفة. (وبالجملة: **فالاشتراك في الذوات**) **أعني التساوي في الحقيقة** (يوجب الاشتراك) والتساوي (في اللوازم ضرورة)، سواء كانت تلك اللوازم أحوالاً أو لا،

قوله: (**وإنه ترجيح بلا مرجح**) فيه بحث لأن التعدد في الذوات إنما حصل بسبب الأحوال، وبدون اعتبارها لا تعدد فيها، وهذا كاختصاص الفصول بحصص الأجناس والمشخصات بحصص الأنواع، وأيضاً الترجيح بلا مرجح في الأحوال جائز على ما بينه في التوضيح شرح التنقيح في مبحث المقدمات الأربعة.

قوله: (**فالكلام في اختصاصه إلخ**) فإنها مساوية لسائر الذوات في تمام الماهية على ما هو المفروض.

قوله: (**فالكلام إلخ**). ويعود الترديد المذكور فيلزم الترجيح بلا مرجح، أو التسلسل. وفيه أن التسلسل في الأحوال غير ممتنع، ولضعف الاستدلال المذكور قال المصنف: وبالجملة إلخ، أي نترك التفصيل المذكور ونقول مجملاً في إبطاله: إن الاختلاف في اللوازم مع وحدة الملزوم محال.

قوله: (**أعني التساوي في الحقيقة**) فسر الاشتراك بالتساوي بالحقيقة، إذ مطلقه لا يوجب الاشتراك في اللوازم.

قوله: (**لا بد وأن يختص إلخ**) أي لا بد أن يمتاز ويختص، فالواو عاطفة على المقدر. وقيل: الواو زائدة في خبر لا لتأكيد اللصوق، لا للعطف على المقدر، وقس على ما ذكرته نظائر هذا التركيب.

قوله: (**فالكلام في اختصاص الذات بها**) فيه بحث لما سيذكره في الجواب الأول أنهم يلتزمون التسلسل في الأحوال، ويشير هناك إلى أن رد الرازي مندفع عنهم، فلقائل أن يقول: يجوز عندهم أن يكون اختصاص كل ذات بحال أخرى لا إلى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح. ويمكن أن يجاب عنه: بأن الأحوال الغير المتناهية إن حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض، وإلا لم يكن الاشتراك في الملزوم ملزوماً للاشتراك في اللازم، وكل منهما محال، والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: (**فالاشتراك في الذوات**) الظاهر: أن المراد بالذوات الخصوصيات، والظرف مستقر أي الاشتراك الكائن في الذوات، وقوله: أعني التساوي في الحقيقة بالنظر إلى مآل المعنى، وقد

فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الأحوال؟. (وأما على رأينا) يعني نفاة الأحوال: (فالذوات متخالفة) في الحقائق، (وأنها تشترك في اللوازم، وذلك غير ممتنع)؛ لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضية لأمر واحد لازم لها، (بخلاف العكس) وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم، كما هو رأيكم فإنه ممتنع قطعاً. (وربما قال النافون للأحوال): **إن ملخص** حجة المثبتين لها هو أن الحقائق مشتركة في أمور، ومختلفة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين، فقد ثبت الواسطة التي هي الحال، وذلك منقوض (بأن الأحوال تشترك في الحالية)، **وتختلف بالخصوصيات** التي يتميز بها بعضها عن بعض، (وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، فالحالية زائدة على الخصوصيات، **وإنها**) أي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال (**حال**)؛ فتشارك سائر الأحوال في الحالية، وتمتاز عنها

قوله: (**بأن ملخص إلخ**) فيه إشارة إلى أنها بعينها لا تجري في الأحوال، لأن قيام العرض بالعرض على تقدير وجود ما به الاشتراك وما به الامتياز إنما يلزم إذا كانا ذاتيين لها، وأما إذا كان ما به الاشتراك عارضاً، وما به الامتياز نفس ماهياتها فلا، وكذا تقوم الموجود بالمعدوم على تقدير عدم أحدهما إنما يلزم إذا كانت الأحوال موجودة، وبالجملة جريان تلك الحجة بخصوصها موقوف على كون المركب موجوداً، وعلى كون ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين له، وكلا الأمرين غير متحقق في الحال. ولذا لم يقيد الحقائق بالعرضية وقال: مشتركة في أمور ولم يقل مركبة من أمور، ولم يتعرض لدليل إنهما ليسا بموجودين ولا معدومين إشارة إلى أنه ليس الملحوظ في جريان تلك الحجة في الأحوال خصوصية الأمور المذكورة فيها.

قوله: (**وتختلف بالخصوصيات**) سواء كانتا ذاتيتين أو عرضيتين، أو إحداهما عرضية والأخرى ذاتية أو تمام الماهية.

قوله: (**وإنها حال**) لاختصاصها بالأحوال، فليست بموجودة؛ لعدم اقتضائها وجود الموصوف، ولا معدومة لاقتضائها ثبوت الموصوف، ولظهوره لم يتعرض لبيانه مع كونها قائمة بموجود هو محل الأحوال كأجزاء السواد القائمة بمحله فتدبر، فإنه قد خبط فيه بعض الناظرين وقرر النقض بجريان الحجة بعينها متابعة لشارح التجريد وطول الكلام بلا طائل وصاحب المقاصد قرر النقض هكذا الأحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة في الخصوصيات فكان ثبوتها زائداً عليها ضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتاً ويتسلسل ولا يخفى أنه على هذا التقرير دليل برأسه وليس نقضاً لتلك الحجة، فالحق ما قاله الشارح.

يقال: لم لا يجوز أن يكون اختصاص الذوات بالأحوال كاختصاص حصص الأجناس بالفصول، وحصص الأنواع بالتشخصات.

بخصوصية، **وليس شيء من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوماً، فثبت حال آخر،** (فتتسلسل) الأحوال إلى غير النهاية. **أو نقول وإنها** أي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الأحوال في مفهوم الحال، وتمتاز عنها بخصوصية أخرى، وهكذا. (وأجيب عنه بوجهين: الأول: التزام التسلسل) في الأحوال، (ورده الإمام الرازي: بأنه يسد باب إثبات الصانع. **وفيه نظر**)؛ لأن إثبات الصانع إنما يتوقف

قوله: (**وليس شيء إلخ**) لما مر بعينه.

قوله: (**أو تقول إلخ**) يعني يجوز أن يكون ضمير إنها راجعة إلى الخصوصيات.

قوله: (**وليس شيء من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوماً فثبت حال آخر**) لأنهما وصفان قائمان بما يقوم به الحال أعني الموجود؛ لأن مقوم الشيء يقوم بما يقوم به الشيء، فاندفع اعتراض الأبهري بعدم لزوم حال آخر بناء عى عدم القيام بالموجود.

قوله: (**أو نقول وإنها إلخ**) فيه بحث: لأن النقض بأي الوجهين قرر إنما يتم إذا كان مفهوم الحال ذاتياً لما تحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي أحوال أيضاً مشتركة في مفهوم مطلق الحال، ويلزم التسلسل وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون عرضاً عاماً لها، ويكون تمايزها بذواتها، فلا يلزم التسلسل، وبالجملة: مبنى الوجه الثاني لمثبتي الأحوال أن يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقائق الموجودة وذاتياتها كما صرحوا به، وإلا فلا محذور في كونهما معدومين فلا يرد النقض إلا بعد إثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتياً للأحوال. فإن قلت: لو سلم أنهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض أيضاً لجواز أن يكون أحدهما أو كلاهما عدمياً، ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم، بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم، ولا نسلم استحالته، فإن الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين، فإنهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود، ولذلك جوزوا أن يكون الحال مقوماً للحقائق الموجودة ولم يجوزوا أن يكون المعدوم مقوماً لها، فلا عليهم أن يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم. قلت: كلامنا في الأحوال التي أثبتوها للحقائق الفرضية الموجودة مقومات لها، ولا يجوز تقومها بالمعدوم، وإلا لزم تقوم تلك الحقائق به لأن مقوم المقوم مقوم. وقد يجاب عن النقض باختيار أن الأمر المشترك وهو مفهوم الحال حال، والأمر المختص موجود، فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم. ولا يمكن نقل الكلام إلى مفهوم الحال؛ لأنه مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة، فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل، كما سيذكره الشارح. فإن قلت: يتم النقض في الأحوال القائمة بالأعراض إذ لو كان إحدى مقوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض؛ إذ لا شك أن مقوم الشيء يقوم بما يقوم به ذلك الشيء كما مر. قلت: إن كان الكلام في الأحوال المقومة للأعراض فليست بقائمة بها، بل بمحالها، وإن كان في الأحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت أن الاستدلال لا يتم بجواز تقوم الحال بالمعدوم فتأمل.

قوله: (**وفيه نظر إلخ**) رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله: أن برهان التطبيق يدل

على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة، **والتزامهم** لا ينافي هذا الامتناع؛ (لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات، ولا يمتنع في الأحوال) التي ليست بموجودة، (**كما لا يمتنع** في الإضافات والسلوب) اتفاقاً. (والثاني: أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف)، فلا يصح أن يقال: إنها مشتركة في الحالية؛ **لأنه وصف لها بالتماثل**، ولا أنها متمايزة بخصوصياتها؛ لأنه وصف لها بالاختلاف. (وأجاب) الإمام الرازي (عنه) أيضاً: (بأن ذلك جهالة)؛ لأن كل أمرين يشير إليهما العقل بوجه من الوجوه: إما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أولا، فعلى الأول **بينهما تماثل**، وعلى الثاني اختلاف، **فلا مخرج عنهما**. (وفيه نظر **لأنهم جعلوا** التماثل والاختلاف: إما صفة) **موجودة**، (أو حالاً وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود)، أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف، وأما على

قوله: (والتزامهم إلخ) يعني التزامهم التسلسل في الأحوال لا ينافي امتناعه في الأمور الموجودة، وما قاله الشارح في حواشي شرح التجريد من أن برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الثبوت، سواء كانت موجودات أو أحوالاً، وهذا البرهان هو المعتمد في إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع. فمراد الإمام أن تجويز التسلسل في الأحوال يسد باب إثبات الصانع بالطريق الذي اعتمدوا عليه فمدفوع بأن قولهم بالمعدومات الثابتة الغير المتناهية مع جريان التطبيق فيها، إذ الترتب ليس بشرط فيه عندهم لا يوجب سد باب إثبات الصانع، بناء على اشتراط الوجود في جريانه، فكيف التزام التسلسل في الأحوال يوجب ذلك.

قوله: (كما لا يمتنع إلخ) الأولى تركه؛ إذ الإضافات والسلوب وجودها بحسب اعتبار العقل، فإذا اعتبرها تسلسلت، وإذا لم يعتبرها انقطعت، بخلاف الأحوال لأنها ثابتة في أنفسها، وليس ثبوتها باعتبار العقل.

قوله: (بينهما تماثل) أي في ذلك المتصور.

قوله: (فلا مخرج عنهما) إذ لا واسطة بين النقيضين.

قوله: (لأنهم جعلوا إلخ) منع صاحب المقاصد هذا الجعل، فلا بد له من شاهد من كلامهم.

قوله: (موجودة) قيد بذلك لأن الصفة المعدومة تقوم بالمعدوم.

على امتناع ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات أو أحوالاً. وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في إبطال حوادث لا أول لها وإثبات الصانع، فمراد الإمام أن تجويز التسلسل في الأحوال يسد باب إثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه، وهذا القدر يكفي إلزاماً لهم.

قوله: (لأنه وصف لها بالتماثل) حمل التماثل على معناه الاصطلاحي حتى يتوقف على كون الحالية من أخص الصفات النفسية وهو محل بحث، وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه، لكن في كونه من الأحوال تردد، وبالجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان، والأحوال بل المعدومات أيضاً توصف بهما، فجواب الإمام حق ولا يرد نظر المصنف.

الثاني **فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود**. (فإطلاقهما) أي إطلاق التماثل والاختلاف (على الأحوال يكون بمعنى آخر)؛ **فلا يكون الحكم** بأن الأحوال لا توصف بهما بالمعنى الأول جهالة. ثم إن الإمام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب، (**أجاب**) عن كلام النافين (بأن الحال) أي مفهومه (ليس حالاً، بل هو سلب إذ معناه كونه ليس موجوداً ولا معدوماً) **وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوماً** لا حالاً. وهذا الجواب إنما يتمشى إذا ادعي أن مفهوم الحال حال، وحينئذٍ يجاب بجواب آخر أيضاً، وهو أن مفهوم الحال مشترك **بين نفسه والأحوال** الخاصة، فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل. وأما إذا ادعي أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض أحوال أيضاً، فلا يتم ذلك الجواب إلا إذا قيل: إن الخصوصيات أيضاً سلوب. واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة، فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها.

قوله: (فلا يكون الحكم إلخ) هذه الجهالة وإن اندفعت لكن بقي جهالة أخرى، وهي أن المعلل أثبت زيادة الحالية باشتراك الأحوال فيها وامتيازها بالخصوصيات لا بالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور، فالجواب بأنها لا توصف بالتماثل والاختلاف جهالة بينة. فالحاصل: أنهم إن أرادوا بالتماثل والاختلاف مجرد الاشتراك والتباين، فنفيهما عن الأحوال جهالة، وإن أرادوا معنى أخص منهما، فالجواب بعدم اتصافها بهما جهالة.

قوله: (أجاب إلخ) هذا الجواب مندفع بما حررنا لك، إذ اختصاص الاتصاف به حال الحالية ينافي كونه معدوماً، فعلم أن السلب ليس داخلاً في مفهومه، بل خارج عنه لازم له، وحقيقته المفهوم المتحقق تبعاً.

قوله: (كان معدوماً) بناء على أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل، بل عينه، وبهذا ظهر فساد تجويز شارح التجريد تقوم الحال بالمعدوم بناء على أنه لم يبلغ حد الوجود، كما جوزوا تقوم الموجود بالحال بناء على أنه خرج من حد العدم.

قوله: (مشترك بين نفسه والأحوال) وامتيازه عنها بقيد سلبي، وهو أن حاليته ليست زائدة على نفسه.

قوله: (فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود) فيه بحث: لأن القيام في الجملة كافٍ كما مر في الجوهرية. وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به، فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الأحوال قيامها بالأحوال في الجملة.

قوله: (وكل مفهوم اعتبر فيه سلب إلخ) فيه دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الإمام بأن الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم، فلا يكون سلباً محضاً. وحاصل الدفع: أن اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته، ولاحاجة بنا إلى ادعاء أن هذا السلب عين مفهوم الحال.

[المرصد الثاني: في الماهية]

من مراصد الأمور العامة (**في الماهية، قدم** مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما؛ أعني الماهية؛ **لأن البحث عنها** من حيث إنها صالحة لمعروضية أحدهما، وهي بهذا الاعتبار **متأخرة عنهما**. (وفيه) أي في هذا المرصد (مقاصد) اثنا عشر:

[المقصد الأول: في تمييز الماهية عما عداها]

(**في تمييز الماهية عما عداها لكل شيء**) كلياً كان أو جزئياً (**حقيقة هو بها هو**)، وهذا

قوله: (**في الماهية**) مأخوذة عما هو بإلحاق ياء النسبة وحذف إحدى اليائين للتخفيف، وإلحاق التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وكذا المائية مأخوذة عن ما مرادفة لها. وقيل: الأصل المائية ثم قلبت الهمزة هاء للتخفيف، كما في قراءة هياك في إياك. والمراد بيان أحوال الماهية التي هي من الأمور العامة بحيث تتعدى الأحكام إلى أفرادها أعني الماهيات المخصوصة، وكذا الحال في جميع المباحث.

قوله: (**قدم إلخ**) مع أن الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم مباحثها.

قوله (**لأن البحث عنها إلخ**) وذلك لأن المبحوث عنها عوارض تلحقها حال الوجود أو العدم، فلا بد من صلوحها لعروض أحدهما، حتى لو فرض امتناع اتصافها بهما لم يتصور عروض عارض لها فضلاً عن البحث عنه، وإنما لم يقل من حيث معروضيته؛ لأن البحث يكفيه صلوح المعروضية، ولا يلزم العروض بالفعل.

قوله: (**متأخرة عنهما**) لتأخر المعروضية عنهما.

قوله: (**في تميز الماهية عما عداها**) أي بيان أن ما يصدق عليه الماهية أمر وراء كل مفهوم يصدق عليه أنه ما عداها، لكن لا ملاحظة في هذا الحكم بعنوان أنه ما عداها، حتى يكون الحكم لغواً بل ذاته، وإنما عبر عنه بما عداها لكثرة تلك المفهومات، فالمقصود مثلاً أن ماهية الإنسان غير الضاحك والكاتب والناطق وغير ذلك، ولا شك أن هذا الحكم محتاج إلى البيان لاتحادها مع الإنسان فيما صدقت عليه. وحاصل البيان: أن ملاحظة ما صدق عليه الماهية من حيث إنه ما به الشيء هو هو يجعل الحكم المذكور بديهياً، ولذا ترتب المغايرة على تفسير الحقيقة بما هو هو.

قوله: (**لكل شيء**) أي ما يصح أن يعلم ويخبر عنه.

قوله: (**المرصد الثاني في الماهية**) ويرادفها المائية، وإن اختلف وجه التسمية، فالماهية منسوبة إلى ما هو، ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو، كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار أن تحقق الشيء بها. والمائية منسوبة إلى ما، ويطلق عليها صلوحها للجواب عن السؤال بما.

تفسير لمفهوم حقيقة الشيء، والحقيقة الجزئية تسمى هوية، وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي، والحقيقة الكلية تسمى ماهية، **ثم الحقيقة من حيث هي**: إما أن تقاس إلى **أمور مباينة** إياها، **فذلك** لا التباس فيه؛ لأن الأمور المباينة لها مسلوبة عنها، بمعنى أنه ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها. وإما أن تقاس إلى

قوله: (**حقيقة**) الظاهر ماهية إلا أنه أقام لفظ الحقيقة مقامها تنبيهاً على اتحادهما، ولذا لم يتعرض الشارح لبيان اتحادهما.

قوله: (**هو بها هو**) لا بد من اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول ليصح الحمل، فالمراد بهو الأول ذات الشيء، وبالثاني ما يلزمه وهو كونه متحصلاً في نفسه بحيث يصح أن يعبر عنه بهو، والسببية المستفادة من الباء يكفيه التغاير الاعتباري، ولا يتجه النقض بالفاعل إذ الفاعل يتحصل به وجود الشيء لا الشيء نفسه. وهذا معنى ما قالوا: إن الفاعل يجعل الشيء موجوداً لا ذلك الشيء، وهذا التفسير شامل للكلي والجزئي، بخلاف ما به يجاب عن الشيء بما هو على ما هو مصطلح المنطقي، فإنه مختص بالكل، وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه.

قوله: (**تفسير إلخ**) يعني أن الصفة كاشفة لا مقيدة.

قوله: (**ثم الحقيقة من حيث هي**) أي من غير أن يلاحظ معه شيء حتى هذه الحيثية، فكأنه قيل: ما صدق عليه الحقيقة من غير ملاحظة أمرمعه.

قوله: (**مباينة إلخ**) أي مفارقة يدل عليه قول: ولا عارضة.

قوله: (**فذلك**) أي المقاس لا التباس فيه بشيء من تلك الأمور؛ لامتيازه عنها من جميع الوجوه، فلذا لم يتعرض المصنف لبيانه.

قوله: (**لكل شيء حقيقة هو بها هو**) الظاهر أن المراد بالشيء ما هو أعلم من الموجود ولو مجازاً، إذ الماهية تعم الموجود والمعدوم، وهي المرادة بالحقيقة ها هنا، ويمكن أن يراد به معناه الحقيقي، أعني الموجود بناء على ما اشتهر من أن الحقيقة تختص بالموجود، ثم قوله : هو بها في موقع التعريف للحقيقة، والظاهر على ما في شرح المقاصد أن التفسير المذكور مبني على أن الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأي جمهور الفلاسفة والمعتزلة، فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية، وقد يمنع البناء على ما ذكر؛ لأن القائلين بأن الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير أيضاً. ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بأن الشيءعبارة عن الأمر الخارجي، والباء في بها متعلقة بالاتحاد المستفاد من هو هو، فإن هو هو كأنه علم في الاتحاد، ولذا لم يقل: ما به الشيء هو مع أنه أخصر، وتلخيصه: أن الماهية عبارة عن الصور العقلية، وهي من حيث ذاتها نفس الأمر الخارجي، فإنه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الأمر الخارجي، وإذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصور العقلية، فمعنى التعريف ما به يتحد الأمر الخارجي في الوجود، ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف.

أمور داخلة فيها أو خارجة عنها عارضة لها، **فإذا قيست إلي الأمور العارضة** لها يقال: (هي مغايرة لما عداها) **من الأمور** التي تعرض لها (سواء كان) ذلك العارض (لازماً لها) لا ينفك عنها أصلاً، **فأينما** وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الأربعة، (أو مفارقاً) عنها كالكتابة للإنسان، (فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية **ليست إلا الإنسانية**، فليست) الماهية الإنسانية من حيث هي ماهية إنسانية

قوله: (**من الأمور، إلخ**) خص ما عداها بالعوارض بقرينة قوله: سواء كان لازماً أو مفارقاً فإنهما في المشهور قسمان للعارض، وبقرينة تعرضه في التمثيل للأمور العارضة، فحمل المفارق على ما يعم المباين خروج عن سوق الكلام.

قوله: (**فأينما إلخ**) أشار بذلك إلى أن امتناع انفكاك لازم الماهية في الوجود المطلق، إذ المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه، فلازم الوجود ما يكون لزومه في الوجود الخارجي أو الذهني فقط، وهو داخل في المفارق ها هنا، لأنه في مقابلة لازمة الماهية من حيث هي، وإدخال المنطقيين له في اللازم لا ينافي ذلك؛ لأنهم أرادوا به اللازم مطلقاً سواء كان لازم الماهية أو لازم الوجود. ووجود الواجب عند القائلين بزيادته داخل في المفارق بهذا المعنى ضرورة أن ماهيته تعالى لا يمتنع انفكاكه عن الوجود الخارجي في الذهن، وإلا لكان فيه قائماً بنفسه، وكون ماهيته تعالى ممتنعة الانفكاك عنه في الخارج لا يقتضي وجوده مرتين وتقدم وجوده الخارجي على نفسه، لأنه فرق بين أن تكون ممتنعة الانفكاك عنه في الوجود الخارجي، وبين أن تكون ممتنعة الانفكاك عنه بشرط الوجود الخارجي، فتدبر فإنه غلط فيه بعض الناظرين.

قوله: (**ليست إلا الإنسانية**) أي الإنسانية ومقوماته مجملاً ضرورة امتناع تحصل الماهية بدون مقوماته، لكن المقومات في تلك المرتبة لما لم تكن مغايرة للماهية صح أن يقال: ليست

قوله: (**فإذا قيست إلى الأمور العارضة إلخ**) قيل: لما فرض قياس الماهية إلى العوارض فلا شك أنها ليست عين الماهية ولا جزءاً منها، فلا فائدة في النفي بهذا المعنى. وأنت خبير بأن عدم الفائدة إنما هو إذا لوحظ عنوان العروض في المقيس إليه حال الحكم بالنفي المذكور، وأما إذا قيس الماهية إلى الأمور العارضة ولوحظت تلك الأمور من حيث خصوصياتها، فعدم الفائدة ممنوع، فإن حملها على الماهية ربما أوهم أنها نفسها أو جزءها فاحتيج إلى البيان. نعم يرد أنه إذا لوحظ الماهية مع العوارض أيضاً فالنفي بهذا المعنى صحيح، إذ لا تكون العوارض جزءاً من نفس الماهية، وإن كان جزءاً من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك. اللهم إلا أن يقال: توهم الجزئية حينئذٍ يقتضي ترك التقييد بها، ليندفع الوهم في تلك الصورة. وقد يقال: مراد المصنف ما ذكره الشيخ في الشفاء من أنه إذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لأنه محتاج إلى ملاحظة عارض، والفرض أن الملحوظ هو الماهية ليس إلا. ويؤيده قول الشارح: وبالجملة إلخ، وأنت خبير بأن قول المصنف: هي مغايرة لما عداها، وقوله: فليست الماهية إلخ يأباه إباءً قطعياً، فلا وجه لحمل كلامه عليه.

(موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا شيئاً من المتقابلات)، **على معنى أن شيئاً منها، ليس نفس تلك الماهية ولا داخلاً فيها، لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء** منها فإنها يستحيل **خلوها عن المتقابلات؛** إذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين. (بل هذه أمور) زائدة عن الماهية الإنسانية (تنضم إلى الإنسانية فتكون) الإنسانية (مع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة)، ومع الوجود موجودة،

إلا الماهية، وأما مقوماته مفصلاً فهي متأخرة عنها؛ لاحتياجها إلى اعتبار التركيب والتحليل، وهما من العوارض.

قوله: (على معنى إلخ) بناء على تفرعه على أن الإنسانية من حيث هي ليس أمراً وراء الإنسانية ومقوماته، فعدم كون العوارض في تلك المرتبة عبارة عن عدم كونها نفسها أو داخلاً فيها، فما قيل: إنه ينبغي أن يقول: ولا مبايناً لها كما قال في المباين: إنها ليست عارضة لها وهم.

قوله: (خلوها عن المتقابلات) أي عن جميع المتقابلات، فلا يصح الحكم بأنها ليست شيئاً من المتقابلات إذ من المتقابلات النقيضان، ويستحيل ارتفاعهما، فلا يرد أن استحالة خلوها عن المتقابلات ممنوع، لجواز كون المتقابلين ضدين، ويجوز الخلو عن الضدين.

قوله: (وبالجملة إلخ) لما كان المذكور في المتن مجرد تصوير المغايرة بين الإنسانية والأمور العارضة، أراد الشارح إقامة الدليل أو التنبيه عليه. وإنما قال: بالجملة، أي مجمل الكلام في بيان المغايرة لعدم تعرضه في هذا البيان للماهية المخصوصة والعوارض المخصوصة كما في المتن.

قوله: (على معنى أن شيئاً منها ليس نفس الماهية ولا داخلاً فيها) قيل: لا يوافقه قول المصنف: ليست إلا الإنسانية، فإنه يقتضي أن لا يكون من حيث هي جزؤها أيضاً، وما ذكره يقتضي أن الجزء لا يصح نفيه عنها من حيث هي، وبالجملة قول المصنف: ليست إلا الإنسانية يشعر بأن المقيس إليه أعم من العوارض والأجزاء، وأنت خبير بأن سياق كلام المصنف يفيد ما ذكره الشارح، فليحمل الحصر في قوله: ليست إلا الإنسانية على الإضافي.

قوله: (لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء إلخ) عدم كون هذا المعنى مراد المصنف ظاهر؛ لأن قوله: فليست الماهية الإنسانية متفرع في المآل على مغايرة الماهية للعوارض، والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية، لا عدم الاتصاف، لكن الكلام في قوله: فإنها يستحيل إلخ فإن الكلام في الماهية المطلقة، والمتصف بالعوارض حتى بلوازم الماهية باعتبار أحد الوجودين قطعاً كما صرحوا به، ويمكن أن يقال: الإطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية، لا اعتبار عدمه حتى لا يتصف بشيء من المتقابلات. ويؤيده ما سيذكره من أن الماهية المطلقة موجودة؛ لوجود أحد قسميها أعني المخلوطة، فتأمل.

ومع العدم معدومة. (وعلى هذا فقس). وبالجملة: **إذا لوحظ ماهية** في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها، كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها إما مجملاً أو مفصلاً، ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها، **بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر** لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة لا مفصلاً ولا مجملاً، **فيظهر** أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها، فليست نفسها ولا داخلة فيها. **وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى. وأيضاً** لو كان

قوله: (إذا لوحظ الماهية) أي تصورت بحيث تكون مخطرة بالبال ملتفتاً إليها ولم يلتفت إلى أمر زائد، سواء كان حاصلاً معها تبعاً كاللازم البين بالمعنى الأخص أو لا، كسائر العوارض، كان الملحوظ قصداً هو نفس الماهية وما هو داخل فيها، إما مجملاً إن لوحظ الماهية من حيث وحدتها، وإما مفصلاً بأن لوحظ الماهية مفصلة بأجزائها، فإن الماهية ليست سوى الأجزاء، فملاحظتها إجمالاً ملاحظة الأجزاء إجمالاً، وملاحظتها تفصيلاً ملاحظة الأجزاء تفصيلاً. وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: إنه لا يظهر بهذا البيان مغايرة الماهية للوازم البينة بالمعنى الأخص، لأنه لا يمكن ملاحظة الماهية بدونها، وأن ملاحظة ما هو داخل فيها مفصلاً ليست لازمة لملاحظة الماهية، بل تلك بعد ملاحظة تركيب الماهية وتحليلها.

قوله: (ولم يكن للعقل إلخ) لأن العقل مجبول على أنه ما لم يلاحظ شيئاً قصداً وبالذات لم يمكنه الحكم به وعليه.

قوله: (بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر) أي يلتفت إليه قصداً وبالذات لم يكن ذلك الأمر ملتفتاً إليه سابقاً، وإن كان حاصلاً بالتبع كما في اللوازم البينة.

قوله: (فيظهر إلخ) أي فيظهر من هذا البيان أن شيئاً من العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها حيث انفك عنها في الملاحظة العقلية.

قوله: (وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى) أي ملاحظة مغايرة للملاحظة الأولى بحسب المتعلق، كما بينه بقوله: أن يلاحظ أمراً لم يكن ملحوظاً إلخ، بخلاف نفس الماهية وما هو داخل فيها، فإن الحكم بهما، وإن كان محتاجاً إلى ملاحظة غير الملاحظة الأولى، لكن الملاحظة الثانية عين الملاحظة الأولى بحسب المتعلق فتدبر ما حررنا لك فإن فيه اندفاعاً للشكوك العارضة للناظرين فيها تركنا التصريح به مخافة الإطناب.

قوله: (وأيضاً إلخ) دليل ثان لبيان المغايرة بين الماهية والعوارض، سواء كانت لازمة لها أو مفارقة.

قوله: (وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى) المراد بالملاحظة الأخرى، هي ما تكون متعلقة بما لم يلاحظ أولاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً بقرينة سياق الكلام، أو المراد أنه لما احتيج إلى ملاحظة أخرى على التقديرين، أعني على تقدير أن يلاحظ ما هو داخل في الماهية أولاً إجمالاً، وعلى تقدير أن يلاحظ تفصيلاً، بل كان ينبغي أن يحتاج إلى ملاحظة أخرى على التقدير الأول فقط؛ بناء على أن الحكم بالأجزاء يستدعي تصورها مفصلة. وبهذا اندفع ما يتوهم من أن قوله: وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى لا يصلح لأن يكون تنبيهاً على أن العوارض ليست داخلة في

شيء منها نفسها، أو داخلاً فيها **لما أمكن اتصافها** بما يقابله. **ومن هذا يعلم** أيضاً أنها ليست مقتضية ولا مستلزمة لشيء من المتقابلات **على التعيين**. **وإذا قيست الماهية** إلى الأمور الداخلة فيها، صح السلب **بمعنى أنها ليست نفسها**؛ لأن الداخل في الماهية

قوله: (لما أمكن إلخ) أراد به الإمكان العقلي، أي لما جوز العقل اتصافها بما يقابله؛ فإن العارض سواء كان لازم الماهية أو غيره، بيناً أو غير بين يمكن تصور الماهية بدونه، وإن كان المتصور محالاً، فيجوز اتصافه بما يقابله، بخلاف ما هو داخل فيها، فإن تصورها بدونه محال كالمتصور، وإليه أشار المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية، حيث قال: بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض.

قوله: (ومن هذا يعلم إلخ) أي ومما ذكرنا من أن تلك العوارض ليست للماهية في مرتبة ذاتها، وأنه يجوز العقل اتصافها بكل واحد من المتقابلات، يعلم أنها في مرتبة ذاتها ليست مقتضية لشيء منها ولا مستلزمة لها، وهذا لا ينافي اقتضاءها إياه باعتبار وجودها مطلقاً أو خارجاً أو ذهناً، وإنما ذكر الشارح هذه المقدمة مع أنها لا دخل لها في بيان المغايرة؛ تمهيداً لما سيجيء من بيان معنى تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره. فما قال صاحب المقاصد من أنه إذا قيل: الأربعة زوج، أو ليس بفرد، يراد أن ذلك من لوازم الماهية ومقتضياتها من غير نظر إلى الوجود، ليس بشيء. كيف ولو كان ذلك مقتضى الماهية لاقتضتها حال العدم أيضاً.

قوله: (على التعيين) قيد بذلك؛ لأن الكلام فيه لا لإفادة أنها مقتضية لشيء منها لا على التعيين، فإنه باطل لما مر من أن الإنسانية من حيث هي ليست إلا الإنسانية.

قوله: (وإذا قيست الماهية إلخ) عطف على قوله: فإذا قيست إلى الأمور العارضة، وحاصل الكلام: أنه لما لم يكن في مرتبة الماهية إلا الماهية أو مقوماتها، فإذا قيست الماهية من حيث

الماهية، لجواز أن يكون الاحتياج إلى الملاحظة الثانية؛ لئلا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الإجمال لاحتياج الحكم إلى ملاحظة المحكوم به تفصيلاً فتدبر.

قوله: (لما أمكن اتصافها إلخ) سياق الكلام في العوارض المحمولة مواطأة، كما نبهناك عليه، فلا يرد على الملازمة أن الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم؛ لاتصاف الوجود به في التحقيق، فليتأمل. هذا ثم كلام الشارح يدل على أن قوله: وأيضاً إلخ في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل، فالمراد بالمتقابلات في قوله: ومستلزمة لشيء من المتقابلات هذه العوارض أيضاً كما يدل عليه قوله: ومن هذا يعلم إلخ، فلا يرد اقتضاء الأربعة للزوجية، نعم يرد أن الدليل أخص من الدعوى، وهي مغايرة الماهية بجميع العوارض أمكن تزايلها وتواردها أم لا. فإن قلت: تحقيق الشارح وغيره من المحققين أن ماهية الأربعة مثلاً لا تقتضي من حيث هي الزوجية، بل لمطلق الوجود مدخل في هذا الاقتضاء، وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به، فماهية الأربعة مثلاً إذا لم يعتبر وجودها وانقسامها بمتساويين قابلة للفردية، فلا حاجة إلى تخصيص الكلام بالمتزايلات، قلت: لو سلم هذه القابلية فقد عرفت أن الكلام في الماهية التي لم يعتبر منها الوجود، وأن عدم الاعتبار ليس اعتباراً للعدم، فليتأمل.

ليس عينها من حيث هو داخل فيها. وأما الأجزاء المحمولة فهي، وإن كانت بحسب الخارج عين الماهية، **لكن باعتبار آخر**. (**فإذا سألنا بطرفي النقيض** وقيل: الإنسانية) من حيث هي إنسانية (ا)، وليست (ا) **كان الجواب الصحيح**: أنها ليست من حيث هي هي (ا)؛ لا أنها من حيث هي ليست (ا)، **فإن تقديم**) حرف (السلب على الحيثية) كما في العبارة الأولى (معناه) **المتبادر** (أنها) إذا أخذت بهذه الحيثية (لا

هي إلى الأمور المباينة أي المنفكة عنها صح نفيها عنها باعتبار المرتبة والاتصاف معاً، فيقال: إنها ليست نفسها ولا داخلة فيها، لعدم كونها في مرتبتها ولا عارضة لها؛ لعدم اتصافها بها، وإذا قيست إلى الأمور العارضة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة بالوجهين، فيقال: ليست نفسها ولا داخلة فيها؛ لعدم كونها في مرتبتها، ولا يصح نفيها باعتبار الاتصاف بأحد النقيضين، وإذا قيست إلى الأمور الداخلة صح نفيها عنها باعتبار المرتبة، بمعنى أنها ليست نفسها فقط؛ لأن في مرتبة الماهية شيئان: نفسها، ومقوماتها. ونفي المقومية ليس بصحيح، فبقي نفي العينية. فاندفع ما قيل: إنه ينبغي أن يقول: ولا عارضة لها أيضاً، فتدبر فإنه قد زل فيه الأقدام.

قوله: (**فإذا سئلنا إلخ**) تفريع على قوله: فالإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية.

قوله: (**بطرفي النقيض**) أي بالمفردين اللذين كل واحد منهما نقيض الآخر، بأن يؤخذ أحدهما سلباً للآخر لا عدولاً ويردد بينهما.

قوله: (**كان الجواب الصحيح**) أي الجواب الذي لا شبهة في صحته بناء على المعنى المتبادر.

قوله: (**فإن تقديم إلخ**) ما ذكره الشارح قدس سره يدل على أن مدار الفرق تقديم السلب على الربط وتأخيره، فإنه على الأول تكون القضية سالبة فيفيد نفي الاقتضاء، وهو صحيح. وعلى الثاني موجبة، فيفيد اقتضاء الاتصاف بالسلب، وهو باطل. وعبارة المتن يدل على أن مدار الفرق تقديم حرف السلب على الحيثية وتأخيره عنها، وهو الظاهر؛ لأنه إذا أخرت كان معناه نفي كون الحيثية منشأ للاتصاف، وإذا قدمت كان معناه أن الحيثية منشأ لسلب الاتصاف، وإن كانت القضية في الحالتين سالبة.

قوله: (**المتبادر**) قيد بذلك؛ لأنه يمكن إرادة الاتصاف بالسلب بأن يعتبر السلب مؤخراً في المعنى، لكنه خلاف المتبادر، وكذا الحال في صورة التقديم.

وبالجملة: ماهية الأربعة إذ لم تكن مقتضية للزوجية بأي اعتبار أخذ كان عدم كونها قابلة للفردية بذلك الاعتبار بطريق الأولى فتامل.

قوله: (**بمعنى أنها ليست نفسها**) إن قلت: لم لم يتعرض لصحة السلب بمعنى أنها ليست عارضة لها؟ قلت: لأن السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه، ولم يقل به أحد.

قوله: (**لكن باعتبار آخر**) هو أن جعل الجزء الذهني جعل الكل، لا أن الطبيعة الجنسية مثلاً من حيث إنها جزء الطبيعة النوعية عينها.

تقتضي (ا)؛ وذلك لأن الرابطة هاهنا متأخرة عن السلب، فالمقصود سلب الربط، (**وهو حق**. ومعنى تقديم الحيثية على) حرف (السلب أنها) إذا أخذت بهذه الحيثية (تقتضي لا (ا)، وذلك لأن الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب، **فالمتبادر منها الإيجاب العدولي**، (وهذا باطل. ولو سألنا عن المعدولتين) أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب (فقيل: أهي (ا)، أولا (ا) **لم يلزمنا الجواب) عن هذا السؤال**؛ لأنه غير حاصر، بخلاف طرفي النقيض؛ إذ لا مخرج عنهما. (وإن قلنا): أي وإن أجبنا عن هذا السؤال تبرعاً، **(قلنا: لا هذا ولا ذاك) بالمعنى الذي عرفته**؛

قوله: (وهو حق) لما عرفت من أنها ليست مقتضية لشيء من المتقابلات، وما ذكره صاحب المقاصد من أن الماهية من حيث هي مقتضية للوازمها، فقد عرفت فساده.

قوله: (فالمتبادر منها الإيجاب العدولي) أراد بالإيجاب العدولي: الإيجاب الذي يكون السلب جزءاً من المحمول، وتعبير المصنف بلا لإظهار الجزئية، وذلك لأن الجواب قضية سالبة المحمول؛ لما عرفت أن السؤال بطرفي النقيض، فلا يرد أن ليس موضوعة لسلب النسبة، فكيف يكون الإيجاب عدولياً؟ وما قيل من أن الجواب على تقدير التقديم إذا كانت موجبة سالبة المحمول يكون معناه بعينه معنى السالبة البسيطة؛ لما تقرر من أنهما متلازمان، فيكون كلا الجوابين صحيحاً بلا فرق فليس بشيء؛ لأن تلازمهما باعتبار عدم اقتضاء وجود الموضوع لا يقتضي أن لا يكون بينهما فرق، بأن يكون معنى إحداهما الاتصاف بالسلب، ومعنى الأخرى سلب الاتصاف.

قوله: (لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال) لأن جوابه بالتعيين، والتعيين إنما يلزم إذا كان الترديد حاصراً، ولا حصر لجواز أن لا يقتضي شيئاً منهما.

قوله: (لا يقتضي إلخ) ظاهر تفريع قوله: فإذا سئلنا إلخ على ما سبق يقتضي أن يقال: هاهنا معناه أن (ا) ليس نفسها، ولا داخلاً فيها. ويمكن أن يقال مراد المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية أو الجزئية لا مطلقه، بقرينة قوله سابقاً لازماً لها ومفارقاً إذ لا يصح نفي مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلاً، فحينئذ يتلاءم سابق الكلام ولاحقه، ويندفع ما ذكره في شرح المقاصد من أنه إذا أريد بتقديم الحيثية أن ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا: الأربعة من حيث هي زوج إذ ليست بفرد دون قولنا: الإنسان من حيث هو ضاحك؛ إذ ليس بضاحك، فما ذكر في المواقف من أن تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على إطلاقه. لا يقال: الاقتضاء بالعينية لا معنى له؛ لأن الاقتضاء نسبة تقتضي المغايرة؛ لأنا نقول: المغايرة الاعتبارية كافية فهي متحققة.

قوله: (قلنا لا هذا ولا ذاك) فإن قلت: إذا كان معنى هذا الجواب أن الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك، كان قولاً بأنها تقتضي عدمها لتقدم الحيثية، وقد مر أنه باطل، فإن كان معناه أن الماهية ليست من حيث هي هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال، لأن السؤال عن المعدول المرتب

إذ ليس شيء من الألف واللاألف نفس الماهية ولا داخلاً فيها. (**فإن قيل: الإنسانية** التي لزيد) **من حيث إنها إنسانية** (إن كانت هي التي لعمرو، كان شخص واحد في آنٍ واحد في مكانين) ومتصفاً بالأوصاف المتقابلة معاً، (وإن كانت غيرها، لم تكن الإنسانية أمراً واحداً مشتركاً) بين أفراده. (قلنا:) معنى هذا الكلام أن الإنسانية من حيث هي، إما واحدة مشتركة بين أفراده، وإما متعددة متغايرة فيها، وعلى كل تقدير يلزم محذور، فلا يلزمنا الجواب؛ لأنها من حيث هي ليست شيئاً مما ذكر، فإن الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض، وإن أجبنا **قلنا**: (**هي من حيث هي** ليست التي في زيد ولا غيرها،) وليست التي في عمرو، ولا غيرها؛ لأن وحدتها وتغايرها وكونها في زيد أو عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية، **ولو وقع بدل قوله**: في زيد قولنا في عمرو لكان أظهر. (بل هما) أي كون

قوله: (**بالمعنى الذي عرفته**) أي الإنسانية من حيث هي لا تقتضي هذا ولا ذاك، وإنما ذلك بعد الاتصاف بالوجود.

قوله: (**فإن قيل إلخ**) عطف على قوله: فإذا سئلنا، أورد الفاء؛ لأن التفريع الأول متعلق بقوله: فليست موجودة ولا معدومة، وهذا متعلق بقوله: ولا واحدة ولا كثيرة؛ لأن مآله كما ذكره الشارح قدس سره إلى قولنا الإنسانية من حيث هي إما واحدة أو كثيرة، وبين متعلقيهما ترتب في الذكر، فأورد التفريعين كذلك. وليس هذا اعتراضاً على ما وهم؛ إذ لم يدع فيما سبق أن الإنسانية أمر واحد مشترك بين أفراده.

قوله: (**من حيث إنها إنسانية**) زاد الحيثية بقرينة الجواب.

قوله: (**ولو وقع بدل قوله إلخ**) لأنه أوفق للسؤال المذكور، حيث ردد الإنسانية التي لزيد بين كونها هي الإنسانية التي لعمرو وبين كونها غيرها.

على الحيثية، فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الحيثية، قلت: نختار الشيء الثاني، ولا نسلم عدم المطابقة، وإنما لم يطابق لو كان المقصود تعيين أحدهما، أما لو كان في زعمه ثبوت أحدهما فلا، فإن السائل إنما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك، والمجيب نبه بإدخال حرف السلب على الحيثية على خطأ ذلك الزعم، فليفهم.

قوله: (**فإن قيل الإنسانية إلخ**) هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المشتركة، ولا يبعد أن يورد على قوله: ومع الكثرة كثيرة.

قوله: (**قلنا: هي من حيث هي إلخ**) وأجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو أنها عينها بحسب الحقيقة، غيرها بحسب الهوية، ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في أمكنة متعددة، ومتصفة بصفات متقابلة، بل يجب في طبيعة الأعم أن يكون كذلك. ولا يخفى أنه إنما يصح إذا لم يعتبر فيه الحيثية فتأمل.

الإنسانية واحدة مشتركة، وكونها متعددة متغايرة (قيدان خارجان) عن الإنسانية (يلحقانها بعد النسبة إليهما) أي إلى الوحدة والتعدد.

[المقصد الثاني: الماهية إذا أخذت مع قيد زائد]

في اعتبارات الماهية بالقياس إلى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الأول، وهي ثلاثة: **تقييد الماهية** بوجودها، وتقييدها بعدمها، وإطلاقها بلا تقييد. فنقول: (الماهية إذا أخذت مع قيد زائد) عليها (**تسمى مخلوطة**، وبشرط شيء ووجودها) في الخارج (مما لا مرية فيه) **فإن وجود الأشخاص** في الخارج بين لا سترة به، وهي عبارة

قوله: (في اعتبارات الماهية) يعني أنه ليس تقسيماً للماهية إلى الأقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره،لأن الماهية المطلقة عين المقسم، بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس إلى العوارض وهو الظاهر من عبارة القوم. وفي شرح التجريد أنه تقسيم لحال الماهية إلى الاعتبارات الثلاث، وهو خلاف الظاهر. وما قيل: إنه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشيء؛ إذ ليس المقصود بيان إطلاقاتها.

قوله: (تقييد الماهية) فيه إشارة إلى أن المخلوطة والمجردة عبارتان عن الماهية المقيدة بوجود العوارض وبعدمها، كما يدل عليه تسميتها بشرط شيء، وبشرط لا، لا عن الماهية مع العوارض ومع عدمها حتى يلزم بطلان الحصر بالماهية المقيدة بها، وامتناع وجود المخلوط لأن من العوارض ما هي اعتبارية، ولا عن الماهية المقارنة بها أو بعدمها حتى يلزم صدق المطلقة على المخلوطة.

قوله: (فإن وجود الأشخاص إلخ) لا يخفى عليك أن الاعتبارات الثلاث إنما هي للماهية بمعنى ما به الشيء هو كلياً كان أوْ جزئياً، فوجود الجزئيات الحقيقية أعني الأشخاص وجود الماهية المخلوطة إذا اعتبرت تلك الأشخاص مقيدة بالعوارض التي لحقتها بلا مرية، ولا حاجة في ذلك إلى اعتبار تركيب الشخص من الماهية والتشخص في الخارج. نعم لو كان المراد وجود الماهية الكلية في الخارج، وهو مسألة وجود الكلي الطبيعي في الخارج لاحتيج إلى ذلك. ومن

قوله: (ولو وقع بدل قوله إلخ) ظاهر كلام السائل يشعر بأن مراده أن الإنسانية التي من حيث هي في زيد هل هي التي في عمرو أم لا؟ فلو قال المصنف بدل قوله: في زيد في عمرو لربما توهم أن الإنسانية من حيث هي في زيد، فلدفعه من أول الأمر صريحاً قال: ليست التي في زيد، وإن كان ذلك التوهم مندفعاً بقوله: ولا في غيرها.

قوله: (في اعتبارات الماهية) إشارة إلى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره من أن ما ذكر ليس تقسيماً للماهية إلى الأقسام الثلاثة حتى يكون تقسيماً للشيء إلى نفسه وإلى غيره، بل بيان أن لها اعتبارات ثلاثة بالقياس إلى عوارضها.

عن الماهية الكلية والتشخص، فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً، **وفيه بحث**، وهو **أن الشخص: هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص؟** أو هو مركب منهما في الذهن؟ وسيرد عليك تحقيقه إن شاء اللّه تعالى. (وإذا أخذت) الماهية (بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء، **وأنها لا توجد في الخارج**، وإلا لحقها الوجود) الخارجي (والتعين، فلم تكن مجردة) عن جميع اللواحق كما فرضناه، هذا خلف. (وهل توجد) المجردة (في الذهن) عند القائل بالوجود الذهني؟ (قيل: لا) توجد؛ (لأن وجودها في الذهن من العوارض) واللواحق، فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي. (**وقيل: توجد لأن الذهن** يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه، **ولا حجر في التصورات**) أصلاً، (فلا يمتنع أن

هذا تبين أنه لا يحتاج في إثبات وجود الماهية المطلقة أيضاً إلى القول بالتركيب المذكور.

قوله: (**وفيه بحث إلخ**) يعني أن ما ذكر إنما يتم إذا كان التركيب منهما في الخارج، أما إذا كان في الذهن فلا.

قوله: (**وإنها لا توجد في الخارج**) وما قيل: إنها لا تكون معدومة أيضاً، وإلا لحقها العدم فلا تكون موجودة ولا معدومة، فيلزم ارتفاع النقيضين واجتماعهما في الماهية المجردة، فليس بشيء، لأن المعتبر في المجردة الخلو بمعنى التقييد بعدم اللواحق كما مر، فلا يمكن أن يعتبر فيه الخلو عن العدم؛ لأن التقييد بعدم العدم تقييد بوجود العوارض فتكون مخلوطة لا مجردة، على أن ما ذكره يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود لاستلزامها المحال وهو المطلوب.

قوله: (**ولا حجر في التصورات**) أي لا نمانع في أنفسها، إنما التمانع فيها بعد اعتبار الحكم معها، فكلها ثابتة في نفس الأمر كما مر تحقيقه في تعريف العلم.

قوله: (**تسمى مخلوطة**) الظاهر أن المخلوطة هي المعروضة للواحق من حيث هي كذلك أعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب، وإلا تربع الأقسام.

قوله: (**أن الشخص هو مركب في الخارج**) والحق أنه ليس بمركب فيه، وإلا لما كان وجوده بيناً لاسترة فيه، إذ المختار الكلي الطبيعي الذي هو جزؤه حينئذٍ ليس بموجود في الخارج، كما سيأتي، ولما صح حمل الماهية على الشخص.

قوله: (**وقيل: توجد لأن الذهن إلخ**) رد عليه صاحب المقاصد بأن هذا لا يقتضي كونها مجردة، بل غاية الأمر أن العقل تصورها كذلك تصوراً غير مطابق، فإن قيل: لا معنى للمأخوذ بشرط لا شيء سوى ما يعتبره العقل كذلك، قلنا: فحينئذٍ لا يمتنع وجوده في الخارج بأن يكون مقروناً بالعوارض والمشخصات، ويعتبر العقل مجرداً عن ذلك، فصار الحاصل أنه إن أريد بالمجرد مالا يكون في نفسه مقروناً بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً، وإن أريد ما يعتبره العقل كذلك جاز، وجوده فيهما. وقد أشار الشارح إلى جوابه بما حاصله أنه

يعقل) الذهن (الماهية المجردة) عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية، **بأن يعتبرها معراة** عنها ويلاحظها كذلك، وإن كانت بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها. ألا ترى أنه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً باستحالة الوجود في الخارج، **ولا حكم على شيء إلا بعد تصوره، ويقرب من هذا** ما قيل من **أن المعدوم مطلقاً** أي خارجاً وذهناً **قد يتصور**، فيعرض له الوجود الذهني، فيكون قسماً من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن، **وقسيماً له** باعتبار ذاته ومفهومه، فكذلك إذا تصورت المجردة مطلقاً **كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة** ومقابلة للمخلوطة، ومن حيث وجودها في

قوله: (بأن يعتبرها معراة إلخ) ثم بعد اعتبارها كذلك تكون مفهوماً من المفهومات الثابتة في نفس الأمر، فتكون الماهية المجردة بعد اعتبارها مفهوماً ثابتاً في نفس الأمر، كسائر الأمور الفرضية بعد اعتبارها، ولذا تجري عليها الأحكام الصادقة، ولا أقل من كونها مفهومات اعتبارية، إنما الفرق بينها وبين سائر المفهومات الثابتة في نفس الأمر أنها ثابتة من قطع النظر عن الاعتبار، والفرضيات ثابتة بتوسط الاعتبار، فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن اللازم مما ذكره هذا القائل وجود المجردة في الذهن وجوداً فرضياً غير مطابق لنفس الأمر،والكلام في وجودها في الذهن بحسب نفس الأمر، ولا يمكن أن يقال: إن الكلام في وجودها في الذهن مع قطع النظر عن الاعتبار، لأن التقييد بعدم العوارض لا يكون إلا باعتبار الذهن.

قوله: (ولا حكم على شيء إلخ) وهذا الحكم صادق، فلا بد من وجود المجردة في الذهن بحسب نفس الأمر.

قوله: (ويقرب من هذا) لاشتراكهما في أن المقابلة والقسمية باعتبار الجهتين، وافتراقهما بأن المانع في المعدوم المطلق من الوجود في نفس الأمر العدم المطلق وها هنا التجرد.

قوله: (أن المعدوم مطلقاً) أي مفهومه وذاته المتصف بمفهومه فرضاً بقرينة قوله: باعتبار ذاته ومفهومه.

قوله: (قد يتصور إلخ) أما مفهومه فبنفسه، وأما ذاته فباعتبار هذا المفهوم.

قوله: (وقسيماً له إلخ) أما ذاته فباعتبار صدق مفهومه، وأما مفهومه فبنفسه.

قوله: (كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة) أما من حيث ذاتها فظاهر، وأما من حيث

لا معنى للموجود في الذهن إلا ما تصوره العقل أعم من أن يكون ذلك التصور مطابقاً للواقع أم لا، فنحن لا ندعي سوى أن المجردة قد تكون متصورة للعقل مفروضة له، وأما أن ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه، بل نعترف بأنه خلاف الواقع.

قوله: (ولا حكم على شيء إلا بعد تصوره) فيه بحث أشرنا إليه في بحث الوجود الذهني، وهو أنه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه إجمالاً بواسطة أمر عارض له، وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة، فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لأجل ذلك الحكم وجودها في الذهن، كما يدل عليه سياق كلامه، فليتأمل.

الذهن تكون قسماً من المخلوطة ومحكوماً عليها، **وكذا الكلام في المجهول مطلقاً** فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما، ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضاً قسيم له. (**وقيل: إن شرط تجردها عن الأمور واللواحق الخارجية وجدت) في الذهن** بلا اشتباه، (وإن شرط تجردها مطلقاً) أي من العوارض الخارجية والذهنية معاً (فلا) توجد فيه؛ لأن الوجود الذهني من العوارض **كما مر**. (وفيه نظر، فإن كونه) أي كون الشيء (موجوداً في الذهن **ليس من العوارض**

مفهومها، فلأن مفهومها من حيث هو مقابل لمفهوم المخلوط، وإن كان من حيث إنه مفهوم لم يعتبر فيه التقييد بالعوارض ولا بعدمها فرداً من المطلقة.

قوله: (وكذا الكلام في المجهول مطلقاً إلخ) أي في قولهم: كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه بدليل أنه اكتفى في بيان جهتي المغايرة باعتبار ذاته، ولم يقل: إنه باعتبار حصوله في الذهن قسم من المعلوم، ومن حيث ذاته ومفهومه قسيم له. ولذا غير الأسلوب ولم يقل: وإن المجهول مطلقاً.

قوله: (عن الأمور واللواحق الخارجية) أي التي تلحق الشيء في الخارج.

قوله: (وجدت في الذهن) وامتنع وجوده في الخارج؛ لأنه يستتبع اللواحق الخارجية سواء كان نفسه منها على ما قيل: إنه موجود في الخارج بنفسه، أو من اللواحق الذهنية على ما هو التحقيق من أن زيادته في التعقل.

قوله: (من العوارض) فلا تكون مجردة عن العوارض مطلقاً.

قوله: (كما مر) من أن الماهية في نفسها ليست بموجودة.

قوله: (ليس من العوارض الذهنية) فيه بحث: أما أولاً فلأنه سيصرح في المقصد السادس بأن العوارض الذهنية ما يعرض للشيء باعتبار وجوده في الذهن، نحو الذاتية والعرضية والكلية

قوله: (وقيل إن شرط تجردها إلخ) قيل: فيه بحث؛ لأن هذا القائل إن أراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان، وبالذهنية ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج بما ذكره، لأن الكون الخارجي أيضاً من العوارض الذهنية بهذا المعنى، لأن زيادته في التعقل. وإن أراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الأمر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيداً فيها، واعتبر عروضها لها من غير أن يكون ذلك بحسب نفس الأمر، يلزم امتناع وجود المجردة عن اللواحق الخارجية في الذهن أيضاً؛ لأن الكون في الذهن أيضاً من العوارض الخارجية بهذا المعنى، ويمكن أن يقال: أراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض إلا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجوداً قبل عروض هذا العارض أو حال عروضه، فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية، ويؤيده أنهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالوجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الأحوال كما سبق تحقيقه.

الذهنية إذ هي) أي العوارض الذهنية **(ما جعله الذهن قيداً فيه)**، أي في الشيء بأن يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضاً ويلاحظه له. (وهذا) الذي فرضناه موجوداً في الذهن (عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن)، من غير أن يعتبره الذهن عارضاً له ويلاحظه فيه، (وبعد وضوح الحق) في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا؟ (فلا نمنعك أن تسميها) أي تسمي الأمور العارضة للشيء بحسب نفس الأمر حال كونه موجوداً في الذهن (باللواحق الذهنية)؛ بناء على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند

والجزئية، وأما ثانياً فلأن القائل لم يصرح بكونه من العوارض الذهنية، بل بكونه من العوارض مطلقاً، وأما ثالثاً فلأن عدم كونه من العوارض الذهنية بالمعنى المذكور لا يضر في مقصود القائل؛ لأنه حينئذ يكون من العوارض الخارجية إذ لا واسطة، فلا يمكن وجود المجردة في الذهن حينئذ أيضاً إن اشترط التجرد عن العوارض مطلقاً، لا يقال: حاصل الاعتراض أنه إذا لم يكن الوجود الذهني من العوارض الذهنية يكون من العوارض الخارجية، فلا يصح قوله: أن شرط التجرد عن اللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا شبهة، لأنا نقول: ذلك على تقدير أن يراد من اللواحق الخارجية ما يلحق الشيء في الخارج بمعنى الأعيان، لا ما يقابل فرض الفارض أعني نفس الأمر، والوجود الذهني من اللواحق الخارجية بمعنى ما يلحق الشيء في نفس الأمر، وغاية ما يقال في توجيهه: مراده أن الوجود الذهني ليس من العوارض الذهنية التي تنافي وجود المجردة في الذهن، إذ هي ما يعتبره الذهن عارضاً لها ويلاحظ لها، فإنه حينئذ تكون الماهية مخلوطة لا مجردة، والوجود الذهني ليس منها، لأنه لم يعتبر عروضه لها وإن كان عارضاً لها في الذهن، فمعنى قوله: وبعد وضوح الحق أنه بعد وضوح أن العروض المنافي لوجود المجردة ما ذكرنا لا نمنعك من أن تسمي ما يلحق الشيء في الذهن باللواحق الذهنية كما سيجيء. والفاء في قوله: فلا نمنعك إما زائدة تشبيهاً للظرف بالشرط، كما في قوله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله﴾ إلى قوله: ﴿فسبح﴾ [النصر: ١ – ٣] الآية، أو جواب أما المقدرة كما في قوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] الآية، واعلم أن الواجب على الشارح في أمثال هذا المقام أن يبين مراد المصنف ويفصحه كل الإفصاح، فإن مجرد بيان أن العوارض الذهنية عبارة عما يعتبرها الذهن عارضاً له لا ما يعرض له في نفس الأمر، والوجود الذهني من قبيل الثاني دون الأول لا يكفي في توجيه الاعتراض، كما لا يخفى، بل اكتفاؤه على ذلك يفصح أن الاعتراض هو أن جعل الوجود الذهني من العوارض الذهنية ليس بصحيح، ولا يخفى أنه لا معنى له، لأن جعله من العوارض الذهنية بمعنى لا ينافي أن لا يكون من العوارض الذهنية بمعنى آخر.

قوله: (إذ هي ماجعله الذهن قيداً فيه) على ما ذكره المصنف لا تقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى.

قيامها بالذهن، وإن كانت عارضة لها في نفس الأمر، لا ما يجعله الذهن قيداً فيها واعتبر عروضه لها. (وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المقارنة) للعوارض (والتجرد) عنها، (سميت مطلقةً وبلا شرط، وهذا أعم من الأوليين. وقد وجدت) في الخارج (إحدى قسميها وهي المخلوطة، ووجود الأخص) في الخارج (مستلزم لوجود الأعم) فيه، (فتكون هي) أي المطلقة (أيضاً موجودة) فيه، وذلك ظاهر إذا كان التركيب في الأشخاص خارجياً كما أشرنا إليه.

[**المقصد الثالث: يوجد من كل نوع فرد مجرد**]

(قال أفلاطون: **الماهية المجردة) موجودة**، فإنه (يوجد من كل نوع **فرد مجرد**) **عن جميع العوارض** (أزلي أبدي) **لا يتطرق إليه فساد أصلاً**، (قابل للمتقابلات، **واحتج عليه: بأن الإنسان** قابل للمتقابلات، **وإلا لم تعرض له** فيكون) في نفسه (مجرداً عن

قوله: (الماهية المجردة موجودة) زاد الشارح قدس سره هذه العبارة ليظهر مناسبة ما في هذا المقصد لما قبله، وجعل ما هو المذكور في المتن دليلاً على أنه قال به، فقوله: فإنه يوجد بتقدير القول، أي فإنه قال يوجد، أو تعليلاً للحكم بأنها موجودة، فمقول القول مجموع المعلل والتعليل، والاحتجاج المذكور على التعليل، لكن الوجه هو الأول؛ لأن التنصيص على وجود المجردة لم ينقل منه.

قوله: (فرد) بهذا يعلم أنه لم يرد الماهية المطلقة؛ لأنها نفس النوع لا فرد منه.

قوله: (مجرد عن جميع العوارض) سوى الوجود بقرينة قوله: يوجد لا عن المادة فقط، بقرينة قوله: قابل المتقابلات.

قوله: (لايتطرق إليه فساد) لأن الفساد من لواحق المادة، وقد فرض تجرده عن جميع العوارض.

قوله: (واحتج إلخ) لما كان قبوله للمتقابلات أصلاً لجميع القيود المعتبرة في الدعوى تعرض أولاً لإثباته، ثم فرع عليه بأن تجرده وفرديته لازم منه، لأن المجردة فرد للمطلقة، وكذا الأزلية والأبدية.

قوله: (بأن الإنسان قابل) أي في الخارج فثبت وجوده.

قوله: (وإلا لم يعرض له) فيه أنه إن أراد عروض جميع المتقابلات فممنوع، وإن أراد بعضها فلا يثبت تجرده عن كلها.

قوله: (واحتج عليه بأن الإنسان إلخ) فيه بحث: أما أولاً: فلأن هذا الاحتجاج على تقدير تمامه إنما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة، لا عن لوازم الماهية. وبهذا القدر لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده، وأما ثانياً: فلأن الفردية بعض المدعى فلا دليل عليه، وأما ثالثاً: فلأن

الكل)؛ **لأن ما يكون معروضاً** لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله . (وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له) في الخارج، بل يمتنع أن يكون موجوداً فيه، **فهذا المدعى باطل قطعاً**. (و) علمت أيضاً (أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي) **فإنها في حد ذاتها** قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلاً عن الآخر، **فالماهية الإنسانية** المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة، (وأما وجود فرد) من الماهية الإنسانية (يكون ذلك الفرد (قابلاً لزيد وعمرو) **أي لتشخصهما** كما يدل عليه كلامه (فضروري البطلان؛ لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفاً بالصفات المتقابلة في زمان واحد، **وكذا إن أراد** بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد، فإن اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضاً، فظهر أن دليله غير وافٍ بما

قوله: (**لأن ما يكون معروضاً**) أي في نفسه.

قوله: (**فهذا المدعى باطل إلخ**) يعني أن دعواه بديهي الاستحالة لا يليق أن يسمع، فقوله: علمت أن المجرد لا وجود له في الحقيقة معارضة رتب الشارح قدس سره عليها بطلان الدعوى للاستظهار.

قوله: (**فإنها في حد ذاتها إلخ**) الماهية في حد ذاتها لما لم تكن إلا الماهية كان قبولها للمتقابلات بطريق البدلية، وأما في مرتبة الوجود فهي قابلة لها بطريق الاجتماع؛ لكونها مع الوجود موجودة، ومع العدم معدومة، ومع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة.

قوله: (**فالماهية الإنسانية إلخ**) زاده الشارح قدس سره ليرتبط قوله: وأما وجود فرد إلخ.

قوله: (**أي لتشخصهما**) فالكلام على حذف المضاف، وإنما قال: لتشخصهما مع أن قبوله لتشخص واحد أيضاً محال؛ لأن الكلام في قبول المتقابلات.

قوله: (**وكذا إن أراد إلخ**) أي ما ذكر من كونه ضروري البطلان على تقدير إرادته بالفرد معناه المتعارف أي معروض التشخص؛ وإن كان ذلك خروجاً عما نحن فيه، وإن أراد به الماهية المجردة بناء على أنه فرد للمطلقة فهو أيضاً ضروري البطلان.

الإنسان قابل للعَدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة، فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عوارض الوجود أيضاً، فكيف يحكم بمقارنته لهذا العارض أعني الوجود وتجرده عن جميع العوارض البتة. وقد يقال: الظاهر من كلام أفلاطون أن مراده الحكم بوجود الكلي الطبيعي، فمعنى كلامه أن الماهية من حيث هي أزلية أبدية بقرينة دليله، وقوله في المدعى: قابل للمتقابلات إلا أنه تمحل في إطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الإطلاق في كلامه بمعنى أنها طبيعة واحدة، وفي التجرد بمعنى أن شيئاً من العوارض ليست نفس الماهية ولا جزءاً منها، وحينئذٍ يكون دليله وارداً على مدعاه، غايته أنه يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبائع.

ادعاه. (ولا يوجد في الخارج إلا الهويات الجزئية هذا) الذي ذكرناه إنما يرد عليه (إن حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه، وإن عني به معنى آخر **مثل ما أوله** به بعض المتأخرين) وهو صاحب الإشراق (**من أن لكل** نوع) من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها (أمراً) من عالم العقول (مجرداً) عن المادة قائماً بذاتها (يدبره) أي يدبر ذلك النوع، ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عنايةً عظيمةً شاملةً لجميع أفراده، (وهو الذي يسميه) ذلك البعض (ربّ النوع) ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال، وملك البحار، وملك الأمطار ونحوها، (فذلك بحث آخر) لا تعلق له **بهذا المقام**.

[المقصد الرابع: الماهية إما بسيطة أو مركبة]

(الماهية **إما بسيطة** لا تلتئم من عدة أمور **تجتمع**، أو مركبة تقابلها) فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة، (وينتهي المركب إلى البسيط) **إذ لا بد أن يكون في المركب أمور**، كلٍ واحد منها حقيقة واحدة، **وإلا لكان** مركباً من أمور لا نهاية لها، لا مرة واحدة **بل مراراً غير متناهية**، ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط

قوله: (**من أن كل إلخ**) فمعنى كلامه أنه يوجد لأجل كل نوع من الأجسام البسيطة والمركبة فرد في نفسه؛ لا من ذلك النوع مجرد عن المادة قابل أي مقبل من قبل بمعنى أقبل على ما في القاموس؛ للمتقابلات أي للأشخاص المتقابلة لا للعوارض المتقابلة.

قوله: (**بهذا المقام**) أي مقام البحث من الماهية المجردة، فلا يرد أنه أيضاً من مباحث الماهية من حيث أن لها رباً.

قوله: (**إما بسيطة**) قدمها مع أن مفهومها عدمي لتعلق حكم المركبة به.

قوله: (**تجتمع**) ذكره لإفادة أن المعتبر في البسيط أن لا يكون أجزاء لها بالفعل، ولا يعتبر انتفاء الأجزاء بالقوة، فإن الخط والسطح والجسم التعليمي بسائط مع أن لها جزءاً بالقوة.

قوله: (**إذ لا بد أن يكون في المركب أمور**) أي أمر أن كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة أو بواسطة أو بوسائط.

قوله: (**وإلا لكان إلخ**) أي وإن لم يكن كل واحد من تلك الأمور واحداً بالفعل كان بعضها مركباً من أمور غير متناهية بالفعل.

قوله: (**بل مراراً غير متناهية**) لأنه إذا فرض جزء منها بحيث لا ينتهي إلى البسيط كان ذلك الجزء مركباً من أمور غير متناهية، وكذلك جزء الجزء وهو ما يبقى بعد إسقاط واحد من تلك

قوله: (**مثل ما أوله به إلخ**) هذا التأويل مستبعد جداً، فإن رب كل نوع ليس فرداً منه ولا يعرض له المتقابلات، وإنما يدبره بنوع تعلق بأفراده.

فيه؛ (لأن العدد) **أي المتعدد بالفعل**، (ولو) كان (غير متناهٍ فيه الواحد) الذي لا تعدد فيه بالفعل (ضرورة) لأن الواحد مبدأ المتعدد، كما أن الوحدة مبدأ للعدد، فكما امتنع عدد متناهٍ، أو غير متناهٍ من غير أن يوجد فيه وحدات **كذلك**، **يمتنع** أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل، سواء كانت قابلة للانقسام أو لا. (وكلاهما يعتبر) بالقياس (إلى العقل تارة، و) بالقياس (إلى الخارج أخرى)، فالأقسام أربعة: بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه، **كالأجناس العالية** والفصول البسيطة، وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور كذلك في الخارج، كالمفارقات من العقول والنفوس، فإنها بسيطة في الخارج وإن كانت **مركبة في العقل**، **ومركب عقلي** يلتئم من أمور **تتمايز في العقل فقط**، ومركب خارجي يلتئم من أجزاء **متمايزة في الخارج** كالبيت. (والمركب العقلي، لو لم ينته إلى البسيط لزم محال آخر) سوى ما ذكر، (وهو تعقل ما لا يتناهى وإنه محال) **إذا كان** في زمان متناهٍ، (فلا تكون الماهية المعقولة معقولة)، وهذا **إنما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه**.

الأمور الغير المتناهية، وجزء جزء الجزء، وهلم جراً. فاندفع ما قيل: إنه إنما يلزم ذلك لو كان كل واحد من الأجزاء مركباً من أمور غير متناهية، أما إذا فرضنا أحد الأجزاء مركباً من أمور غير متناهية كما هو اللازم من رفع الإيجاب الكلي فلا.

قوله: (أي المتعدد بالفعل) فسر العدد بذلك ليشمل الدليل كل مركب بالفعل فينطبق الدليل بالمدعى.

قوله: (كذلك يمتنع إلخ) لكن آحاد العدد وحدات حقيقة لا يمكن انقسامها بالفعل ولا بالقوة، بخلاف آحاد ما سواه فإنها لا بد أن تكون واحدة بالفعل، ليتقوم بها المتعدد أعم من أن تكون واحدة بالقوة أيضاً أولا.

قوله: (وكلاهما) كلمة كلا موضوعة للدلالة على الاثنين فمؤدى كلاهما وكل منهما واحد نحو جاءني الرجلان كلاهما.

قوله: (كالأجناس العالية) على تقدير امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين.

قوله: (مركبة في العقل) على تقدير كون الجوهر جنساً.

قوله: (ومركب عقلي) مثاله المفارقات، ولذا لم يذكر له مثالاً.

قوله: (متمايزة في الخارج) لم يقل هاهنا فقط، لأن كل مركب في الخارج مركب في العقل.

قوله: (إذا كان إلخ) دفع بهذا التقييد استدراك قوله: وأنه محال بعد قوله: لزم محال.

قوله: (إنما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه) أي تفصيلاً، وكذا إنما يتم إذا كان تعقل الشيء بالكنه موقوفاً على تعقل ذاتياته بالكنه تفصيلاً، وكلا الأمرين في حيز المنع.

قوله: (كالأجناس العالية) إذ لم يجوز التركيب من أمرين متساويين.

قوله: (تتمايز في العقل فقط) لم يذكر له مثالاً لأن مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال له.

[المقصد الخامس: في تقسيم الأجزاء]

(في تقسيم الأجزاء) للماهية المركبة، (وهو من وجهين: الأول أنها إن صدق بعضها على بعض **فمتداخلة**)، سواء كانت متساوية أو غير متساوية، (**وإلا فمتباينة**). والمشهور أن المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض، فلا يتناول المتساوية، **فيحتاج إلى** جعلها قسماً ثالثاً، **والأظهر في العبارة** أن يقسم الأجزاء إلى متصادقة ومتباينة، ثم يقسم المتصادقة إلى متداخله ومتساوية. (أما المتداخلة **فإن صدق كل منهما** على **كل أفراد الآخر فهما متساويان**، نحو الحساس والمتحرك بالإرادة) **إذا اعتبر ماهية مركبة**

قوله: (في تقسيم الأجزاء) أي أقل ما يحصل به التركيب وهو الجزآن، فإذا كانت زائدة يكون فيها اجتماع الأقسام المذكورة.

قوله: (فمتداخلة) أي كلاً أو بعضاً.

قوله: (فمتباينة) أي كلاً.

قوله: (فيحتاج إلخ) أو يقال بامتناع تركب الماهية عن المتساوية، وفيه نظر. وأما إدراجها في المتباينة فبعيد.

قوله: (والأظهر في العبارة إلخ) أما بالقياس إلى ما قاله المصنف فلعدم إطلاق المتداخلة على غير المتعارف وأما بالقياس إلى المشهور فلإيهامه الانقسام إلى الاقسام الثلاثة هذا وإنما قال: في العبارة؛ لاتحاد الكل في المآل وهو التقسيم إلى الأقسام الثلاثة.

قوله: (فإن صدق كل منهما إلخ) صدق الكلي على أفراده، وكذا الحال في التباين والعموم مطلقاً أو من وجه، فالإنسان والكلي متباينان إن اختص أفراد الإنسان بأشخاصه؛ إذ لا شيء من الإنسان بكلي وهو ظاهر، ولا شيء من الكلي بإنسان؛ إذ لا يصدق الإنسان على شيء من أفراد الكلي صدق الكلي على الأفراد بل متحد به، وإن جعل أفراده شاملة للأصناف أيضاً كان بينهما عموم من وجه وهو ظاهر.

قوله: (فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان) كما أن المعتبر في المساواة صدق كل منهما على كل أفراد الآخر، كذلك المعتبر في العموم مطلقاً صدق أحدهما على كل أفراد الآخر دون العكس، فليس مفهوم الكل أعم مطلقاً من مفهوم الإنسان لصدقه بدونه في الأشخاص، بل إما عام منه من وجه إذا اعتبر تصادقهما في الأصناف الإنسانية أو مباين له إن ادعى انحصار ما صدق عليه الإنسان في الأشخاص ولا يقدح في التباين حمل الكلي على الإنسان لأنه إنما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الكلى الجزئي الحقيقي مع تباينهما اتفاقاً، والتباين إنما ينقدح إذا صدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر.

قوله: (إذا اعتبر ماهية مركبة منهما) فإن قلت: الحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة

منهما، (وإلا) أي وإن لم يصدق كل منهما على كل أفراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة (فبينهما) لا محالة (عموم وخصوص، إما مطلقاً وحينئذٍ إما أن يقوّم العام الخاص)، **وهذا إنما يكون** في الماهيات الاعتبارية، (**نحو الجسم ،الأبيض**) فإن العقل يعتبر منهما ماهية واحدة، (أولا) يقوم العام الخاص **بل يكون الأمر بالعكس،** (نحو الحيوان الناطق، فإن الناطق) لكونه فصلاً (**هو المقوم للحيوان**) الذي هو جنس، ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلاً، فإن الأعم هاهنا أعني الموجود صفة للأخص، على عكس الجسم الأبيض، ولا شك أن الصفة متقومة بالموصوف مطلقاً. **وأما الناطق** فليس وصفاً للحيوان، بل **هو جار مجراه**. (وإما من وجه)، قسيم لقوله: إما مطلقاً، (نحو الحيوان الأبيض)، فإنه ماهية اعتبارية؛ **لأن الماهية الحقيقية**

قوله: (**وهذا إنما يكون إلخ**) لأن مرتبة التقويم والتحصيل بعد مرتبة التقوم، فيكون العام متقوماً متحصلاً بنفسه، والخاص قائماً به بعد تحصيله، فيكون بينهما في الخارج قيام وعروض، والمركب من العارض والمعروض إنما هو في الذهن.

قوله: (**بل يكون الأمر بالعكس**) ليس مراده أنه يكون الأمر بالعكس البتة، إذ يجوز أن لا يكون شيء منهما مقوماً للآخر، بل إنه يكون كذلك في الجملة، وإنما زاده ليرتبط قوله: فإن الناطق هو المقوم للحيوان.

قوله: (**وأما الناطق إلخ**) لأن الصفة إنما تقوم بالموصوف بعد تحصله، والحيوان ليس متحصلاً بدون الناطق.

قوله: (**بل هو جارٍ مجراه**) باعتبار إجرائه عليه وكونه محصلاً له، كما أن الصفة مخصصة للموصوف.

قوله: (**لأن الماهية الحقيقية إلخ**) بناء على أن لا تركيب عقلياً للماهية الحقيقية إلا من الجنس والفصل، أو من متساويين.

على ما هو المشهور، فقد التأم ماهية منهما بلا احتياج إلى اعتبار معتبر. قلت: أراد بالماهية الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق، وأيضاً قد تقرر أن المقوم للحيوان أحدهما، وإنما ذكرا معاً في تعريفه لعدم العلم بأن أيهما متقدم مقوم له، فثبت الاحتياج إلى الاعتبار على كل تقدير.

قوله: (**نحو الجسم الأبيض**) المتكلمون لا يقولون بالسطح، وحينئذ يظهر كون الجسم أعم مطلقاً من الأبيض، وهو ظاهر. ثم الجسم مقوم له أي معين ومحصل؛ لأن الأبيض ليس له تحصل في نفسه، بل في ضمن نوع كالجسم.

قوله: (**بل يكون الأمر بالعكس**) وهو على قسمين: قسم يكون العام فيه جارياً مجرى الموصوف، والخاص مجرى الصفة، وقسم على العكس، فمثل المصنف للأول والشارح للثاني.

قوله: (**هو المقوم للحيوان**) أي المعين والمحصل له، لا الداخل في قوامه، كما هو في المشهور من معنى المقوم، ومن هاهنا يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس.

يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه، (**وأما المتباينة: فإما أن يعتبر** الشيء مع علة) **من علله الأربع**، (أو) مع (معلول) له، (أو) مع (ما ليس علة ولا معلولاً) بالقياس إليه، فإن قلت: تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله، ففي التقسيم استدراك، قلت: معنى تركب الشيء مع علته، **أن يعتبر ذلك الشيء** من حيث عرضت له الإضافة إلى تلك العلة، **ومعنى تركب الشيء** مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له الإضافة إلى ذلك المعلول، فلا استدراك أصلاً. (والأول)، وهو المعتبر بالقياس إلى العلة: (إما) معتبر (مع الفاعل، **نحو العطاء**) فإنه اسم لفائدة اعتبرت إضافتها إلى الفاعل، (أو) مع القابل نحو الفطوسة، وهي التقعير الذي في الأنف اعتبر فيها الشيء بالإضافة إلى قابله، (أو) مع (الصورة نحو الأفطس)

قوله: (وأما المتباينة فإما أن يعتبر إلخ) أي فحالها اعتبار الشيء إلى آخره.

قوله: (أن يعتبر ذلك الشيء إلخ) بأن يعتبر الإضافة داخلة دون المضاف إليه، كما في العطاء، أو يعتبر كلاهما داخلة، كما في الأفطس، أو يعتبر المضاف إليه فقط نحو السرير فإنه عبارة عن الخشب والهيئة والإضافة التي بينهما غير داخلة فيه. ولظهوره لم يورد له مثالاً، وحينئذٍ يكون معنى تركب الشيء مع ما ليس علة ولا معلولاً أن يكون فيه تركيب مع أمر ليس علة اعتبرت الإضافة إليه، ومعلولاً كذلك، سواء لم يكن علة ولا معلولاً كما في العشرة، أو كان علة ومعلولاً، لكن لم يعتبر، كونه مضافاً إليه كما في الجسم، فإنه مركب من الهيولى والصورة، وكل واحدة منهما علة للأخرى، لكن لم يعتبر فيه كون إحداهما مضافاً إلى الأخرى. وبما حررنا ظهر كون الحصر بين الأقسام عقلياً، وانطبقت الأمثلة كلها مع الممثل له، واندفع الشكوك التي عرضت للناظرين.

قوله: (من علله الأربع) المراد من العلل الأربع الفاعل والغاية والمادة والصورة، لكن ليس المراد بالمادة ما هو داخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالفطوسة، لما سيجيء من أن المحل بالقياس إلى الحال يشبه المادة مشابهة تامة، فهي معدودة في عدادها، وقس عليه حال الصورة.

قوله: قلت: (معنى تركب الشيء إلخ) ليس مراده أن معنى الأخذ مع الشيء مطلقاً هو الأخذ بالقياس إليه، وإلا لم ينحصر في الأقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الأمثلة، بل مراده تعميم الأخذ مع الشيء الأخذ مع الإضافة إليه والأخذ مع ذاته، وهذا العموم يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى، ففي العبارة مسامحة.

قوله: (نحو العطاء) قال في حواشي التجريد: الداخل في مفهوم العطاء هو الإضافة إلى الفاعل دونه، لكن لا تتعقل الإضافة بدون تعقله، وقس على ذلك كثيراً من الأمثلة. واعلم أن ما سوى أجزاء العشرة ليس مثالاً للشيء المعتبر مع غيره، كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة

وهو الأنف الذي فيه تقعير، **وهو يجري مجرى** الصورة من الأنف، (أو) مع (الغاية نحو الخاتم؛ فإنه حلقة يتزين بها) في الإصبع، وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة. (والثاني): وهو المعتبر بالنسبة إلى المعلول (**نحو الخالق**) والرازق **وأمثالهما**، مما اعتبر فيه الشيء مقيساً إلى معلوله. (والثالث): وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولاً، (**إما متشابهة) في الماهية** (**نحو أجزاء العشرة**) وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية، (أو متخالفة) في الماهية، وهي (**إما**) **متمايزة** (عقلاً) لا حساً، (**كالجسم المركب من الهيولى والصورة**)، فإن أجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون

قوله: (**وهو يجري مجرى إلخ**) في أنه يحصل به الأفطس بالفعل، ومن هذا ظهر أن المراد بالعلل الأربع أعم من أن يكون حقيقة أو شبيهة بها.

قوله: (**نحو الخالق إلخ**) فإنه اعتبر فيه إضافة الفاعل إلى مفعوله.

قوله: (**وأمثالهما إلخ**) إشارة إلى أن ذلك الشيء أعم من أن يكون فاعلاً أو مادةً أو صورةً أو غايةً.

قوله: (**إما متشابهة في الماهية**) أي متفقة في الماهية النوعية، والتمايز بينها بالتشخصات، فلا يكون التمايز بينها عقلاً؛ إذ العقل لا يدرك الجزئيات، فلذا لم يقسمها إلى ما قسم إليه المتخالفة، فمعنى قوله: إما متشابهة أي أجزاؤه إما متشابهة.

قوله: (**إما متمايزة إلخ**) لما لم يكن التخالف في الماهية مدركاً إلا بالعقل قدر متمايزة؛ ليصح التقسيم، ومعنى التمايز العقلي أن يحكم العقل بتغايرهما في الوجود، سواء كان بالضرورة أو بالبرهان.

قوله: (**كالجسم المركب إلخ**) أي كأجزاء الجسم، أو من حيث إنه مركب منهما.

من ذلك الشيء وغيره، فإن المعتبر مع الإضافة إلى الفاعل هو الفائدة التي هي جزء العطاء، والجزء الآخر هو نفس الإضافة، وعلى هذا القياس، ولك أن تجعل الأمثلة ما يستفاد من حيز نحو الأفطس المضاف إليه.

قوله: (**نحو أجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية**) مبني على أنه لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري، لا لأنه حينئذٍ يكون تركبها من العلة والمعلول؛ إذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العدد علة لشيء من الأجزاء، وإنما هي جزء صوري للمجموع، بل لأنه لا تكون العشرة حينئذٍ متشابهة الأجزاء.

قوله: (**كالجسم المركب من الهيولى والصورة**) فيه بحث: لأن هذا مركب من الشيء مع علته الصورية، أو من الشيء مع علته المادية، فلا يكون المثال مطابقاً؛ إذ المقسم لا يحتمله، فإن قيل: هو مدفوع بما عرفت من أن المراد من تركب الشيء مع إحدى علله أن يؤخذ هو من حيث عرضت له الإضافة إلى علله، وليس الأمر هاهنا كذلك، إذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة، ولا الصورة التي فيها الهيولى، بل هو عبارة عن مجموعهما معاً. قلنا: فحينئذٍ

الحس، وكالعدالة المركبة **من الحكمة والعفة والشجاعة**، (أو **خارجاً**) **أي حساً** كأعضاء البدن، وعلى هذا ففي قوله: (نحو الإنسان المركب من النفس والبدن) نظر، **فإن النفس الناطقة** والبدن لا يتمايزان حساً، **وإن أريد** بالخارج ما يقابل الذهن، كانت الهيولى والصورة **من الأجزاء الخارجية دون العقلية**، (و) نحو الخلقة المركبة من اللون والشكل) المتمايزين في الحس، فإن الهيئات الشكلية محسوسة تبعاً، ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات. التقسيم (الثاني: أنها) أي الأجزاء (إما وجودية) بأسرها بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب، (أولا) تكون كذلك، (و) القسم (الأول: إما حقيقية) أي غير إضافية (كما مر)، من الجسم المركب من الهيولى والصورة، **والإنسان المركب تركيباً اعتباريا من الروح والجسد**، (أو

قوله: (خارجاً أي حساً) فسر الخارج بالحس متابعة لما ذكره الإمام في المباحث المشرقية وغيره من قسمة الأجزاء إلى المعقولة والمحسوسة.

قوله: (فإن النفس الناطقة إلخ) لأن التمايز الحسي يقتضي أن يكون كل منهما محسوساً نقل عنه ويمكن أن يجاب عنه بأنه يكفي في التمايز الحسي كون البدن محسوساً دون النفس الناطقة انتهى.

قوله: (وإن أريد إلخ) أورده بطريق الاحتمال لما عرفت أن المذكور هو السابق.

قوله: (من الأجزاء الخارجية) لتمايزها بالوجود في الخارج ولذا لا يحمل أحدهما على الآخر.

(قوله دون العقلية) بالمعنى المراد هاهنا، أعني التمايز في العقل فقط دون الخارج بقرينة المقابلة.

قوله: (محسوسة تبعاً) فلا ينافي ذلك كون الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات.

ينبغي أن يكون المراد من تركب الشيء مع غير علله ومعلولاته أن يؤخذ هو من حيث عرضت له الإضافة إلى ذلك الغير، وليس الأمر كذلك في الإنسان والعشرة ونحوهما.

قوله: (من الحكمة والعفة والشجاعة) قد سبق تفاسيرها في أواخر شرح الديباجة فلا نعيده.

قوله: (فإن النفس الناطقة إلخ) نقل عن الشارح أنه يمكن أن يجاب: بأنه يكفي في التمايز الحسي كون البدن محسوساً دون النفس الناطقة، وقريب منه ما يقال في الجواب: يكفي في التمايز الحسي أن يحس أحدهما مع عدم الآخر، فالفرق ظاهر؛ لأن البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت، وأما الهيولى والصورة فلا تحس إحداهما بدون الأخرى قطعاً. فإن قلت: ما ذكره الشارح إنما يرد إذا حمل النفس على الجوهر المجرد، وأما إذا حمل على غيره فلا. قلت: إن بني التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله، وإن بني على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هي الهيكل المحسوس، فلا تمايز بينها وبين البدن أيضاً. وقول النظام: النفس هي السارية في البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي أيضاً؛ لأن الورد مجموع الماء ومحله.

قوله: (والإنسان المركب تركيباً اعتبارياً من الروح والجسد) وإنما قال تركيباً اعتبارياً؛ لأن

إضافية: نحو الأقرب) **فإن مفهومه مركب** من القرب والزيادة فيه، وكلاهما إضافيان، (أو ممتزجة) من الحقيقية والإضافية، (نحو السرير)، فإنه مركب من القطع الخشبية، وهي موجودات حقيقية، ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير، وأنه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولية. (والثاني) وهو ما لا تكون بأسرها وجودية (نحو القديم، فإنه موجود لا أول له)، فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي، **ولم يتعرض** لما هو عدمي محض؛ **لأنه غير معقول**، **فإن العدمات** لا تعقل إلا مضافة إلى الوجودات، فيكون المعنى الوجودي ملحوظاً هناك قطعاً. (واعلم أن هذه الأقسام) المذكورة في هذين التقسيمين إنما هي (في الماهية) على الإطلاق، (أعم من أن تكون) ماهية (**حقيقية، أو اعتبارية**. وأما إذا اعتبرنا) الماهية (الحقيقية فلا تكون أجزاؤها إلا موجودة)، **فتكون وجودية قطعاً**، فلا يتأتى فيها

قوله: (فإن مفهومه إلخ) هذا على ما هو التحقيق من أن الذات المبهمة ليست داخلة في مفهوم المشتق، وإنما يذكر في تفسير معناه لبيان النسبة المعتبرة في مفهومه.

قوله: (ولم يتعرض إلخ) أي لم يورد له مثالاً، وقد مثل له صاحب المقاصد بسلب الوجود والعدم للإمكان.

قوله: (فإن العدمات إلخ) أي تعدد العدم ليس بذاته بل بالإضافة إلى الملكات، فالمفهوم الوجودي وهو النسبة إلى الملكة ملحوظ في التركيب من العدمات.

(قوله حقيقة أو اعتبارية) أي متصفة بالوحدة في الخارج، أو متصفة بها في الاعتبار، كما صرح به الشارح قدس سرّه فيما بعد.

قوله: (فتكون وجودية قطعاً) لأن ما في مفهومه السلب يمتنع وجوده.

الروح عبارة عن النفس الناطقة المجردة، والبدن مادي فلا يحصل منهما مركب حقيقي، وقد يقال: لا بعد في ذلك كما يؤلف عن المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار إليه. والتحقيق: أن الموجب لأخذ النفس مع البدن حكم الوحدة، وارتباط أحدهما بالآخر من حيث ينفعل كل منهما عن الآخر، فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت أو شهوانية. وتأثر البدن عن النفس مثل أن يقشعر الجلد ويقف الشعر عند استشعار جانب الله تعالى والفكر في جبروته.

قوله: (غير معقول إلخ) فإن قلت: يجوز أن يعتبر الماهية من العدمات بأن تكون تلك العدمات أجزاء للماهية، وعدم معقولية تعلقها إلا مضافة إلى الوجودات لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية بالجزئية. قلت: تلك العدمات إما أن تعتبر من حيث إنها مضافة إلى الوجودات أم لا، فإن كان الثاني لم تتعدد، وإن كان الأول تدخل الإضافة قطعاً، كما أشار إليه الشارح في الحاشية الصغرى. وإن كان المضاف إليه خارجاً، وهي المرادة بالمعنى الوجودي لا المضاف إليه.

التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية، ولا باعتبار الحقيقية والإضافية، **إذا لم تجعل الإضافات** من الموجودات الخارجية. (والنسبة بينها) أي بين أجزاء الماهية الحقيقية (قد تمتنع على بعض الوجوه) المذكورة في التقسيم الأول، كالعموم من وجه على المشهور، وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من أمرين متساويين.

[المقصد السادس: الماهيات هل هي مجعولة أم لا]

(**الماهيات**) **الممكنة** (**هل هي مجعولة**) **بجعل جاعل** (**أم لا؟ ففيه مذاهب** ثلاثة: الأول أنها غير مجعولة مطلقاً)، سواء كانت بسيطة أو مركبة؛ (**إذ لو كانت الإنسانية**) مثلاً (بجعل جاعل، لم تكن الإنسانية عند عدم) جعل (الجاعل إنسانية)؛ لأن ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً، (وسلب الشيء عن نفسه

قوله: (**إذا لم تجعل الإضافات**) أي مطلقاً.

قوله: (**الماهيات الممكنة إلخ**) بعد اتفاق الكل على أن الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة إلى الفاعل، وإلاّ لم تكن ممكنة اختلفوا في أن الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه، والعدم وما يلزمه أثر للفاعل، ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر، حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة، فيكون الوجود انتزاعياً محضاً، وإليه ذهب الأشعري والإشراقيون القائلون بعينية الوجود، أم لا بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود، ومعنى التأثير جعل شيء شيئاً، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقياً سواء كان موجوداً أو معدوماً، وإليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود، هذا تحرير محل النزاع على ما هو الحق الحقيق بالقبول.

قوله: (**مجعولة بجعل جاعل**) اختاروا هذه العبارة ولم يقولوا: إنها بتأثير المؤثر أو بفعل الفاعل؛ لأن هذه الألفاظ شائعة الاستعمال في الوجود.

قوله: (**إذ لو كانت الإنسانية إلخ**) تصوير للاستدلال الكلي في صورة جزئية للتوضيح. وحاصله: أنه لو كانت الماهيات في ذواتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل، ولو كان كذلك لزم أن لا تكون الماهيات في حد ذواتها ماهيات، لكن التالي باطل؛ لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. وأورد عليه أنه يجوز أن يكون عدم الجعل محالاً مستلزماً للمحال. والجواب: أن عدم الجعل ليس ممتنعاً بالذات، وإلا لكان الجعل واجباً بالذات، فنقول: لو كان الجعل ممكناً بالذات لأمكن عدمه نظراً إلى ذاته، ولو أمكن في ذاته لما حكمنا باستلزامه المحال

قوله: (**إذا لم تجعل الإضافات**) أي مطلقاً، وإلا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها.

محال) بديهة. (والجواب: أنا لا نسلم استحالته، فإن المعدوم) في الخارج (دائماً مسلوب عن نفسه دائماً)، **فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً**، ارتفعت الإنسانية كذلك، فيصدق قولنا: ليست الإنسانية إنسانية في الخارج، **ويكون صدق السالبة الخارجية؛ لعدم الموضوع في الخارج**، وليس ذلك بمحال، (وإنما المحال) هو الإيجاب (المعدول. وحاصله: أن عند عدمه) أي عدم جعل الجاعل (ترتفع الماهية) الإنسانية عن الخارج (رأساً) وبالكلية، فلا يصدق عليها حكم إيجابي، بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج؛ (لا أنها تتقرر) في

عند ملاحظة ذاته فقط، والتالي باطل؛ لأنا إذا لاحظنا عدم الجعل مع قطع النظر عما سواه مما يوجب امتناعه، أو وجوب الجعل حكمنا باستلزامه المحال. وعلى ما ذكرنا لا يرد المناقشة المشهورة بأن عدم ملاحظة أمر آخر معه لا يوجب عدمه في نفس الأمر، فيجوز أن يكون لزوم المحال لأجل ذلك؛ لأنه إنما يرد لو أريد أنه يلزمه المحال في نفس الأمر، لكن مرادنا أنا نحكم باستلزامه المحال فيكون ممتنعاً بالذات.

(قوله فإذا ارتفع إلخ) يعني أن السند، أعني قوله: **فإن** المعدوم إلى آخره مذكور بطريق التنظير، والمقصود: أنه إذا كان المعدوم في الخارج مسلوباً عن نفسه، فكذلك الماهيات إذا ارتفع جعلها، أي لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة، أي لم تكن ذواتها، فيصح سلبها عنها، فلا يرد أن الكلام في الماهيات في حد ذواتها لا في الماهيات المعدومة، فالسند المذكور لا يصلح للسندية، والمراد بالخارج هاهنا نفس الأمر.

قوله: (ويكون صدق السالبة الخارجية) لم يرد بالخارجية ما هو المتعارف بينهم، إذ ليس الحكم هاهنا على الأفراد فضلاً عن المحققة، بل ما يكون الخارج فيها ظرف الحكم، وكما أن السالبة تكون صادقة كذلك الموجبة السالبة المحمول؛ إذ لا إيجاب فيها حقيقة، بل مجرد اعتبار، فلا يرد أنه إذا صدق السالبة المذكورة صدق الموجبة السالبة المحمول لتلازمهما، لكن صدقها محال؛ لأنه يلزم إثبات سلب الشيء للشيء.

قوله: (لعدم الموضوع في الخارج) أي بارتفاع الموضوع، أعني مفهوم الإنسانية بالمرة في نفس الأمر، كما أن صدق السالبة الخارجية المتعارفة يكون بعدم أفراد الموضوع في الخارج.

قوله: (ويكون صدق السالبة الخارجية إلخ) قيل: فيه بحث؛ لأن القضية القائلة: الإنسانية إنسانية، وكذا في كل ماهية قضية ذهنية، فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع، صدقت لعدمه في الذهن لا لعدمه في الخارج كما زعمه، وبالجملة القائل بمجعولية الماهية يقول: إن كون الإنسانية إنسانية في نفس الأمر بجعل الجاعل، لا أن كونها إنسانية في الخارج به؛ إذ مآله حينئذ إلى مجعولية الهوية؛ لأن الإنسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه، والنافي بمجعوليتها يقول: لو كانت الإنسانية مجعولة لم تكن الإنسانية إنسانية في نفس الأمر عند عدم الجعل، فحينئذ لايتجه الجواب بأن صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج، فتأمل.

الخارج (مع اللا إنسانية) حتى يلزم صدق قولنا: الإنسانية لا إنسانية، (والمحال هو هذا الثاني) الذي **هو الإيجاب المعدول**، (والأول) الذي هو السلب (مما نقول به).
المذهب (الثاني: أنها مجعولة مطلقاً) أي في الجملة؛ (إذ لو لم تكن الماهية) أي **شيء من الماهيات** (مجعولة) أصلاً (ارتفع المجعولية مطلقاً) أي بالكلية؛ (لأن ما فرض كونه مجعولاً من وجود، أو موصوفية الماهية به) أي بالوجود، (**فهو** **أيضاً** **ماهية في نفسه**)، والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة، فلا تكون حينئذٍ ماهية الممكن، ولا وجودها، ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر، وذلك مما لا يقول به عاقل. **هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب**

قوله: (هو الإيجاب المعدول)، فإنه يقتضي وجود الموضوع، فيلزم انتفاء الشيء حال ثبوته.

قوله: (أي شيء من الماهيات) على أن اللام في الماهية للجنس.

قوله: (هذا ما يقتضيه إلخ) أي كون مطلقاً بمعنى في الجملة مع مخالفته لقوله: مطلقاً السابق، وجعل المدعى موجبة جزئية ما يقتضيه تقرير الكتاب للدليل؛ لأن ارتفاع المجعولية بالكلية إنما يلزم أن لو لم يكن شيء من الجزئيات مجعولة، وهو سالبة كلية، فكذبها يكون مستلزماً لصدق الموجبة الجزئية، والمشهور الموافق لما حرره المصنف أن أحد المذاهب الموجبة الكلية، فإن روعي موافقة الدليل يلزم مخالفة المشهور، وإن روعي موافقة المشهور يلزم مخالفة التقرير، فإحدى المخالفتين لازمة، فلا يرد: كان الأولى أن يحمل الشارح قدس سره قوله: مطلقاً على العموم، ويجعل المدعى الموجبة الكلية، كما هو المشهور، ويعترض على الدليل بمنع الملازمة. أقول: ويمكن تقرير الكتاب بحيث يثبت الموجبة الكلية بأن يقال: الماهيات كلها مجعولة لأنه كلما كانت الماهية من حيث الصدق مجعولة، كانت الماهيات كلها مجعولة، لكن المقدم حق، فالتالي مثله، أما الملازمة فظاهرة؛ لعدم اختصاص صدقها بفرد دون فرد، وأما حقية المقدم؛ فلأنه لو لم تكن الماهية من حيث الصدق مجعولة ارتفع المجعولية؛ لأن كل ما فرض أنه مجعول يصدق عليه أنه ماهية، فتكون الماهية من حيث الصدق مجعولة، وفيه تأمل، وفي إفراد لفظ الماهية إشارة إلى ما ذكرنا. وقيل في تقريره: إن الماهيات كلها مجعولة لأن ماهية ما مجعولة، وإلا ارتفع المجعولية بالكلية، وإذا كانت ماهية ما مجعولة كانت الماهيات كلها مجعولة؛ لاستوائها في الإمكان الذي هو علة المجعولية. ولا يخفى ما فيه، أما أولاً فلأن

قوله: (فهو أيضاً ماهية في نفسه إلخ) فيه بحث؛ لأن الوجود والموصوفية من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج، والكلام في الممكنات الوجود فيه، فشيء منهما لا يندرج فيما قدر عدم مجعوليته، ثم إن تعلق الجعل بالممتنع لا بالإيجاد غير ممتنع، فتأمل.

قوله: (هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب إلخ) قيل: الظاهر أن مراد المصنف أن الماهية كلها مجعولة كما ذكره في تحرير المسألة، إذ لا نزاع في أن للواجب تعالى جعلاً وتأثيراً في الممكن،

هاهنا، والمشهور، أو ما يحل في المقدار، أو في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الأمور. (و) ينقسم (إلى) أجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق، **(وهو الواحد بالاجتماع**، كالشجر الواحد) المشخص، **فإنه** مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة، بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء، **فإن** أجزاءه **وإن** كانت موجودة بالفعل مجتمعة، **لكنها متوافقة الحقيقة**، (والواحد بالاتصال)

الاستواء في الإمكان لا يقتضي الاستواء في المجعولية؛ لجواز كون خصوصية البساطة مثلاً مانعة كما هو مذهب التفصيل. وأما ثانياً فلأنه بعد ادعاء أن الإمكان علة المجعولية يتم الدليل من غير حاجة إلى إثبات أن ماهية ما مجعولة، كما هو الاستدلال المشهور.

قوله: (وهو الواحد بالاجتماع) فالمجموع المركب من زيد وعمرو واحد بالشخص، وخارج عن هذا القسم إن كان الاجتماع والاتصال الحسي شرطاً فيه، وكذا العشرة المركبة من الوحدات، وإلا فداخل فيه.

قوله: (متوافقة الحقيقة) عند من يقول بتجانس الجواهر الفردة، ولا يلزم من ذلك تجانس الجسم المركب والبسيط عندهم، لأن الأعراض التي بها تختلف الأجسام البسيطة مقومة لها

فلو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة؛ لأن وجوده وموصوفيته أيضاً ماهية، والمقدر أن الماهية ليست متعلقة للجعل. يقدح في التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة، إذ ليستا من الأجزاء المقدارية، بل هما من أجزاء الوجود. والظاهر: أن وجه الإضراب دفع توهم الحصر من قوله: فهو الجسم البسيط. فإن قلت: توهم الحصر متحقق في المضروب إليها أيضاً، مع أنه لم يستوف الأقسام، إذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط، قلت: لو سلم الحصر فالجسم في بادي الرأي هو الصورة الجسمية، كما سيصرح به في أوائل موقف الجوهر، فلا ضرر في هذا الحصر.

قوله: (وهو الواحد بالاجتماع) هاهنا بحث وهو أن الكلام في الواحد الذي ليس معروضاً للكثرة من جهة أخرى، كما ينبئ عنه قوله: في الواحد لا بالشخص، وأنه كثير له جهة وحدة، فلا يجوز أن يجعل من أقسامه ما يقبل القسمة، سواء كان قبولها لذاته أو لا لذاته، وسواء كانت القسمة إلى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة، لأن الواحد القابل للقسمة إلى الأجزاء معروض للوحدة والكثرة معاً من جهتين، لا سيما إذا كان الانقسام حاصلاً بالفعل، والوحدة اجتماعية، وجوابه: أن الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين، ويقابله الواحد بالشخص، وهو الذي لا يكون صادقاً على كثيرين، فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص، أعني الانقسام إلى الجزئيات، ويجوز أن يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام إلى الأجزاء المقدارية أو الذهنية.

قوله: (لكنها متوافقة الحقيقة) قيل: وحينئذٍ لا فرق بين الشجر والماء، فإن الشجر أيضاً عند من يقول بالجزء ينقسم إلى أجزاء هي جواهر فردة متجانسة، وأجيب: بجواز دخول الأعراض

والاحتياج إليه فرع الإمكان (**وإنه**) أي الإمكان (**لا يعرض للبسيط، فإنه** نسبة) بل كيفيه عارضة لنسبة (لا تتصور إلا بين شيئين، والبسيط لا شيئين فيه)، فلا يتصور عروضه له، (وقد اعترض) عليه (بأنه **لو صح**) **ما ذكرتم** لم تكن المركبات أيضاً مجعولة؛ لأنه إذا لم تكن البسائط مجعولة (لم تكن المركبات مجعولة؛ إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط **كما مر**)، **في مباحث التعريف**. فإذا لم يكن شيء من أجزائه حتى الجزء الصوري مجعولاً، لم يكن المركب أيضاً مجعولاً، (وأنه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية) وأنتم لا تقولون به. (لا يقال) في دفع هذا الاعتراض: (المجعول انضمامها) أي انضمام بسائط المركب بعضها إلى بعض، (**أو وجودها**) أي وجود الماهية المركبة منها، فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية؛ (**لأنا**

عندهم، فالجسم المركب منقسم إلى أجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلاً، والجسم البسيط إلى أجزاء مقدارية متشابهة.

قوله: (**وأنه لا يعرض للبسيط**) لا يخفى أنه لو حمل على ظاهره يلزم أن تكون البسائط واجبة فيلزم تعدد الواجب، أو ممتنعة فيلزم امتناع وجود المركب، أو واسطة فيلزم بطلان الحصر العقلي بين الأمور الثلاثة. وسيأتي تحقيقه في تحرير المذاهب.

قوله: (**كما مر في مباحث التعريف**) ولا يمكن هاهنا الفرق بالإجمال والتفصيل؛ لأن ذلك إنما هو باعتبار العقل، وهو يكفي في تغاير التصورين في العقل بخلاف المجعولية.

في حقيقة الأجسام، بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به المصنف في موقف الجوهر، فالشجر ينقسم إلى أمور متخالفة هي العناصر، فإن قلت: غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة، لا أن هذا الجزء المقداري يخالف ذاك في تمام الحقيقة. اللّهم إلا أن يعمم الحقيقة من تمامها، قلت: صرح الشارح في موقف الجوهر بأن العناصر أجزاء مقدارية للمركب، فلا إشكال.

قوله: (**لا يعرض للبسيط**) إن قلت: فعلى هذا يلزم إمكان المركب من الممتنعين، إذ لا احتمال لتعدد الواجب لذاته. قلت: الامتناع أيضاً ممنوع؛ لأنه كالإمكان يستدعي شيئين، نعم يلزم إمكان المركب مما ليس بممكن. اللّهم إلا أن يقولوا: إمكان الجميع غير إمكان الوجود، والمحذور هو الثاني، والملزوم في المركب عندنا هو الأول.

قوله: (**لو صح ما ذكرتم**) المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل؛ ليكون الاعتراض معارضة، والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة المذكورة في الشرح، وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض.

قوله: (**أو وجودها**) فيه نظر لأن الوجود المجعول يمكن أن يعتبر بالنسبة إلى البسائط أيضاً، فما الفارق حينئذٍ؟ يمكن أن يجاب بالتكلف، فتأمل.

نقول: **ذلك) الذي ذكرتموه** من الانضمام أو الوجود (أيضاً له ماهية، **فهي إما** بسيطة فلا تكون مجعولة) على ذلك التقدير، (أو مركبة فيعود الكلام) فيه، وفي أجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقاً، **والاعتراض المذكور معارضة**، **(والحل) هو**: (**أن البسيط** له ماهية ووجود، فلعل الإمكان يعرض للماهية) البسيطة (بالنسبة إلى الوجود)، فالإمكان يقتضي شيئين لا جزءين حتى يستحيل عروضه للبسيط. (واعلم أن هذه المسألة من المداحض) التي تزلق فيها أقدام الأذهان، (وإنا نريد أن نثبت أقدامك) في هذه المسألة (**بإشارة خفية إلى** تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب، والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك) التحرير، (فنقول: الحكماء **لما**

قوله: (**والاعتراض المذكور معارضة**) وليس نقضاً إجمالياً على ما توهم، إذ الدليل المذكور لعدم مجعولية البسائط لا يجري في المركبات، ولا يستلزم محالاً، إنما المستلزم للمحال هو المدعى، أعني عدم مجعولية البسائط،فيكون الاعتراض المذكور مثبتاً لنقيض المدعى، فيكون معارضة.

قوله: (**والحل أن البسيط إلخ**) لا يخفى أن اللازم منه أن يكون البسيط مجعولاً باعتبار الوجود، ولا نزاع فيه.

قوله: (**بإشارة خفية إلخ**) وهو ما أشار إليه بقوله: إلا ما ينسب إلى المعتزلة، فإنه إشارة إلى تحرير معنى يمكن النزاع فيه، وأما ما قبله فهو بيان لمنشأ المذاهب الثلاثة وانها كلها حقة

قوله: (**لما قسموا الوجود إلخ**) وأما النافون للوجود الذهني فيقولون: إن كل ما يعرض للشيء فإنما يعرض له في الخارج ونفس الأمر، والمعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه، إلا أن من العوارض ما يعرضه بشرط الوجود وهو عوارض الهوية، ومنها ما يعرضه في الوجود وهو عوارض الماهية، وعوارض الوجود الذهني داخلة عندهم في عوارض الهوية، ومنها ما يعرضه في الوجود وهو عوارض الماهية، وعوارض الوجود الذهني داخلة عندهم في عوارض الماهية فلا يرد ما قيل: إنه يلزمهم أن لا يقولوا بنحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية، ولا شك أن إنكارها مكابرة.

قوله: (لأنا نقول: ذلك الذي ذكرتموه إلخ) إن قلت: لعله يقول بمجعولية هوية الانضمام مثلاً قلت: بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية إن كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل، وإن كانت مركبة كان المجعول هوية الانضمامية، وننقل الكلام إليها فيتسلسل بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد يمكن تعلق الجعل به.

قوله: (والاعتراض المذكور معارضة) لا نقض إجمالي كما ذهب إليه الشارح الأبهري؛ إذ لا يمكن إجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات كما نقل الشارح، وفيه تأمل، لأن النقض الإجمالي على وجهين: الأول جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم عنه، الثاني استلزام تمامه محذوراً، والمنفي هاهنا هو الأول لا الثاني، فليتأمل.

قسموا **الوجود** إلى ذهني وخارجي، **وجعلوا الماهية**) **الممكنة** (**قابلة لهما ولرفعهما** رأوا العوارض) أي **الأمور التي تعرض** لتلك الماهية (ثلاثة أقسام: **قسم لهما بمعنى أنه**

قوله: (**وجعلوا**) أي اعتقدوا كما في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ [الأنعام: ١٠٠].

قوله: (**الماهية الممكنة قابلة لهما**) وأما الممتنعات فلعدم قبولها الوجود الخارجي لا يكون لها إلا العوارض الذهنية، ولذا الواجب لاقتضائه الوجود الخارجي لا يكون له إلا العوارض الخارجية، وأما العوارض التي تلحقه في الذهن، فباعتبار أنه من حيث الوجود الذهني ممكن؛ إذ يجوز أن يحصل فيه وأن لا يحصل.

قوله: (**ولرفعهما**) إنما اعتبر قبولها لرفع الوجودين ليظهر اختصاص بعض العوارض بالوجود الخارجي، وبعضها بالوجود الذهني.

قوله: (**أي الأمور التي تعرض إلخ**) اي ليس المراد بالعارض الخارج المحمول بل ما يعرضه ويلحقه. الشارح قدس سره سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن، وصرح به في شرح التجريد، وليس المراد به مفهوم الوجود ولا الوجود من غير اعتبار خصوصية معه، حتى لا تنحصر القسمة فتدبر. ثم اعلم أنه إن أريد بمدخلية الوجود المطلق أو الخارجي أو الذهني في العروض أن يكون ذلك شرطاً فيه، فالوجود المطلق وكذا الخارجي والذهني خارج من الأقسام الثلاثة؛ إذ قيام الوجود إنما هو بالماهية من حيث هي على ما نص عليه في التجريد وغيره، لا بشرط الوجود، وإلا لزم تقدم الوجود على الوجود. وإن أريد به أن يكون ظرفاً له ومصححاً لعروضه فالوجود داخل في القسم الثالث، لأن الاتصاف بالوجود وإن لم يستدع حينئذٍ تقدم المعروض بالوجود، لكنه يقتضي أن لا يكون المعروض مخلوطاً بذلك العارض في ذلك الظرف، وظاهر أن الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي، وكذا في الوجود في نفس الأمر مخلوطة به بحسب نفس الأمر، وكذا في الوجود الذهني مخلوطة به بحسب نفس الأمر، لكن للعقل أن يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار، فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به، وهو نحو من أنحاء الوجود في نفس الأمر. كذا أفاده المحقق الدواني. وهذا على ما اختاره من أن ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوت المثبت له، وأما على ما هو المشهور من الفرعية فنقول: اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافاً حقيقياً، فإن زيادة الوجود خارجياً كان أو ذهنياً إنما هو في التصور، فهو انتزاعي محض، فإذا لاحظها العقل وانتزع منها الوجود ووصفها به، كان ذلك فرعاً لحصولها في الذهن بوجود هو نفسها، ثم إذا لاحظها مرة ثانية وانتزع منها وجوداً ذهنياً ووصفها به كان ذلك فرعاً لحصولها في الذهن مرة ثالثة، بوجودٍ هو نفسها، وهكذا. وليس هذه الملاحظة والالتفات لازمة للنفس فتنقطع بانقطاع الاعتبار والملاحظة، وهذا تحقيق ما ذكره صاحب التجريد من أن الوجود من المعقولات الثانية. وبما حررنا لك يندفع الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام، لا نطول الكلام بذكرها ودفعها، فإنك بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك جلية الحال من غير حاجة إلى القيل والقال.

محمول عليهما خارج عن ماهيتهما، وهو **موضوع لهما بالطبع**، (أو) واحد (بالمحمول) إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة، (كما يقال: القطن والثلج واحد في البياض)، فإن الأبيض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما، (أولا) أي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمراً عرضياً لها، وذلك بأن لا تكون محمولة عليها أصلاً، (كما يقال: نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة)، ومعناه: أن للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الأبدان، وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن، فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيء منهما، بل هو عارض للنفس والملك؛ فإن المدبر إنما يطلق حقيقة عليهما، وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير، كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول، كاتحاد القطن والثلج في البياض، وإن اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ إما مقومة لجهة الكثرة، أو عارضة لها. وإن اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلاً كان ذلك اتحاداً في العارض المحمول. (وقد يسمى) الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة، (الواحد بالنسبة، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام) المذكورة إنما هو (بالتشكيك، و) تعلم (أيها) أي أيّ هذه الأقسام (أولى) **بمعنى الوحدة من غيره**، إذ لا شك أن الواحدة بالشخص **أولى بالوحدة** من الواحد بالنوع، وهو **أولى من الواحد بالجنس**، الذي هو أولى من الواحد بالفصل، **لأن جنس الشيء** ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة، دون الفصل والواحد، فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به، (وذلك كالزوجية للأربعة) فإنها لازمة لماهية الأربعة وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن، (فلو فرض أربعة) موجودة بأحد الوجودين (غير زوج لم تكن أربعة) فيلزم التناقض، وكذا

قوله: (بمعني أنه إلخ) وإن لم يكن عارضاً لهما بمعنى أنه قائم بهما.

قوله: (موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفاً بهما.

قوله: (أولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعداً عن الكثرة بالقياس إليه.

قوله: (أولى بالوحدة) لانتفاء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق.

قوله: (أولى من الوحدة بالجنس) لكونه واحداً من حيث تمام الماهية.

قوله: (لأن جنس الشيء إلخ) فهو واحد من حيث الماهية، وإن كان الفصل أقل أفراداً، كذا في حواشي شرح التجريد للشارح، وفيه إشارة إلى أن الواحد بالفصل وإن كان أولى من الواحد بالجنس من جهة قلة الأفراد، لكن جهة الجنس أولى منها لكونها ذاتية، بخلاف قلة الأفراد.

الحال في تساوي الزوايا المثلث لقائمتين، فإنه لازم لماهية المثلث، وإن لم يكن بيّن الثبوت لها كالزوجية للأربعة، فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثاً. (وقسم آخر يلحق الوجود، أي الهويات الخارجية)، **لا الماهية من حيث هي هي**، (نحو التناهي والحدوث للجسم، فإنه) أي نحو ما ذكر (لا يلزم ماهيته) أي ماهية الجسم من حيث هي هي، (بل وجوده) الخارجي، (فإن من تصور جسماً قديماً أو غير متناهٍ لم يكن) ذلك الشخص (متناقضاً في نفسه، ولا متصوراً لجسم غير جسم) كما لزمه ذلك في تصور أربعة غير زوج (**وقسم**) ثالث **يلحق الماهية (باعتبار وجودها في الذهن)**، فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية، **فلا يحاذى به أمر في الخارج**، وهذا القسم **هو المسمى بالمعقولات الثانية**، (نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية) العارضة للأشياء الموجودة في الذهن، وليس في الخارج ما يطابقها. (فنبهوا) بقولهم أن الماهية غير مجعولة (على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية)، أي هي من عوارض الوجود الخارجي، لا من عوارض الماهية من حيث هي هي. (**فلو تصور**) مثلاً (إنسان غير مجعول لم

قوله: (لا الماهية من حيث هي هي) تأكيد لدفع ما يتراءى من ظاهر العبارة من أنها ليست عارضة للماهيات أصلاً.

قوله: (فلا يحاذى به أمر في الخارج) أي لا يطابقه، على ما مر من تفسير المطابقة من أنه لو فرض الحاصل في الذهن متصفاً بالعوارض الخارجية، كان عين ذلك الأمر، ولو فرض ذلك الأمر الخارجي حاصلاً في العقل معرىً عنها كان عين تلك الصورة، فلا يرد ما قيل: إن الوجود الخارجي وكذا المطلق يحاذى بهما أمر في الخارج على رأي الحكماء، أعني ذاته تعالى لكون وجوده عين ذاته، فلا يكونان من المعقولات الثانية.

قول: (فلو تصور إلخ) الفاء للتعليل، أو للتفريع، ففيه إشارة إلى الفرق بين الزوجية

قوله: (وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن) الظاهر أن التناقض آتٍ في لواحق الوجود الذهني أيضاً.

قوله: (هو المسمى بالمعقولات الثانية) إن قلت الإمكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء، قلت: معناه انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الممكنة، لا باعتبار مطلق الوجود، بل باعتبار الوجود الذهني، فإن معنى إمكان الماهية، هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي، وتلك القابلية والحيثية لا تعرض إلا بحسب الوجود الذهني، فإن قلت إمكان الوجود في الذهن أيضاً من المعقولات الثانية، مع أن ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهني، وإلا تسلسل الوجودات الذهنية، وليست اعتبارية صرفة حتى يلتزم، قلت سبق الكلام فيه في بحث الوجود فليتذكر.

يكن) ذلك المتصور (لا إنساناً) حتى يلزم التناقض. (**وأرادوا**) يعني هؤلاء النافين (**بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل**) الموجد، وهذا كلام حق لا مرية فيه؛ لأن الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية. (وقال بعضهم: وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير) **سواء كان** فاعلاً موجداً أو جزءاً مقوماً، (أنها) أي المجعولية بهذا المعنى (تلحق الماهية المركبة) لذاتها، مع قطع النظر **عن وجودها**، (فإن الاحتياج إلى جزئها) الداخل في قوامها (يلحقها لنفس مفهومها) من حيث هو هو (قطعاً)، فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج إلى الغير، بخلاف البسيطة؛ إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية، وإن اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود. **وأرادوا** بقولهم: الإمكان لا يعرض للبسيط؛ إذ ليس فيه شيئان، **أن الاحتياج العارض**

والمجعولية، وإلى تطبيق الدليل المذكور سابقاً لعدم المجعولية على هذا المعنى، بأن يراد أنه لو كانت الإنسانية متلبسة بالجعل في نفسها لم تكن الإنسانية عند عدم اعتبار جعل الجاعل معها إنسانية، والتالي باطل لأن الإنسانية إنسانية اعتبر معها الجعل أو لا.

قوله: (وأرادوا إلخ) أي المجعولية المترتبة على الاحتياج إلى الموجد، وكذلك الكلام فيما سيأتي، لا نفس الاحتياج بطريق التسامح بذكر المسبب وإرادة السبب على ما وهم، لأن الاحتياج إلى الموجد متقدم على الإيجاد المتقدم على الوجود، فكيف يكون من عوارض الوجود الخارجي، بل هو من عوارض الوجود الذهني، فإن الماهية الممكنة الموجودة إذا حصلت في العقل انتزع منها الإمكان والاحتياج وكونها موجودة والوجود، بخلاف المجعولية، فإنها متأخرة عن وجودها بدليل صحة دخول الفاء بأن يقال الماهية أمكنت، فاحتاجت، فأوجدت، فوجدت، فصارت مجعولة.

قوله: (سواء كان إلخ) هذا التعميم بالنظر إلى الواقع، لثبوت الاحتياج إلى الموجد لجميع الممكنات، لا لأن له مدخلاً في كون المركبة مجعولة دون البسيطة، إذ بناء الفرق بثبوت الاحتياج إلى الأجزاء المركبة دون البسيطة.

قوله: (عن وجودها) أي خصوصية وجودها الخارجي والذهني.

قوله: (وأرادوا) تطبيق لدليلهم على هذا المعنى.

قوله: (بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل) الظاهر أن المجعولية هي الوصف المترتب على الاحتياج، لكن لما كان الفرق باعتبار المبدئية نصوا على الفارق، وهاهنا بحث وهو: أن ظاهر ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها إلى الثلاثة، يدل على أن العوارض المذكورة ما يعرض باعتبار أحد الوجودين مطلقاً، أو بخصوصية أحدهما، فجعل الاحتياج إلى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي، أي عارضاً باعتباره، وبعده محل تأمل. وإن أراد أن الموصوف به أمر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم أن يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث، أعني المعقولات الثانية مع أنه منها، فتأمل جوابه.

للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها، لا يتصور عروضه للماهية البسيطة، وهذا أيضاً كلام صواب لا شبهة فيه. (وقال بعضهم: الماهية مجعولة مطلقاً) سواء كانت مركبة أو بسيطة، (وقد **أرادوا** عروض المجعولية لها في الجملة) أي أرادوا أن الاحتياج عارض لها، أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود، وأعم من أن يكون إلى الفاعل الموجد أو الجزء المقوم. وهذا أيضاً كلام صدق لا شك فيه. (وأن عاقلاً) عطف على أن هذه المسألة، أي واعلم أن عاقلاً (لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها) وثبوتها (في الخارج عن الفاعل) الموجد، **كما يتبادر** إليه الوهم من قولهم: الماهية غير مجعولة (إلا ما ينسب إلى المعتزلة) **من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة** ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها، وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود، **هذا تقرير** ما حرره المصنف وفيه بعد؛ **لأن البحث** عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني، جارٍ في كثير من لواحقها، فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة. وأيضاً كما أن الماهية الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني، فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج، **سواء كان اتصافها** به بيناً أو غير بين. وإن فسر المجعولية بأنها

قوله: (**أن الاحتياج العارض إلخ**) أي الإمكان الذي هو سبب الاحتياج العارض المذكور؛ لأن الإمكان ليس نفس الاحتياج بل هو محوج.

قوله: (**أو أرادوا إلخ**) فممكنة في دليلهم المشهور؛ لأنها ممكنة أعم من الإمكان بالقياس إلى الوجود أو الجزء، وكذا فاعل أعم من فاعل الماهية والوجود، ولو حمل قولهم على أنهم أرادوا عروض المجعولية لها باعتبار الوجود يصح ذلك القول، وانطبق الدليل من غير تكلف، إلا أن المصنف راعى إطلاق المجعولية وعدم الاحتياج إلى التخصيص.

قوله: (**كما يتبادر إلخ**) بناء على أن المتبادر منه نفي الاتصاف بالمجعولية وهو الاستغناء عن الموجد.

قوله: (**من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة إلخ**) بناء على جعلهم التقرر أعم من الوجود، فإذا حمل الخلاف المذكور على هذا المعنى كان النزاع معنوياً، لكنه بعيد؛ إذ الخلاف المذكور واقع بين الحكماء النافين لتقرر المعدومات.

قوله: (**هذا تقرير إلخ**) خلاصته أن النزاع بينهم لفظي.

قوله: (**لأن البحث إلخ**) ولأنه يستلزم استمرار جماهير الفضلاء على النزاع اللفظي.

قوله: (**سواء كان اتصافها إلخ**) بناء على الاختلاف في أن قولهم: كل ممكن محتاج إلى

الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، **كان الكلام صحيحاً، والتقييد تكلفاً**، وأبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من **أن معنى قولهم**: الماهية غير مجعولة **أن المجعولية ليست نفس الماهية**، ولا داخلة فيها، على قياس ما قيل: من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة. والصواب أن يقال: معنى قولهم الماهية ليست مجعولة أنها في حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل، **ولا تأثير مؤثر**، فإنك إذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ

موجد بديهية أو نظرية، كما سيأتي. وفيه إشارة إلى الرد على ما ذكره المصنف بقوله: فلو تصور إنسان غير مجعول إلخ، بأن اللازم منه أن لا تكون مجعوليته بينة الثبوت له، ولا يلزم منه أن لا تكون لازمة له، كما لا يلزم من تصور المثلث بدون تساوي الزوايا أن لا يكون المتساوي لازماً له في نفس الأمر.

قوله: (كان الكلام صحيحاً) لا يخفى أن المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفاً للاتصاف به، سواء كان ذلك المفهوم مقيداً بالخارج أو بالذهن، أو لم يكن مقيداً بهما. ولذلك جعلوا العلية والمعلولية، والإمكان والحقيقة منها، سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجي أو غيره، بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها. والظاهر أن المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية، كيف لا، وقد صرحوا بأن الإمكان علة الحاجة، فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي، فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحاً، كذا أفاده المحقق الدواني. والجواب أن ذلك إنما يرد، لو أريد بالمجعولية نفس الاحتياج على ما يوهمه ظاهر العبارة، أما إذا أريد بها المجعولية المسببة عن الاحتياج كما مر تقريره، فظاهر أن الاتصاف بها بحسب الوجود الخارجي.

قوله: (والتقييد تكلفاً) إذ لا فائدة له، وهذا كما قال الزوجية الخارجية ليست لازمة لماهية الأربعة، بل لهويتها، لا لعدم القرينة على التقييد حتى يرد أن كون المتبادر من الوجود الوجود الخارجي قرينة على التقييد المذكور، فلا تكلف فيه.

قوله: (أن معنى قولهم إلخ) يعني أن معنى قولهم: إنها مجعولة ظاهر، وهو الاحتياج إلى الموجد لا يحتاج إلى التعرض، ومعنى قولهم: الماهيات غير مجعولة أنها ليست نفسها ولا جزءها، وإنما كان أبعد لاشتراكه مع ما قاله المصنف في أنه ليس للتخصيص كثير فائدة، يرد عليه أن هذا الحكم قد علم من قولهم: وهي مغايرة لما عداها بأبلغ بيان فالتعرض له مستدرك ولأنه لا وجه حينئذٍ لمذهب التفصيل. وما قيل: من أنه على هذا ينبغي أن يحمل قولهم: غير مجعولة على السلب، ففيه أنه على جميع الوجوه المذكورة محمولة على السلب كما لا يخفى.

قوله: (ولا تأثير مؤثر) أشار بالعطف إلى أن النزاع ليس في الجعل اللغوي، فإنه يستعمل بمعنى الخلق والصيرورة والتصيير، ومعنى طفق.

قوله: (إن المجعولية ليست نفس الماهية الخ) فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي أن يحمل حينئذٍ على السلب لا العدول، كما هو ظاهر العبارة؛ لأن الماهية من حيث هي ليست غير

معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل، **إذ لا مغايرة** بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما، فتكون إحداهما مجعولة تلك الأخرى. **وكذا لا** يتصور تأثير الفاعل في الوجود **بمعنى جعل الوجود وجوداً، بل تأثيره** في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، **لا بمعنى أنه يجعل** اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج، **فإن الصباغ** مثلاً إذا صبغ ثوباً، فإنه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج، وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج، فليست الماهيات في أنفسها مجعولةً، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة **وهذا المعنى** مما لا

قوله: (إذ لا مغايرة إلخ) فيه بحث؛ لأن هذا إنما يفيد عدم تعلق الجعل بالسواد بمعنى جعل شيء شيئاً؛ ولا يفيد نفي تعلق الجعل به بأن يكون نفسه أثر الفاعل وتابعاً للجعل، ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر، لا ما يتبادر إلى الوهم، أعني إيجاد الأثر.

قوله: (وكذا إلخ) هذه المقدمة لا دخل لها في بيان أنها ليست بمجعولة، بل توطئة لبيان معنى الجعل، ودفع لما مر من أنه إذا لم تكن ماهية ما مجعولة انتفى المجعولية بالكلية؛ لأن كل ما يفرض تعلق الجعل به من الوجود والموصوفية فهو ماهية في نفسه.

قوله: (بمعنى جعل الوجود وجوداً) وكذا في الاتصاف بمعنى جعل الاتصاف اتصافاً.

قوله: (بل تأثيره إلخ) فالأثر هي الماهية باعتبار الوجود، فيتصور توسط الجعل بينهما، بأن يقال: جعل الماهية موجودة، وليس الأثر الاتصاف حتى يرد أنكم قد اعترفتم بكون الاتصاف أثر الفاعل بنفسه، فلم لا تقولون الماهيات كلها كذلك؟ وأن الأثر هو الأمر الخارجي، والاتصاف ليس كذلك.

قوله: (لا بمعنى أنه يجعل إلخ) فإن الاتصاف إنما يكون موجوداً إذا كان الخارج ظرفاً لوجوده، وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه.

قوله: (فإن الصباغ إلخ) تصوير للمعقول بالمحسوس لإيضاحه.

قوله: (وهذا المعنى إلخ) فيه بحث؛ لأن ما ذكره إنما يصح إذا كان الاتصاف بالوجود حقيقياً بأن يكون الوجود أمراً زائداً على الماهية تتصف الماهية به، سواء كان الوجود موجوداً بنفسه أو معدوماً. وقد عرفت بطلانه بناءً على ما هو المشهور من أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، إلا أن يقال باستثناء الوجود عنه، كما ذهب إليه الإمام، أو يقال بالاستلزام دون الفرعية، كما ذهب إليه المحقق الدواني. أما إذا كان انتزاعياً محضاً؛ ولا يكون في الخارج إلا الماهية، فلا معنى لقوله بأنه يجعلها متصفة بالوجود.

مجعولة أيضاً، على معنى أن اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها. ووجه الأبعدية مع استوائهما في انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية؛ أنه على هذا كان معلوماً في أول بحث الماهية، فلا وجه لذكره ثانياً كما هو دأبهم.

ينبغي أن ينازع فيه. ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً، وبين إثباتها لها بما بينا آنفاً أنه الحق الذي لا يتوهم بطلانه. فالقول بنفي المجعولية مطلقاً، وبإثباتها مطلقاً **كلاهما صحيح، إذا حملا على ما صورناه**. ومن ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط، فإن أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين فالفرق باطل، لأن المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معاً، وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً. وإن أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها، محتاجة إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض، وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط، فهو **والمركب** يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة إلى التأثير، وفي نفي المجعولية بحسب الماهية، ويتمايزان بأن المركب مجعول في حد ذاته، مع قطع النظر عن وجوده، دون البسيط، **كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة**.

قوله: (كلاهما صحيح إذا حملا على ما صورناه).يعني أن النزاع لفظي، وانت قد عرفت حال ما صوره، والصواب ما صورناه في صدر المبحث، من أن النزاع معنوي، والخلاف في أن الماهيات نفسها أثر الفاعل، وكون الماهية موجودة أمر انتزاعي محض، أو أن الماهيات أنفسها ماهيات، وتأثير الفاعل في اتصاف الماهية بالوجود، فالقائلون بعينية الوجود قائلون بالأول، والقائلون بزيادته يقولون بالثاني. وهذا ما ذكره المحقق الدواني في تصانيفه، وبيّنه بياناً شافياً، واختاره شارح حكمة العين في منهياته، وأشار إليه الشارح قدس سره في حواشيها. بقي شيء وهو: أن مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل، فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل بها، فكيف يقال: إن الماهيات في أنفسها أثر الجعل، اللّهم إلا أن يقال: إن ذلك التكثر والتعدد بسبب العلم، فتكون أنفسها مجعولة بالجعل العلمي، وإن لم تكون مجعولة بالجعل الخارجي، ونعم ما قاله المصنف إن هذه المسألة من المداحض.

قوله: (المركب) أي الحقيقي، وهو: ما لا يكون تركيبه بحسب اعتبار المعتبر، وذلك يستلزم كونه موصوفاً بالوحدة في الخارج، أي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، سواء كان تركيبه من الأجزاء الخارجية أو من الأجزاء المحمولة عند من يرى أنها مغايرة للمركب ماهية.

قوله: (كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة) وأما قولهم: إن الإمكان لا يعرض للبسيط، فلم يريدوا به إمكانه بالقياس إلى وجوده لظهور بطلانه، إذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع أيضاً، ولو صح نفي هذا الإمكان عن البسيط لانتفى عنه الوجوب، والامتناع أيضاً؛ لأنهما نسبة كالإمكان، بل أرادوا به حاجته في ذاته كما في المركب. وقد يقال: توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه البعد الذي كان قد هرب عنه، إذ محصله أن الحاجة إلى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط، فإنها بالنسبة إليه من لوازم الوجود دون الماهية، ولك أن تقول البعد المهروب عنه

[المقصد السابع: المركب إما ذات، وإما صفة]

(**المركب إما ذات**) **إن كان قائماً بنفسه**، (وإما صفة) إن كان قائماً بغيره. (والأول **يقوم بعض أجزائه ببعض آخر**) منها، (وإلا) أي **وإن لم يقم بعض أجزائه ببعض** (استغنى كلٌّ عن الآخر، فلم يحصل منها ماهية متحدة) وحدة حقيقية، لما سيأتي في المقصد التاسع من أنه لا بد من حاجة بعض الأجزاء إلى بعض، وعلى هذا **فحق هذا المقصد أن** يؤخر عن التاسع، **على أن** حاجة بعضها إلى بعض لا يجب أن يكون بقيامه به؛ لجواز أن يكون احتياجه إليه بوجه آخر، ولا بد في الأول أيضاً من أن يكون بعض أجزائه قائماً بنفسه، **وإلا لم يكن** المركب قائماً بنفسه، والمقدر خلافه.

قوله: (إن كان قائماً بنفسه) معنى القيام بنفسه أن لا يحتاج في وجوده إلى محل يقومه، كالجسم المركب من الهيولى والصورة، وكالسرير على تقدير تركبه من الخشب والهيئة، فمعنى القيام بغيره أن يحتاج إليه، فالمركب القائم بالغير لا يكون إلا عرضاً وصفة، إذ ليس لنا جوهر مركب يكون حالاً في محل، فالمركب منحصر في الذات والصفة، وأما البسيط فغير منحصر فيهما، إذ منه ما هو محتاج إلى محل يقومه وتيس بصفة كالصورة الجسمية والنوعية الشخصيتين على تقدير أن لا يكون الجوهر جنساً نعم البسيط منحصر فيما يقوم بنفسه، وفيما يقوم بغيره كما وقع في التجريد، فتدبر فإنه قد تحير الناظرون في هذا المقام.

قوله: (يقوم بعض أجزائه ببعض آخر) أراد بالبعض الآخر ما عدا الجزء القائم، سواء كان واحداً أو متعدداً محتاجاً بعض ذلك المتعدد إلى بعض آخر أولا، كالصور النوعية للمركب من العناصر، فيعم المركب من جزئين فصاعداً.

قوله: (أي وإن لم يقم بعض أجزائه ببعض) بل كان كل من البعض موجوداً برأسه غير حال في الآخر، فيستغني كل منهما عن الآخر في وجوده، فلا تكون الماهية التي اعتبر تركبها منهما موصوفة بالوحدة الحقيقية، أي الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر.

قوله: (فحق هذا المقصد إلخ) إنما قال: حق لأنه يجوز بناء المسألة على المبادئ المسلمة المبينة في موضع آخر، لكن حق التعليم يقتضي التقديم إذا كان يمكن تقديمه، كما فيما نحن فيه؛ لئلا ينتظر المتعلم.

قوله: (على أن إلخ) حاصله: منع الملازمة المدلول عليه بقوله: وإلا استغنى كل عن الآخر مستنداً بأن انتفاء القيام الذي هو أخص لا يستلزم انتفاء الاحتياج الذي هو أعم.

هو القول بأن نزاع الفرق الثلاث في كون المجعولية من لوازم الماهية أو أحد الموجودين، أي أن يكون الملحوظ في عنوان البحث هذا المعنى، فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتأمل.

قوله: (المركب إما ذات الخ) خص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه.

(والثاني) أي المركب الذي هو صفة (**يقوم بثالث**) هو غير المركب وأجزائه، (**فإما أن يقوم أجزاؤه**) كلها (بذلك الثالث) ابتداءً، **لكن يكون قيام بعضها به شرطاً** لقيام البعض الآخر، **حتى يتصور** كون ذلك المركب واحداً حقيقياً لا اعتبارياً. (**أو يقوم جزء منه** بذلك الثالث) ابتداءً، (ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه) أي قيام الجزء الآخر (بالثالث بالواسطة) هي التي الجزء القائم به ابتداءً.

[المقصد الثامن: إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء]

(إنما يحكم بكون الماهية **مركبة** من أجزاء) **سواء كانت أجناساً أو فصولاً أو غيرهما**، (**إذا علم** أنها مشاركة لغيرها في ذاتي)، **أي أمر غير خارج عنها**، (ومخالفة)

قوله: (**وإلا لم يكن إلخ**) لأنه لا يجوز أن يكون كل منهما قائماً بالآخر، أي حالاً فيه، فيكون الجزء الذي قام به الآخر قائماً بثالث، فلا يكون المركب قائماً بنفسه.

قوله: (**يقوم بثالث**) لامتناع قيامه بجزئيه.

قوله: (**فإما أن يقوم أجزاؤه إلخ**) أي على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض.

قوله: (**حتى يتصور إلخ**) وأما البلقة المركبة من السواد والبياض، مع عدم اشتراط قيام أحدهما بمحله، فتركيبه اعتباري، وفي الخارج بينهما التجاور.

قوله: (**أو يقوم جزء منه إلخ**) أي على تقدير جواز قيام العرض بالعرض.

قوله: (**مركبة**) أي تركيباً حقيقياً يكون بسببه المركب موصوفاً بالوحدة الحقيقية.

قوله: (**أو غيرهما**) أي الأجزاء الغير المحمولة.

قوله: (**إذا علم إلخ**) وفيه إشارة إلى أن تركب الماهية من أمرين متساويين في الصدق وفي التحقيق مجرد احتمال عقلي، لا طريق لنا إلى العلم به.

قوله: (**أمر**) أي سواء كان محمولاً أو غير محمول.

قوله: (**غير خارج**) لم يفسر الذاتي بالأمر الداخل لأنه لا يحتاج في العلم بتركب الماهية

قوله: (**لكن يكون قيام بعضها به شرطاً الخ**) لا يخفى أن مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية، فاعتبر اللون المشروط بالضوء، على أن توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع؛ لجواز الارتباط بين الأجزاء بوجه آخر.

قوله: (**سواء كانت أجناساً أو فصولاً أو غيرها**) أي سواء كان بعض تلك الأجزاء أجناساً وبعضها فصولاً أو غيرها بأن يكون ما به الاشتراك فصلاً بعيداً، وما به الامتياز فصلاً قريباً مثلاً، فإن المقصود هاهنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز، ليس إلا. وحمل الغير على الأجزاء الخارجية، أو التعين يأباه السياق.

قوله: (**أي أمر غير خارج**) إنما فسر الذاتي بهذا؛ ليشمل تمام الماهية، إذ لو أريد به الجزء

لذلك الغير (في ذاتي) بالمعنى المذكور، إذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ولما لم يكن شيء منهما خارجاً عنها كانت مركبة منهما، (**لا بأن يشتركا**) **أي يحكم** على الماهية بكونها مركبة، بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر، لا بأن يشتركا (في ذاتي ويختلفا بعارضٍ) ثبوتي، (أو سلب) أي عارض سلبي؛ (لجواز كونه) أي كون ذلك الذاتي أعني ما ليس بعرضي (**تمام ماهيتهما**،

حينئذٍ إلى العلم بمشاركة الغير فيه، وبمخالفته في آخر، وأيضاً لم يصح قوله: لا بأن يشتركا في ذاتي إلخ.

قوله: (لا بأن يشتركا إلخ) بيان للجزء السلبي للقصر الذي يدل عليه إنما، وحاصله: أن الاشتراك في ذاتي بالمعنى المذكور فقط، أو المخالفة فيه، أو الاشتراك في العرضي فقط، أو الاختلاف فيه، لا يدل على التركيب والبساطة أصلاً، وهو ظاهر، فبقي احتمالات أحدها: الاشتراك في ذاتي والمخالفة في آخر، وهذا يدل على التركيب. وثانيها: الاشتراك في ذاتي، والمخالفة في عرضي، وثالثها: الاشتراك في عرضي، والاختلاف في ذاتي، ورابعها: الاشتراك في عرضي، والاختلاف في عرضي آخر، وشيء منها لا يدل على التركيب. والمصنف ترك الرابع لظهوره، فقوله: لا بأن يشتركا؛ أي بأن يعلم اشتراكهما.

قوله: (أي يحكم إلخ) إشارة إلى أن قوله: لا بأن يشتركا معطوف على ما قبله بحسب المعنى.

قوله: (تمام ماهيتهما) الضمير راجع إلى ما يرجع إليه ضمير يشتركا، أعني الماهية والغير، فيصير المعنى تمام ماهية الماهية والغير فالمراد بالماهية المضافة المعنى المنطقي المختص بالكلية بقرينة لفظ تمام، وبالمضاف إليها ما به الشيء هو هو الشامل للشخصية، فيؤول المعنى إلى جواز كونه طبيعة نوعية للفردين، فقوله: كأفراد البسيط مثال للأمرين المتشاركين في تمام الماهية، المختلفين بالعارض. وهذا على تقدير أن يكون التعين خارجاً عن الشخص.

لكان التركيب ظاهراً من أول الأمر بلا احتياج إلى ملاحظة المخالفة في ذاتي آخر، وأيضاً لم يستقم حينئذٍ قوله: لا بأن يشتركا في ذاتي إلى آخره.

قوله: (لجواز كونه تمام ماهيتهما) الكلام في مشاركة الماهية للغير، فالغيران إما الماهيتان، فلا يتصور كون الذاتي تمام ماهيتهما؛ إذ لا تتصور الغيرية حينئذٍ. اللهم إلا أن يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار، وإما الفردان والفرد فمركب لا محالة، ولك أن تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين، فإنهم قائلون بأن للواجب تعالى تشخصاً مغايراً لماهيته، وأن ذلك التشخص ليس بداخل في هويته تعالى، وإن سلم اللزوم قلنا: إنا نختار الثاني، ونقول: المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها، فذات الأفراد وحقيقتها لا يدخل فيها التعينات. بقي أن الفرد ليس بماهية، والكلام في الماهية. وجوابه إن الضمير في قوله: إنها مشاركة لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، وهي أعم من الكلي والجزئي وإن كان المراد بالذاتي والعرضي ما هو كذلك بالنسبة إلى الماهية الكلية.

كأفراد البسيط) الذي هو طبيعة نوعية، فإن أفراده (تختلف بالتعينات) التي هي أمور عارضة، مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها، **وكذلك الوجود** يشارك الماهيات الموجودة **في الثبوت**، ويمتاز عنها بقيد سلبي هو أنه ليس مفهومه إلا الثبوت فقط، وللماهيات أمر وراءه، وليس يلزم من ذلك تركب الوجود. (ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض) ثبوتي (أو سلب) فإن هذا أيضاً لا يقتضي التركيب. (إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية أو سلبية) ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما. (واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل) ذلك (على التركيب؛ **لأن اللازم**) **المذكور المستند إلى الماهية** (لا يستند إلى ما به الاشتراك وإلا كان مشتركاً) مثله، بل لا بد أن يستند إلى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك، **فيلزم التركيب**. **فهذا القسم** مستثنى عن قوله: لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب، وأما الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلبي، والاختلاف في عارض آخر ثبوتي أو سلبي، فظاهر أنه لا يقتضي تركيباً أصلاً.

[المقصد التاسع: لا بد من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض]

(لا بد) **في تركب** الماهية الحقيقية (من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض؛ إذ لو

قوله: (**وكذلك الوجود**) مثال لما يختلف بالعارض السلبي.

قوله: (**في الثبوت**) الذي هو ذاتي الوجود، وإن لم يكن ذاتياً للماهيات الموجودة، وهذا القدر يكفي لأن يقال: إنهما يشتركان في ذاتي.

قوله: (**المستند إلى الماهية**) قيد اللازم بذلك إشارة إلى أن لازم الماهية إذا كان مستنداً إلى غير الماهية لا يدل اختلافه على التركيب، وهو ظاهر.

قوله: (**فهذا القسم إلخ**) يعني أن قوله: واعلم إلخ، تخصيص لقوله: لا بأن يشتركا إلخ، بكلام مستقل بمنزلة الاستثناء.

قوله: (**وكذلك الوجود يشارك الخ**) المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة إلي الماهية التي يتكلم فيها، والثبوت بالنسبة إلى الوجود ذاتي، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى الماهيات الموجودة.

قوله: (**لأن اللازم المذكور المستند إلى الماهية الخ**) أشار بقوله: المستند إلى الماهية إلى أن هذا الدليل لا ينتهض على من جوز استناد اللزوم إلى غير المتلازمين كالفاعل.

قوله: (**فيلزم التركيب**) قيل: لم لا يجوز استناد الاختلاف إلى التعينات، وجوابه: أن الكلام في لوازم الماهية، فلا يجوز أن يستند إلى التعينات، على أنه يجوز أن يراد بالماهية ما يعم الهوية ولا شك في لزوم تركبها على التصوير المذكور عند الفلاسفة.

استغنى كل) من الأجزاء (عن الآخر، لم يحصل منهما ماهية واحدة) وحدة حقيقية، (كالحجر الموضوع بجنب الإنسانية) **قالوا: هذا الحكم** الكلي بديهي والتمثيل **للتوضيح**. (**وأورد العسكر**) فإنه مركب (من الآحاد)، مع استغناء كل منها عن الآخر، (والمعجون) فإنه مركب (من المفردات) مع أن كل مفرد منها مستغنٍ عما عداه، فانتقض ذلك الحكم الكلي. (وأجيب) عنه (بأن الجزء الصوري فيهما)، وهو **الهيئة الاجتماعية** العارضة للآحاد كلها، وللمفردات بأسرها، (محتاج إلى) الجزء

قوله: (لا بد في تركب إلخ) فإن قلت: إن أريد أن الاحتياج كافٍ في تركب الماهية الحقيقية فباطل؛ لكونه حاصلاً بين كل معلول وعلة، ولازم وملزوم، مع عدم تركب الماهية الحقيقية منهما. وإن أريد لا بد منه في ذلك، وإن احتاج إلى أمر آخر، فيرد المنع على قوله: وإلا لم يحصل منهما ماهية حقيقية؛ لجواز أن يكون حصول الوحدة الحقيقية بذلك الأمر الآخر من غير مدخل للاحتياج المذكور، قلت: المراد أنه لا بد من الاحتياج المستلزم للانضمام بينها وصيرورتها موصوفة بالوحدة الحقيقية، ولا شك أنه إذا انتفى ذلك الاحتياج ينتفي حصول الماهية الحقيقية، فظهر أن هذه المسألة بديهية، والمثال والاستدلال المذكور بقوله إذ لو استغنى إلخ، تنبيه عليها.

قوله: (هذا الحكم) أي الملازمة المدلول عليها بالشرطية لا أصل المسألة لأن التمثيل المذكور ليس تمثيلاً للمسألة.

قوله: (للتوضيح) كسائر الأمثلة، لا لإثبات الملازمة حتى يرد أن المثال الجزئي لا يثبت الحكم الكلي.

قوله: (وأورد العسكر إلخ) منشأ الاعتراض توهم أن كل واحد منها مركب حقيقي؛ لأنه يترتب عليه آثار لا يترتب على كل واحد من أجزائه، وأن ليس له جزء سوى الآحاد والمفردات. وحاصل الجواب الأول: تسليم التركيب فيهما، ومنع انتفاء جزء سواها. وحاصل الجواب الثاني: منع التركيب في العسكر وتسليمه في المعجون، ومنع أن لا يكون جزء سوى المفردات.

قوله: (وهو الهيئة الاجتماعية) فسر الجزء الصوري بالهيئة الاجتماعية بناء على جمعهما

قوله: (من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض) هذا الحكم لا ينعكس، فإن لكل حقيقة حاجة لبعض أجزائها إلى بعض، وليس كل ما يحتاج فيه أحد الجزئين إلى الآخر حقيقة واحدة، وإلا فأي حاجة أشد من حاجة العالم إلى الصانع، من أن مجموعهما اعتباري. وبهذا يندفع ما يقال: إذا فرضنا أن جزءاً واحداً له افتقار إلى جزء آخر، وهما مستغنيان عن سائر الأجزاء، وهي عنهما لوجب أن يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية؛ لافتقار بعض الأجزاء إلى بعض، قيل: وبه يظهر ضعف قول الشارح، وهو ضعيف؛ لأن مثل هذه الهيئة إلخ نعم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من أمرين متساويين في الرتبة فتأمل.

قوله: (قالوا هذا الحكم الخ) دفع لما يقال من أنه إثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي.

(المادي)، الذي هو الآحاد والمفردات، وهو ضعيف؛ لأن مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للإنسان والحجر الموضوع بجنبه، فلو كان احتياجها كافياً لكان المركب منهما ماهية حقيقية، وهو باطل بالضرورة. (**والأولى**) في الجواب (أن يقال: أما المعجون، فلا بد فيه من مزاج) أي صورة نوعية **تابعة للمزاج** (يستعقب كيفيات وآثاراً صادرة عنه، (وأنه) أي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون، و(محتاج إلى الأجزاء) الآخر لحلوله فيها، **ويؤيد ما ذكرناه** قول الإمام الرازي في المباحث المشرقية: وأما الجزء الآخر، وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه، فهي محتاجة إلى الجزء الأول الذي هو مجموع المفردات، وعلى هذا فلا إشكال. **وإن حمل المزاج على معناه الحقيقي**، وجعل جزءاً من المعجون محتاجاً إلى باقي الأجزاء، لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض، وقد جوزه بعضهم متمسكاً بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية، **وعرض هو الترتيب المخصوص** أو الهيئة المرتبة عليه، **قال**: والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به،

في الجواب؛ إذ ليس في العسكر إلا الهيئة الاجتماعية، ولو فسر بالمزاج في المعجون وبالهيئة الاجتماعية في العسكر كان التفسير صحيحاً، وضعف الجواب بحاله.

قوله: (**والأولى إلخ**) إنما قال: والأولى لصحة الجواب الأول في المعجون تحقيقاً، وفي العسكر جدلاً، بأنه لا بد فيه من الاجتماع حتى يطلق عليه العسكر، وهو الجزء الصوري، بخلاف الحجر الموضوع في جنب الإنسان، لكنه مخالف للتحقيق؛ إذ لو كان الاجتماع جزءاً له كان معدوماً في الخارج، وإنما هو اعتباري عارض له؛ وليس جزءاً منه.

قوله: (**تابعة للمزاج**) أي الكيفية المتوسطة الحاصلة بعد الكسر والانكسار بين الكيفيات الأربع، يعني أنه إذا حصل المزاج، يفيض على الممتزج صورة نوعية تقتضي آثاراً مختصة لم تكن مترتبة على أجزائه.

قوله: (**ويؤيد ما ذكرناه**) من أن المراد بالمزاج في المتن، ما هو سبب حصوله، ما قاله الإمام؛ فإنه لا يعبر بهذه العبارة إلا عن الصورة النوعية، وإن كان يصدق المعنى اللغوي على المزاج أيضاً، ولذا قال: يؤيد.

قوله: (**وعرض هو الترتيب المخصوص**) أي كون كل خشبة موضوعة في موضع مخصوص أو الهيئة التي ترتبت على ذلك.

قوله: (**وإن حمل المزاج على معناه الحقيقي الخ**) يلزم من هذا الحمل على ما يقتضيه مساق كلامه أن يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المعجون حينئذٍ، ولعل هذا وجه التأمل.

فإنه متأخر عنه، فلا يكون جزءاً منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر؛ لأن اللازم حينئذ تأخر أحد الجزئين عن الآخر، نعم **يستحيل** أن يكون العرض جزءاً محمولاً للجوهر **فتأمل**. (وأما العسكر فإنه) عبارة عن مجموع الآحاد فقط، وهو موجود بلا شبهة، إلا أنه (ماهية) وحدتها (اعتبارية، **والكلام في الماهية الحقيقية) الواحدة**، ولا فرق بين العسكر والمركب من الإنسان والحجر في أن المركب فيهما عين الآحاد بأسرها، وفي أنه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من أجزائه، وفي أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للأمور المتعددة وحدة اعتبارية، **إلا أن تلك الهيئة** إذا اعتبرت وجعلت جزءاً من العسكر مثلاً، لم يكن العسكر أمراً موجوداً في الخارج؛ لأن ما جزؤه عدم فهو عدم

قوله: (وقال) أي ذلك البعض.

قوله: (يستحيل إلخ) بناء على أنه يلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً في نحو واحد من الوجود، وذا لا يجوز، إنما الجائز جوازه في نحوين منه.

قوله: (فتأمل) وجهه أن ذلك إنما يتم إذا كان الترتيب أو الهيئة المترتبة موجوداً في الخارج، وأما إذا كان اعتبارياً، فجزئيته تستلزم عدم السرير في الخارج، فالحق أنه عبارة عن القطع الخشبية المعروضة للترتيب أو الهيئة.

قوله: (إلا أن تلك الهيئة إلخ) لا فرق بينهما إلا بأنه في أن آحادهما موجودة، فيكون الكل موجوداً. وبعد اعتبار الهيئة الاجتماعية يكون المركب اعتبارياً موصوفاً بالوحدة الاعتبارية معدوماً في الخارج، إلا أن القول بعدم وجود العسكر في الخارج، مما لا يقول به عاقل، بخلاف الحجر الموضوع بجنب الإنسان. ومن هذا علم أنه على تقدير التركيب لا بد من الهيئة الاجتماعية، سواء كان المركب حقيقياً أو اعتبارياً، فهذا لا ينافي ما ذكره الشارح قدس سره في حواشي المطالع من أن كل مركب لا بد فيه من هيئة اجتماعية وحدانية تكون جزءاً من المركب. والمراد بالهيئة الاجتماعية الجزء الصوري؛ ليطرد في الجسم المركب من الهيولى والصورة، على ما فسره في تلك الحواشي في بحث تقسيم العلم، وفي مباحث التعريفات، فلا يرد النقض بالجسم المركب من الهيولى والصورة وأنه يلزم أن يكون كل مركب جوهري متقوماً بالعرض.

قوله: (والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة) فإن قلت: كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية، يحتاج جزؤه الصوري، أعني تلك الهيئة إلى باقي الأجزاء، فما معنى تخصيص ما له وحدة حقيقية بهذا الحكم؟ قلت: مرادهم احتياج معروض الهيئة، فإن الهيئة ثابتة في الحقيقيات، وإن لم تكن جزءاً، وأجزاء المعدن هي العناصر الممتزجة، فمن حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر، فلا يبعد اعتبار الأجزاء المادية في الحاجة، ولك أن تقول: المراد الحاجة بحسب نفس الأمر، وحاجة الهيئة الاعتبارية محضة.

قطعاً، وذلك مما لا يقول به عاقل. (ثم إنه يجب أن تكون الحاجة) بين الأجزاء **إما من جانب واحد**، أو من الجانبين (بحيث لا يستلزم الدور)، وذلك، أعني استلزامها الدور، (بأن يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة، وأما) احتياج كل جزء إلى الآخر (من جهتين فجائز)، إذ لا دور فيه، (كما تحتاج الهيولى) إلى الصورة (من وجه)، وهو أن بقاء الهيولى بالصورة، (و) تحتاج (الصورة) إلى الهيولى (من) وجه (آخر)، وهو احتياجها في تشخصها إلى الهيولى، (وسيأتي) ذلك في موقف الجواهر.

[المقصد العاشر: وجوب حاجة بعض الأجزاء إلى بعض]

(قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الأجزاء إلى بعض) في الماهية الواحدة وحدة حقيقية، **ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك**، فلا بد أن يكون بينهما حاجة. (**فأحدهما علة للآخر**، وليس الجنس علة للفصل وإلا استلزمه) **وكان الجنس منحصراً** في نوع واحد، **أو نقول**: كانت الفصول

قوله: (**ولا شك إلخ**) أشار بتقدير هذه المقدمة إلى أن في عبارة المتن إيجاز الحذف بالقرينة الحالية، وهذا على رأي القائلين بأن الأجزاء المحمولة متغايرة في الخارج ماهية، سواء كانت متحدة وجوداً أو لا، وأما على رأي القائلين بالانتزاع، فليس في الخارج إلا الهوية البسيط، والتركيب منهما في الذهن اعتباري.

قوله: (**حقيقة واحدة كذلك**) أي بالوحدة الحقيقية أي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، أما على رأي القائلين بتركب الماهية من الأجزاء المحمولة في الخارج، فاتصافها بالوحدة في الخارج، وأما على رأي القائلين بأنها انتزاعية، والتركب إنما هو في الذهن، فاتصافها بها في الذهن.

قوله: (**وكان الجنس منحصراً إلخ**) لأنه علة بحسب مقارنتها بالمعلول لتركيب الماهية الحقيقية منهما، فلا توجد طبيعته مفارقة عنه، فإن نظر إلى أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين

قوله: (**إما من جانب واحد**) يمكن إدخاله في عدم استلزام الدور، لكن الأظهر أن قوله: بحيث لا تستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين.

قوله: (**ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك**) قيل: إن جعل حقيقة خبراً لأن يكون القضية مهملة؛ لأن من المركبات ماهي اعتيادية، وهي غير ملائمة، فالوجه أن يجعل تمييزاً أو حالاً، وواحدة هي الخبر حتى تكون القضية كلية لا مهملة.

قوله: (**فأحدهما علة للآخر**) المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة، فيتناول الشرط، ولا يرد الاعتراض به، نعم يندفع قوله: وليس الجنس علة للفصل الخ، كما سيصرح به.

قوله: (**أو نقول الخ**) المراد من الترديد التخبير بين العبارتين في إلزام الفساد.

المتقابلة لازمة لشيء واحد، وكلاهما باطل. (فالفصل علة للجنس) وهو المطلوب. (وأجيب عنه بأن المحتاج إليه) هو (العلة الناقصة، **وأنها غير مستلزمة**) لمعلولها، (فإن أردت بالعلة) العلة (التامة منعنا كون أحدهما علة) للآخر، (والحاجة) التي يجب ثبوتها بين الأجزاء (لا تستلزمه) أي كون أحدهما علة تامة للآخر، وهو ظاهر. (وإن أردت) بالعلة العلة (الناقصة؛ فلعل الجنس علة) ناقصة (للفصل، **ولا يجب استلزامها**) لمعلولها، (إنما المستلزم) للمعلول (هي العلة التامة)، فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد، ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد. **وفي عبارة الجواب** استدراك؛ إذ يكفي أن يقال: إن أردت بالعلة التامة إلى آخره. ثم إن المتبادر **مما نقله عن الحكماء وزيفه** هو أن الفصل علة لوجود الجنس في الخارج، وذلك

متنافيين، كان اللازم فصلاً واحداً، فيلزم الانحصار. وإن نظر إلى أنه ليس فصل أولى من فصل كانت الأمور المتنافية لازمة لأمر واحد، فلا يرد أن معنى استلزام العلة للمعلول أنه متى تحققت تحقق، لا أينما تحققت تحقق، فلا يلزم الانحصار. وأن الواجب الواو بدل أو لأن اللازم كلا الأمرين. وأما على تقدير علية الفصل له فاللازم اقتضاء الأمور المتنافية لأمر واحد، ولا استحالة فيه، فتدبر؛ فإنه قد خفي على بعض الناظرين. وما قيل: إن ما ذكره إنما يتم في الأجناس المتعددة الأنواع، لا في جنس منحصر في نوع واحد فمدفوع بأنه غير معلوم التحقق، لما عرفت من انحصار طريق معرفة التركب من الجنس والفصل في الاشتراك مع الغير في ذاتي، والمخالفة في آخر، ومادة النقض يجب أن تكون متحققة.

قوله: (وأنها غير مستلزمة إلخ) أي من حيث ذاتها، فاستلزامها للمعلول في بعض الصور كالجزء الأخير، والشرط المساوي بواسطة استلزامه للعلة التامة لا ينافي ذلك.

قوله: (ولا يجب إلخ) زاد الوجوب مع أن المناسب للسابق واللاحق أن يقول: وإنها غير مستلزمة لمعلولها؛ إشارة إلى أن المانع يكفيه الجواز، ودعوى عدم الاستلزام غصب.

قوله: (وفي عبارة الجواب إلخ) زاد لفظ العبارة إشارة إلى أن المقدمتين المذكورتين لا بد من ملاحظتهما في الجواب؛ لأن الشق الأول من الترديد مبني على المقدمة الأولى، والشق الثاني على الثانية، إلا أنه لما كان تخصيص منع العلية على تقدير إرادة التامة، والاستلزام على تقدير إرادة الناقصة، مشيراً إليهما، كان في الجواب كفاية عن ذكرهما، ففي العبارة استدراك.

قوله: (مما نقله عن الحكماء وزيفه) لم يعد الموصول في المعطوف؛ إشارة إلى أنه أمر واحد، وكون أحدهما علة، وعدم علية الجنس يثبت علية الفصل صفتان يتبادر منه العلية

قوله: (ولا يجب استلزامها الخ) وإن جاز كما في الجزء الأخير من العلة التامة، والعلة البعيدة التي هي علة تامة للقريبة، كالمبدأ الأول بالنسبة إلى العقل الثاني، فقوله: إنما المستلزم معناه إنما المستلزم البتة، وهي علة الوجوب الكلي، أو إنما المستلزم بلا واسطة.

مخالف لقواعدهم، إنما المطابق لها ما ذكره بقوله: (قال الحكماء: الجنس) أمر (مبهم) في العقل **يصلح** أن يكون أنواعاً كثيرةً، هو عين كل واحد منها في الوجود، وليس هو متحصلاً **مطابقاً** لماهية نوع منها بتمامها، (وإنما تحصله بالفصل)، فإنه إذا انضم الفصل إليه صار متعيناً ومتحصلاً. (فهو) أي الفصل (**علة له يحصله في العقل**) أي يجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع، ويزيل إبهامه أي **يعينه لنوع واحد** من تلك الأنواع التي كان صالحاً لكل واحد منها، فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن، (لا أنه علة خارجية) لوجوده؛ إذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية، وليس الفصل أيضاً علة لوجود الجنس في الذهن، **وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول**. (وهذا) الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل

الخارجية باعتبار كل منهما؛ لأنه لزوم الانحصار، أو لزوم المتقابلات لشيء واحد إنما هو باعتبار الوجود الخارجي، وكذا تسليم اللازمين على شق، ومنع العلية على شق آخر يدور على ذلك.

قوله: (مخالف لقواعدهم) لأنه يستلزم أن يكون بينهما تمايز في الخارج، وأن لا يصح حمل أحدهما على الآخر، وأن تتوارد العلل التامة على معلول واحد؛ لأن الجنس من حيث هو واحد، والحصص بعد انضمام الفصول.

قوله: (إنما المطابق إلخ) فهو واف بما هو المقصود دون الأول، فجملة قال الحكماء الثاني بدل من جملة قال الحكماء الأول، ولذا لم يعطف عليها.

قوله: (يصلح إلخ) صفة كاشفة لقوله: مبهم في العقل، فالصلاحية في العقل.

قوله: (مطابقاً إلخ) صفة كاشفة لمتحصلاً، ومعنى المطابقة أن يكون عين تمام ماهية النوع لا فرق بينهما إلا باعتبار، وليس معنى المطابقة ما مر من مطابقة الصورة الذهنية للمعلوم؛ لأن المطابقة هاهنا بين المعلومين، لا بين العلم والمعلوم.

قوله: (علة له تحصله في العقل) أي علة لصفة من صفاته في الوجود الذهني، لا في الخارج؛ إذ لا تمايز بينهما فيه.

قوله: (يعينه لنوع واحد إلخ) فهو متحصل بالقياس إلى الجنس، وإن كان مبهماً محتاجاً إلى عوارض تحصله صنفاً أو شخصاً، كما سيجيء من أن نسبة التشخص إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، فلا وجه لما قيل: كما أن الجنس أمر مبهم يحتمل الأنواع، كذلك النوع يحتمل الأصناف والأشخاص، فكيف جعل الأول مبهماً والثاني متحصلاً غير مبهم.

قوله: (وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول) نقل عنه رحمه الله أنه قال: فالأولى أن يقول: وإلا لم يعقل الفصل بدون الجنس، وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل، وإنما قال: الأولى لأنه يمكن أن يقال: معنى قوله: وإلا لم يعقل إلخ فيما إذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون ذلك الفصل، مع أنه يمكن أن يغفل عن الفصل، وتبقى الصورة الجنسية، ولا يرد حديث التوارد لأن جواز التوارد بمعنى أن كلاً من العلتين بحيث لو

الجنس وزوال إبهامه في العقل (بيّن) **لا حاجة به** إلى دليل اخترعه المتأخرون لهم، (**فإنه ليس** المقدار) مثلاً (أمراً معيناً) ممتازاً في الخارج (يقترن به تارة كونه خطاً)، **أي فصل** الخط المميز إياه عن مشاركاته في المقدارية، (وتارة) كونه (سطحاً)، وتارة كونه جسماً تعليمياً، (بل ثمة مقدار) مخصوص (هو) في نفسه (الخط **ليس) ذلك** المقدار (إلا الخط، من غير أن يكون هناك **شيئان يجتمعان** في الخارج فيتحصل منهما الخط، (ومقدار) آخر (هو السطح ليس إلا) السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس إلا. (نعم المقدار) أمر (مبهم في العقل) يحتمل كل واحد من الأنواع المندرجة تحته، ولا يطابق تمام ماهية شيء منها، (بل يحتاج في تحصله) ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج (إلى أن يكون أحدهما) بل أحدها، **أي إلى أن يقترن** به فصل واحد منها **ليفرزه** ويحصله، (فما لم يقترن به) في العقل فصل من تلك الفصول (لم تحصل له الصورة الخطية) المطابقة لماهية الخط الموجودفي الخارج، (و) لا الصورة (السطحية)، ولا الصورة الجسمية. (وتقرر

قوله: (**بينهما علية**) أي بالفاعلية؛ إذ مطلق العلة الخارجية لا يقتضي وجود العلة فضلاً عن التغاير.

قوله: (**وإلا لم يعقل إلخ**) كان الظاهر أن يقول: وإلا لم يعقل الفصل بدون الجنس؛ لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول دون العكس؛ لجواز أن يكون معللاً بعلة أخرى، فلعله اختار ذلك لأن في عدم استلزام الفصل للجنس خفاء بناء على كونه خاصاً، والخاص يستلزم العام بخلاف العكس، ووجه صحته أنه إذا كان الفصل علة لوجود الجنس في الذهن، لا يجوز أن يوجد فيه لعلة أخرى؛ بناء على امتناع التوارد على البدل بعد تحقق إحداهما، فيلزم أن لا يعقل بدون فصل ما.

قوله: (**لا حاجة به إلخ**) فيه إشارة إلى أن المنقول من الحكماء هو أصل المدعى، وهو أن الفصل علة للجنس، والدليل المذكور اخترعه المتأخرون، فلا حاجة بنا إلى تطبيقه على هذا المعنى.

قوله: (**فإنه ليس إلخ**) تصوير للحكم البين في جزئي للتوضيح.

قوله: (**أي فصل**) لأن الكلام في الجنس والفصل، فالمراد بكونه خطاً ما هو سببه.

قوله: (**ليس ذلك إلخ**) تأكيدلما قبله.

قوله: (**شيئان يجتمعان**) كما في البيت مثلاً.

قوله: (**أي إلى أن يقترن إلخ**) أي الكلام على الحذف بقرينة قوله: فما لم يقترن، والمراد بكونه أحدهما سببه.

قوله: (**ليفرزه**) الإفرار باعتبار كونه مقسماً للجنس، والتحصيل باعتبار كونه مقوماً.

وجد ابتداء وجد المعلول الشخصي به، وأما إذا وجد المعلول بإحدى العلتين فلا يجوز أن توجد العلة الأخرى حينئذٍ كما سيجيء. وفيما صورناه إنما يكون من هذا الوجه الثاني الممتنع فتدبر.

لك من هذا) الذي صورناه في المقدار وأنواعه (أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج) **بأن يكون** للجنس وجود فيه، والفصل وجود آخر، بل هما متحدان بحسب الخارج وجوداً وجعلاً. (كيف والأمران المتمايزان) بالوجود (في الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو، وإن كان بينهما أي اتصال فرضت) كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة. (**ولنزده زيادة تحقيق** فنقول: **العام له مفهوم** غير) مفهوم (الخاص، ويتحصل) مفهوم العام (بالخاص) **كما تحققته**، (فيكون له) أي لكل واحد من العام والخاص (صورة) عقلية مغايرة لصورة الآخر، (و) لكن (هويتهما في الخارج واحدة)، فلا تمايز بينهما في الخارج، بل في الذهن فقط. (فزيد هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق، ولا تعدد في الخارج) بأن يكون الحيوان موجوداً في الخارج، وينضم إليه موجود آخر هو الناطق، فيتحصل منهما ماهية الإنسان، ثم ينضم إلى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص، فيتحصل منهما زيد؛ إذ لو كان هناك تعدد خارجي **لم يتصور حمل هذه الأشياء بعضها على بعض**

قوله: (بأن يكون إلخ) سواء كان بينهما تمايز في الماهية أولا.

قوله: (ولنزده زيادة تحقيق) أفاد في هذا التحقيق بيان جهة التغاير بينهما التي لم تكن مذكورة فيما سبق؛ ليفيد الحمل وجهة الاتحاد أعني الوجود؛ ليصح، وأنه كيف يصح حملهما على الكل مع جزئيتهما له.

قوله: (العام له مفهوم إلخ) إشارة إلى ما ذكره ابن سينا في الشفاء: من أن ليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي، بل حكم كل كلي من حيث هو كلي، وبيانه: أنه إن اعتبر الماشي بشرط خروج الضاحك عنه كان جزءاً من الماشي الضاحك غير محمول، وإن اعتبر بشرط دخوله فيه أي من حيث إنه متحصل بهٖ كان تمام ماهيته، وإن اعتبر مع قطع النظر عن الاعتبارين كان محمولاً. وليس الفرق سوى أن الحيوان المحصل بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود في الخارج، والماشي المحصل بالضاحك منطبق على فرد متوهم، وقس عليه سائر الكليات.

قوله: (كما تحققته) وهو أنه يزيل إبهامه ويجعله مطابقاً لما تحته.

قوله: (لم يتصور حمل هذه الأشياء إلخ) قيل: هذه العبارة مشعرة بحمل التشخص الذي هو جزئي حقيقي على زيد، وهو ينافي ما صرح به الشارح قدس سره في مواضع عديدة من كتبه. أقول: إذا كان نسبة الشخص إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، كان له اعتبارات ثلاثة: فإذا أخذ

قوله: (لم يتصور حمل هذه الأشياء بعضها على بعض) هذا يدل على جواز حمل التشخص المخصوص على الماهية بالمواطاة، ويدل عليه ظاهر كلامه في المقصد الحادي عشر أيضاً، قال بعض الفضلاء: ولا بطلان في ذلك إلا بحسب التعبير؛ لأنك إذا قلت: هذا الإنسان، فليس المراد بالتشخص إلا مفهوم هذا، ولا شك أنه يحمل على الإنسان، وعن هذا المفهوم يعبر

بالمواطأة، **(فإذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث إنه هو الناطق)، أي من حيث إنه متحصل قد دخل فيه** من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله كالناطق مثلاً، **(كان هو**

بشرط دخول النوع فيه وكونه متحصلاً مطابقاً لتمام هوية زيد كان عينه، وإذا أخذ بشرط خروج النوع عنه وكون زيد مركباً منهما كان جزءاً غير محمول عليه، وهو بهذا الاعتبار جزئي حقيقي؛ لأن انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الهذية، وإذا أخذ من حيث هو مع قطع النظر عن التحصل والإبهام كان ذا جهتين ومحمَولاً عليه، ولا ينافي ذلك كونه جزئياً حقيقياً من حيث خروجه عن النوع وانضمامه معه.

قوله: (فإذا اعتبرنا إلخ) تفريع على ما قبله، أي إذا حصل بين العام والخاص بعد الانضمام جهتا التغاير والاتحاد، فإذا اعتبر العام من جهة الاتحاد كان نوعاً، وإذا اعتبر من حيث التغاير كان جزءاً، وإذا اعتبر مع قطع النظر عنهما كان محمولاً، فصح الحمل مع الجزئية للتغاير بين الجزء والمحمول بالاعتبار، وإن كانا متحدين بالذات. وإطلاق الجزء على الذاتي في قولنا: الأجزاء المحمولة باعتبار كونه جزءاً من حد النوع، أو باعتبار كونه متحداً مع الجزء بالذات.

قوله: (أي من حيث أنه متحصل) أي ليس المراد من اتحاد الحيوان مع الناطق اتحاده من حيث المفهوم، فإنه خلاف الواقع، بل اعتباره متحصلاً به ومتعيناً، أي صيرورته ناطقاً لا متحصلاً به أمر ثالث؛ كما في المركبات الخارجية.

قوله: (قد دخل فيه إلخ) حاصله: أن يؤخذ الحيوان متحصلاً تحصلاً نوعياً، بحيث يدخل الناطق في هذا المتحصل، لا الناطق لا بشرط شيء أي الناطق من حيث هو مع قطع النظر عن الإبهام والتحصل، فإنه لا يدخل في النوع، بل الناطق بشرط لا، أي باعتبار كونه مغايراً للحيوان خارجاً عنه، بأن يعتبر الحيوان المبهم، ويضم إليه الناطق، فيتحصل كل منهما بالآخر، ويصير نوعاً. وتفصيله ما ذكره الشيخ في الشفاء من أن أي معنى يشكل الحال في جنسيته وماديته، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه، إن كان على أنها فيه ومنه كان جنساً، وإن أخذته من جهة نقص الفصول وتممت به المعنى وختمته، حتى لو أدخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجاً، لم يكن جنساً بل مادة، وإن أوجبت له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعاً، فإذن باشتراط أن لا يكون زيادة يكون مادة، وباشتراط أن يكون زيادة يكون نوعاً، وبأن لا يتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنه داخلة في جملة معناه يكون جنساً.

قوله: (كان هو الإنسان) أي من حيث الحقيقة، إذ لا تغاير بين مجموع الحيوان الناطق

بالتعين، كما يعبر أحياناً عن الناطق بمبدئه. وفيه بحث: إذ قد مر أن الجزء الحقيقي ما يحمل على شيء ما، وسيذكر في بحث التعين أن كل تعين جزئي حقيقي عند الفلاسفة، فكيف يجوز حمله على شيء؟. فالصواب: أن المراد بقوله: لم يتصور حمل هذه الأشياء إلخ بالنسبة إلى التشخص صحة اعتباره في جانب الموضوع ليس إلا، فتأمل.

الإنسان)؛ إذ لا معنى للإنسان إلا حيوان دخل في طبيعته الناطق، (**وإذا أخذناه** من حيث هو مفهوم غيره)، أي غير الناطق (منضم إليه) أي إلى الناطق (حصلت منهما ماهية مركبة) هي غيرهما، (كان كل واحد منهما جزءاً لها) أي لتلك الماهية. وبهذا **الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر** ولا على الماهية المركبة منهما. (وإذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه) كما أخذناه أولاً، (أو غيره بوجه) كما أخذناه ثانياً، (فهو المحمول) على الإنسان. والحاصل أن الأجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات: فإن الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء أي بشرط **أن ينضم إليها صورة أخرى** فيطابقان معاً أمراً واحداً، فلا يلاحظ حينئذٍ تغايرهما بل اتحادهما. كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث إنهما يطابقان الماهية الإنسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع، وكذا النوع، **وكذا الفصل**، وتؤخذ تارة بشرط لا شيء **أي بشرط أنها صورة على حدة** بحيث إذا انضمت إلى صورة أخرى كانتا متغايرتين، وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق إذا

والحيوان المحصل بالناطق، وإن كانا متغايرين في المفهوم ضرورة أن مفهوم الحيوان المحصل غير مفهوم المجموع، وهذا معنى قول الشارح قدس سره: إذ لا معنى للإنسان إلخ.

قوله: (**وإذا أخذناه إلخ**) أي أخذنا كل واحد منهما مفهوماً مغايراً للآخر يتحصل منهما أمر ثالث كما في المركبات الخارجية.

قوله: (**لا يحمل شيء منهما على الآخر**) لأنه حكم بوحدة الاثنين، ولا على المركب؛ لأنه حكم بوحدة الجزء مع الكل.

قوله: (**أن ينضم إليها صورة أخرى**) بحيث تكون محصلة لها ومعينة إياها، وهذا معنى دخولها فيها وكونها إياها، ومنضمة فيه على ما وقع في العبارات، لا من حيث أن تكون محصلة لأمر ثالث كما في الاعتبار الثاني، فتتحد إحداهما بالأخرى في هذا الاعتبار ضرورة أن الحيوان المحصل هو الناطق المحصل، فيطابقان معاً أمراً واحداً، أي يكونان حينئذٍ صورة واحدة مرآة لمشاهدة أمر واحد هو النوع لا اختلاف بينهما إلا من حيث القيام بالذهن وعدمه.

قوله: (**صورة على حدة**) أي لا يعتبر كونها محصلة لتلك الصورة، بل من حيث إنها بانضمامها إلى الأخرى محصلة لثالث.

قوله: (**أي بشرط أن ينضم إليها صورة أخرى**) وتلك الأخرى هي الفصل، كما هو الظاهر أو الجنس: فظهر أن هذا غير المأخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره فإنه أعم.

قوله: (**وكذا الفصل**) نقل عنه أنه يمكن فيه تلك الاعتبارات إلا أنها بالنسبة إلى الجنس أولى؛ لأنه بمنزلة المادة.

قوله: (**أي بشرط أنها صورة**) فظهر أنه غير المأخوذ بشرط لا شيء الذي سبق.

اعتبرا موجودين متغايرين في العقل، وقد تركب منهما ماهية الإنسان، فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء **ومادة للنوع**، فلا يحمل بعضها على بعض. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، فيكون لها جهتان؛ إذ يمكن أن يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها، وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة. وهذا هو الذاتي المحمول. (**ومعنى حمله**) أي حمل الحيوان مثلاً (عليه) أي على الإنسان (أن هذين المفهومين المتغايرين في العقل **هويتهما الخارجية أو الوهمية** واحدة)، فلا تلزم وحدة الاثنين، ولا حمل الشيء على نفسه) يعني: قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال: من أن المحمول إن كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين، وإن كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه، فلا يكون مفيداً، بل لا يكون هناك حمل **حقيقي**. وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام، وهو أن تقول: لا إشكال **في تركب** الماهية من الأجزاء الخارجية التي لا

قوله: (**ومادة للنوع**) يشعر بأن الفصل بشرط لا شيء يطلق عليه المادة كالجنس، ووقع في عبارة الشيخ إطلاق الصورة عليه، ولعل ذلك باعتبارين مختلفين، إن لوحظ كونه أخص من الجنس فهو صورة، وإن لوحظ كون كل واحد منهما أعم من الآخر من حيث المفهوم كان كل واحد منهما مادة وصورة.

قوله: (**ومعنى حمله إلخ**) لما بين جهة الحمل في الأجزاء المحمولة ساق الكلام في بيان معنى الحمل تتميماً للمرام.

قوله: (**هويتهما الخارجية**) أي ماهيتهما الشخصية الثابتة في نفس الأمر، سواء كان في الأعيان أو في الأذهان فيشمل القضايا الخارجية والحقيقية والذهنية التي أفرادها من الموجودات الذهنية.

قوله: (**أو الوهمية**) أي الفرضية، فيشمل مثل قولنا: شريك الباري ممتنع، والعنقاء طائر، ونحو ذلك مما أفرادها فرضية محضة.

قوله: (حقيقي) بل في اللفظ فقط.

قوله: (**في تركب الماهية إلخ**) ما مر كان بياناً لكيفية الحمل، وهذا بيان لكيفية التركب منها، هل هو في الذهن فقط، أو في الخارج أيضاً، ثم إنه قبل اتصافها بالوجود في الخارج، أو

قوله: (**فلا يحمل بعضها على بعض**) فإن الحيوان الذي لا يكون معه الناطق، أي لا يدخل مسلوب عن الإنسان، فاستحال حمله عليه، كذا في حواشي حكمة العين.

قوله: (**ومعنى إلخ**) المشهور عدم جواز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي، فليس هذا المذكور حقيقة الحمل، وإلا لجاز حمله عليه، بل هو تفسير له بخاصته ولو إضافية، كذا أفاده الأستاذ المحقق.

قوله: (**أو الوهمية**) كما في الماهيات المركبة الفرضية.

تحمل عليها مواطأة، إنما الإشكال في تركبها من الأجزاء المحمولة عليها **المتصادقة بعضها على بعض**، ولذلك تحيرت فيها الأوهام واختلفت المذاهب، ووجه ضبطها أن يقال: ماهية الإنسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان، وكالماشي والكاتب والضاحك إلى غير ذلك، **وليست نسبة** هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية على السوية، بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي وأخواته، وبعضها ليست كذلك كالجوهر وأخواته. ثم إن هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك أنها متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضاً، فهذه الصور المتغايرة في الذهن إما أن تكون **صوراً لشيء واحد** في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه، أو تكون صوراً لأشياء متعددة متغايرة الماهية، وعلى الثاني إما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة، أو بوجود واحد، **فهذه احتمالات ثلاثة** لا مزيد عليها، وقد ذهب إلى كل واحد منها طائفة: الاحتمال الأول: **أن تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتاً**

بعد اتصافها به؟، فما قاله المحقق الدواني: وأنت خبير بأن ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول، وما هو محمول ليس بجزء حقيقةً، فإطلاق المحمول على الأجزاء مسامحة نظراً إلى اتحاد الجزء والمحمول بالذات، وإن اختلفا بنحو العقل والاعتبار، وعندي هذا الإشكال في التركب العقلي بعيد عن المقصود بمراحل.

قوله: (التي لا يحمل عليها مواطأة) صفة كاشفة.

قوله: (وليست نسبة إلخ) بل بعضها مما رفعه رفع الماهية، فلا يمكن تصور الماهية بدونه، وبعضها ليس كذلك.

قوله: (صوراً لشيء واحد) أي صوراً مأخوذة من أمر واحد أو صوراً مأخوذة من أمور متعددة، فلا يرد ما أورده المحقق الدواني من أنه إن كان المراد بقوله: إما أن يكون صور الأمور متعددة أن يكون صوراً علمية لمفهومات متعددة، فلا يحتمل كونها صوراً لأمر واحد، لأن الأجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم تكون باعتبار وجودها في الذهن صوراً لمفهومات متعددة ضرورة، وإن كان المراد أن تكون صادقة على أمور متعددة، فهذا القسم غير محتمل؛ لأن الكلام في الأجزاء الصادقة على الماهية، وإن كان المراد أعم من المعنيين، فلا تقابل بين القسمين؛ إذ يجوز أن تكون صورا لأمور متعددة بالمعنى الأول، وصوراً لأمر واحد بالمعنى الثاني، فتكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه.

(**قوله: فهذه احتمالات إلخ**) وما ذكره شارح التجريد من أنه على تقدير ان تكون صوراً لأمر واحد، إما ان تكون تلك الصور مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج أولا، فهذه

قوله: (المتصادقة بعضها على بعض) تأنيث المتصادقة باعتبار المضاف إليه للفاعل أعني البعض، أو باعتبار الإسناد إلى المستكن فيها، وبعضها بدل منه.

قوله: (هو بسيط ذاتاً ووجوداً) قيل: فما الفرق حينئذٍ بين الماهيات البسيطة من

ووجوداً، لكن ينتزع العقل منه **باعتبارات شتى** هذه الصور المتخالفة كما مر، وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً، وأن جعل الأجزاء في الخارج هو بعنيه جعل المركب فيه، **ولا امتياز بينهما إلا في الذهن**، وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب. **ولا إشكال عليه إلا ما سلف من أن**

احتمالات أربعة، فمبني على أنه أراد بكونه صوراً لأمر واحد أن يكون مطابقاً له مرآة لمشاهدة أمر واحد، وإلا فتلك الأمور المتعددة إن كانت داخلة في ماهية ذلك الواحد كان داخلاً في القسم الثاني، وإن كانت خارجة عنه لم تكن أجزاء.

قوله: (**أن تكون تلك الصور لشيء واحد بسيط**) أي بالقياس إلى تلك الصور، فلا ينافي ذلك تركب ذاته، ولذا قال: لا تعدد فيه، فعلى هذا يكون التركيب منها في العقل فقط.

قوله: (**باعتبارات شتى**) من تنبه المشاركات والمباينات كما مر.

قوله: (**ولا امتياز بينهما إلخ**) تفسير للعينية يعني لما كانت منتزعة من نفس الهوية البسيطة من غير ملاحظة أمر آخر وجودي أو سلبي، ولم يكن بينهما امتياز في الخارج لا من حيث الماهية، ولا من حيث الوجود، كانت عينها وجعلها جعلها. وأما ما قاله المحقق الدواني: من أن أصحاب هذا المذهب ينفون وجود الكلي الطبيعي، فتلك الأجزاء غير موجودة في الخارج، فلا تكون عين المركب في الخارج ومتحدة معه في الجعل، ففيه: أنهم إنما ينفون وجود الكلي الطبيعي بأن يكون أمراً مغايراً للذات ماهية، فاللازم منه أن لا تكون الأجزاء من حيث مغايرتها للذات موجودة في الخارج، وذلك لا ينافي وجودها من حيث إنها عين الذات في الخارج.

قوله: (**ولا إشكال فيه إلا ما سلف إلخ**) قال المحقق الدواني، فيه أشياء أخر مثل أن يكون الحكم باتحادهما مجازياً من قبيل اتحاد المعدوم بالموجود في الوجود لعلاقة بينهما، وأن تكون

المفارقات كالواجب تعالى، والماهيات المركبة المادية من الإنسان وغيره، أجيب بأن مبدأ الصورتين متحقق في الثانية بلا تمايز وتعدد في الوجود والجعل، بخلاف الأولى فإن من قال باتحاد الأجزاء بالمركب ذاتاً ووجوداً لم يرد به نفي المبادئ بالكلية، بل تحقيق كلامهم أن الآثار الجنسبة مبدؤها الجنس كما أن الفصلية مبدؤها الفصل، لكن تحصل المبدأ الأول بالفصل كما أن تعين الثاني وتشخصه بوجود الشخص، فلم يكن لها وجودات متعددة وذوات متخالفة، بل إنما صارت ذات الجنس متحصلاً بالفصل، وذات الفصل هو بعينه ذات الشخص. فغاية الأمر أن مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل، ثم تشخصت فصارت شخصاً، كما أن مادة الفضة مثلاً إذا أخذت بوصف الفضة تكون مبهمة بالقياس إلى الصور التي هي قابلة لها، وإذا أخذت معها صورة الخاتم تحصلت وزال إبهامها الكائن في حد نفسها فإذا وجد منها شخص اتحد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتاً ووجوداً، مع أن هناك فضة وخاتماً وشخصاً وآثاراً مترتبة على الفضة، كالتقوية والتفريح للقلب، وعلى الخاتم من التزيين، وعلى الشخص والهوية من الرزانة والشغل للحيز مع أنه خاتم في نفسه.

الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج؟ وقد عرفت جوابه هناك. الاحتمال الثاني: أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية، **إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد**. وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجوداً، ويرد عليه: أن ذلك الوجود الواحد، إن قام بكل واحدة من تلك الماهيات **لزم حلول شيء واحد** بعينه في محالّ متعددة، وإن قام بمجموعها من حيث هو **لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه**، وكلاهما محال. الاحتمال الثالث: أن

تلك الأجزاء خارجة عن قوام الأمر الخارجي منتزعة منه، فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح، وأن يكون العقل لا ينال ماهو معروض الموجود الخارجي حقيقة، بل الأمور المنتزعة، وأن تكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوباً عنها هذه الأشياء من حيث هي كما في العوارض، والكل مدفوع، لأنا لا نسلم أن الأجزاء معدومة، فإنها عين الكل متحدة معه في الجعل والوجود، إنما التعدد في الذهن، ولا نسلم خروجه عن قوام الأمر الخارجي مطلقاً بل في الخارج، ونحن نعترف به، إنما القوام بها في الذهن، فتكون أجزاء حقيقة؛ لتقومه بها في الذهن، ولا نسلم أن العقل لا ينال الأمر الخارجي، فإن نيل الأمر الخارجي ليس إلا أن يحصل في الذهن ماهو مرآة لمشاهدة نفسه وهو متحقق. وإن أردت معنى آخر فلا نسلم لزومه، ولا نسلم جواز سلبها عنها، نعم إذا لوحظ كل واحدة منها مفصلة جاز سلبها عنها، لكن هذه المرتبة متأخرة عن الماهية من حيث هي كما مر.

قوله: (إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد) فالتركيب متقدم على الوجود كما سيجيء.

قوله: (لزم حلول شيء واحد إلخ) أي ما هو في قوة الحلول؛ إذ لا يتصور الحلول في الوجود الذي هو أمر اعتباري، فإن اتصاف شيئين بأمر واحد متشخص محال؛ لأنه حكم بوحدة الاثنين، سواء كان ذلك أمراً موجوداً أو لا، قال الإمام في المباحث المشرقية: اعلم أن الهو هو يستدعي الاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه، والمغايرة من وجه آخر، فإذا قلنا للإنسان إنه حيوان فالمغايرة هاهنا حاصلة؛ لأن ماهية الحيوان غير ماهية الإنسان، والاتحاد حاصل في الوجود، فإنه ليس الحيوان موجوداً والإنسان موجوداً آخر، بل الحيوان الموجود هو الإنسان بعينه. وهذا فيه نوع غموض؛ فإنه كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد، وتقريره: أن الحيوان لا يوجد إلا وأن يكون مقيداً بقيد، إما الناطقية أو اللاناطقية، فإنه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق، ويجب أن يكون تقييده بأحد هذين القيدين سابقاً على وجوده؛ لأنه يستحيل أن يوجد مطلقاً ثم يتقيد، بل يتقيد أولاً ثم يوجد، وإذا كان كذلك فالوجود إنما يعرض لذلك

قوله: (لزم وجود الكل بدون وجودأجزائه) أجيب عنه: بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الأجزاء؛ لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لها، وأنت خبير بأن لا وجود لها على هذا الفرض لا استقلالاً ولا تبعاً، إذ لم يقم بها وجود أصلاً، ولو جعل وجود الكل وجوداً لها تبعاً من غير أن يقوم بها وجود أصلاً، لجاز تركب الموجود من المعدوم، وذا باطل قطعاً.

تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة، وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة **تغاير المركب ماهية ووجوداً**، وهو مردود بأن الأجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود، يمتنع حملها على المركب منها، وكذا حمل بعضها على بعض، فإن المتمايزين في الماهية والوجود؛ وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن؛ يمتنع أن يقال أحدهما هو الآخر، أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد. يشهد بذلك بديهة العقل، **وبهذا يبطل** ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات، وحمل بعضها على بعض أيضاً. واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم، والاتحاد في الهوية إنما يصح **في الذاتيات دون الأمور العدمية** المحمولة على الموجودات

المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع المقيد، وإذا كان المقيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجوداً للحيوان ووجوداً لذلك القيد. انتهى كلامه. ولا يخفى عليك أن هذا التفصيل لا ينفع ما لم يقل بأن الوجود الواحد قائم بهما من حيث تحصل كل منهما بالآخر، لا من حيث الإبهام. وقد عرفت أن الجنس المحصل والفصل المحصل عين النوع، فإن قيل: فعلى هذا لا تكون تلك الأمور المغايرة للماهية متقدمة عليها بالوجود مع تقومها بها في الخارج، وقد تقرر في محله: أن الجزء متقدم على الكل بالوجود، قلت: التقدم ههنا إنما هو بحسب العقل، بمعنى أنه إذا نسب الوجود إلى الجزء وإلى الكل حكم بأن الأول أولى من الثانية، وهذا لا يقتضي تغايرهما بالوجود.

قوله: (تغاير المركب ماهية ووجوداً) فعلى هذا التركيب متأخر عن وجود الأجزاء كما في الأجزاء الخارجية، والفرق أن الارتباط الذي يوجب حصول ذات واحدة حاصل في المحمولة دون الخارجية.

قوله: (وبهذا يبطل إلخ) لا يخفى أن المستفاد من التمسك المذكور أن هذا القائل يعتبر في الحمل الاتحاد بوجه من الوجوه، حيث اكتفى فيه بحصول الذات الواحدة منها لا الاتحاد في الوجود أو في الهوية. وسيجيء أن الوحدة مشكك يقال على الوحدة بأي وجه كانت حتى على الوحدة في النسبة، فيصح أن تلك الأمور المتغايرة ماهية ووجوداً متحدة باعتبار الذات، فما ذكره الشارح قدس سره لا يبطل هذا التمسك، ولا يفيد رد المذهب المذكور إلا بعد إثبات أن الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود أو الهوية.

قوله: (دون الأمور العدمية) ودون العرضيات، مثل الإنسان أبيض، لأن الهوية كما مر عبارة عن الماهية الجزئية، ولا شك أن الأبيض معتبر في هوية البياض دون الإنسان، فالقصر في إنما

قوله: (في الذاتيات) أي ذاتيات الماهيات الموجودة.

قوله: (دون الأمور العدمية) فيه تنبيه على أن الحصر في قوله: إنما يصح في الذاتيات إضافي، ولو قال: إنما يصح في حمل الوجودات لكان أظهر، فإن قلت: الشارح فسر الهوية في جواب شبه القادحين في البديهيات بذات صدق عليه الشيء، فليكن المراد به في التعريف هذا

الخارجية، كقولك الإنسان أعمى، **إذ ليس لمفهوم الأعمى هوية خارجية متحدة بهوية الإنسان، وإلا كان مفهومه** موجوداً خارجياً متأصلاً كالإنسان. وإذا أريد تفسيره بحيث يعم الكل، قيل: معنى الحمل **أن المتغايرين مفهومان متحدان ذاتاً، بمعنى أن ما صدقا**

يصح حقيقي، إلا أنه تعرض لبيان عدم الصحة في الأمور العدمية، لكونها أظهر في عدم الاتحاد؛ لأنه يمكن أن يقال: البياض خارج عن هوية الأبيض وإن كان داخلاً في مفهومه.

قوله: (وإلا كان مفهومه إلخ) يعني لا فرق بين الإنسان والأعمى حينئذٍ في أن هويتهما موجودة، فالقول بأن أحدهما متأصل في الوجود دون الآخر تحكم. وبهذا يظهر أن ما اختاره المحقق الدواني من أن المعتبر في الحمل الاتحاد في الوجود، سواء كان موجوداً بوجوده بالذات كما في الذاتيات، أو بوجوده بالعرض كما في العرضيات والعدميات، ومصداق ذلك في مثل الأعمى كونها منتزعة منه، وفي مثل الأسود قيام السواد به، مع أنه لا يجري في مثل شريك الباري ممتنع ليس بصحيح؛ لأنه إذا كانا متحدين في الوجود، فالقول بأن أحدهما موجود بالذات، والآخر بالعرض تحكم. وما ذكره من المصداق إنما يدل على صدق تلك المفهومات عليه لا على الاتحاد في الوجود.

المعنى، فلا يرد حمل العدميات. قلت: إطلاق هوية الشيء على ذات صدق عليه ذلك الشيء إطلاق مجازي، والشارح إنما فسر الهوية بذلك في قول المصنف: وحمل الموجود على السواد للغاية مفهوماً والاتحاد هوية لضرورة أن مفهوم الوجود معقول ثانٍ لا هوية له، فلا يلتفت إلى ذلك التفسير في مقام التعريف.

قوله: (إذ ليس لمفهوم الأعمى هوية خارجية) لأن مبدأ الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق، وهو هاهنا أمر عدمي، والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له أصلاً، فلا يلتفت إلى ما يقال: مفهوم الأعمى من له العمى، فيعبر عنه بمن حصل له هوية. فإن قلت: الأعمى وإن لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضر في صدق التعريف على حمله على زيد؛ إذ يكفي الهوية المقدرة، كما أشار إليه المصنف بقوله: أو الموهومة، فمعنى حمله على زيد أنهما متحدان هوية، على تقدير أن يتحقق للمحمول هوية. قلت: لما امتنع أن يكون لمفهوم الأعمى هوية خارجية، جاز أن يدعى أنها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حمله عليه، لجواز استلزام المحال محالاً آخر.

قوله: (أن المتغايرين مفهوماً متحدان ذاتاً) قال الشارح في حواشي التجريد: يرد عليه أن الأمور المتغايرة في المفهوم إذا تغايرت في الوجود أيضاً، لم يصح حمل بعضهما على بعض بالمواطاة، كما يشهد به البداهة، وفيه بحث ظاهر؛ فإن الأمور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات، أي ما صدقت هي عليه، اللّهم إلا أن يحمل كلامه على أن الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد في الذات لجاز حمل بعض الأمور المتغابرة في الوجود على بعض، إذا تحقق الاتحاد الذاتي ولو بحسب الفرض أيضاً، كما أن الإنسان لما كان عبارة عن الحيوان

عليه ذات واحدة، وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه. **واعلم** أيضاً أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية **أي غير محمولة** عليها، **لا**

قوله: (**بمعنى أن ما صدقا عليه ذات واحدة إلخ**) قيل: الصدق المعدى بعلى معناه الحمل، فيلزم الدور. قلت: الحمل معلوم الأنية مجهول الماهية، فيجوز أخذه بالوجه الأول في تعريفه بالوجه الثاني، وفي قول الشارح قدس سره: مما لا شبهة فيه إشارة إلى ما قلنا، وما قال المحقق الدواني من أنه ما لَم يتحقق الحمل، لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد، فإن معنى كون الشيء صادقاً عليه هو كونه متحداً بأنحاء الاتحاد، فتعود شبهة الحمل، فإنك إذا قلت: (ج و ب) متحدان فيما صدقا عليه، كان هذا حكماً على شيء واحد بأنه يصدق عليه (ج و ب)، فيقول السائل: إن كان هذا الذات عين كل منهما، لزم حمل الشيء على نفسه، أو غيره لزم اتحاد الاثنين، ولا يحسم مادة الشبهة إلا بأن يقال: هما متحدان في الوجود مختلفان في المفهوم، فمدفوع بأنا لا نسلم الملازمة المستفادة من قوله: إذا قلت (ج و ب) متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكماً على شيء واحد بأنه يصدق عليه (ج وب)، بل كان حكماً بأن تلك الذات جهة اتحادهما.

قوله: (**واعلم إلخ**) ما مر كان بياناً لتركب الماهية من الأجزاء المحمولة، وهذا بيان النسبة بين التركيبين، وفيها أيضاً ثلاثة مذاهب، ووجه الضبط أن التركيب الخارجي إما أن يكون مبايناً للتركيب الذهني حتى إن كل مركب خارجي لا يجوز تركبه من الأجزاء المحمولة، فالحد التام له إنما هو بالأجزاء الخارجية، والتعريفات بالأجزاء المحمولة كلها رسوم، وإليه ذهب صاحب المحاكمات، واختاره الشارح قدس سره، أو لا يكون مبايناً له، فإما أن يكون التركيب الذهني أعم منه، فكل مركب خارجي مركب ذهني ولا عكس، كما في الحقائق البسيطة. وإليه ذهب الجمهور، وهو مختار الشيخ في الشفاء، أو يكون التركيب الذهني مساوياً للتركيب الخارجي، واختاره المحقق الدواني وقال: إن التركيب الذهني مختص بالمركبات الخارجية، والبسائط لا تركيب فيها حقيقة، وإنما يؤخذ الجنس والفصل منها بضرب من التحليل.

الناطق، فإذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الإنسان، وإن لم تتحقق قابلية العلم الممتنعة الانفكاك عنه، وفيه ما فيه؛ إذ يقال: ما ذكره في حواشي التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجوداً، والاتحاد ذاتاً، أي في الذات التي تركب من اجتماع الأجزاء المتغايرة. قال في حواشي المطالع: لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني، ومنهم من منع ذلك منعاً جدلياً، واكتفى في صحته بالاتحاد في الذوات التي تركبت من اجتماع الأجزاء المتغايرة الوجود في الخارج، ولما لم يكن هذا قادحاً في صحة أصل التعريف بأن تحمل الذات على الما صدق، لم يرده في هذا الكتاب.

قوله: (**بمعنى أن ما صدقا عليه ذات واحدة**) فيه مناقشة من وجهين: الأول أن الصدق المعدى بعلى ليس إلا بمعنى الحمل، فكيف يجوز أخذه في تفسير الحمل؟، إلا أن يحمل على التعريف اللفظي، الثاني: أن الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد قائم؛ إذ ليس للموضوع ما

يجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة، وذلك لأنه إذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل، فلا شك أنه تحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها، ويكون القول الدال

قوله: (أي غير محمولة إلخ) اي ليس المراد بها الموجودة في الخارج، فإن البيت المقدر الذي قصد بناؤه، أجزاؤه من الجدران والسقف أجزاء خارجية اصطلاحاً.

قوله: (ويكون القول إلخ) إنما تعرض له مع أنه لا دخل له فيما هو المقصود؛ إشارة إلى لزوم محال آخر، وهو تعدد الحد التام لماهية واحدة مع اتفاقهم على أنه لا يكون إلا واحداً. نقل الإمام في شرح الإشارات من الحكمة المشرقية: أن الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل، فإن الماهيات المركبة منها ما يتألف حقائقها من الأجناس والفصول، فلا بد أن تكون حدودها مشتملة عليها، ومنها ما تركبها على غير ذلك النحو، فقد تحد بحدود ما تركب منها لا من الأجناس والفصول لانتفائهما، والمقصود من التحديد أن تدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها، فلا عليك بعد أن تفعل هذا أن لا تورد الجنس والفصل فيما لا يكونان له، مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له، فإنك إن فعلت هذا فقد دللت على حقيقة الشيء.

صدق، فإن الماصدق للمفهومات لا للألفاظ، ومفهوم زيد نفس الذات المشخصة لا أنه صادق عليه، اللّهم إلا أن يؤول بالمسمى بزيد، أو يحمل على عموم المجاز، فإن الماصدق المنسوب إلى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما، وما يتعلق بأحدهما. والظاهر أن المقصود أن لا يكون ما صدق عليه أحدهما مغايراً لما صدق عليه الآخر، لكن مقام التعريف يأبى عن مثله.

قوله: (لايجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة) هذا التحقيق إنما هو لبعض الأفاضل كما صرح به في حواشي التجريد، والمشهور أن الأجزاء المحمولة قد تكون مأخوذة من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق للإنسان، قال الشارح في حواشي حكمة العين: الإنسان يطلق على الهيكل المحسوس، وعلى النفس وهي الإنسان في الحقيقة، ولهذا يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، والأول مركب في الخارج من المادة والصورة، وفي الذهن من الجنس والفصل، والثاني من الجنس والفصل لا غير، وفي موضع آخر منه: إن البدن مبدأٌ للحيوان، والصورة النوعية مبدأٌ للناطق، إن قلت: ما يقول ذلك الفاضل في مثال الحيوان الناطق، قلت: ليس شيء منهما جزءاً للإنسان عنده، وإن أطلق عليهما الجزء فباعتبار أن مبدأهما جزء من الإنسان بمعنى الهيكل المذكور، بخلاف الضاحك مثلاً كما حققه في حواشي حكمة العين.

قوله: (وذلك لأنه إذا حصلت إلخ) قيل: من يقول بأن الأجزاء موجودات متمايزة في الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الأمر، لم يرد عليه شيء مما ذكر؛ إذ الصورة العقلية إذا وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الأعيان الخارجية، وتلك إذا وجدت في الذهن صارت صوراً عقلية، فمعنى كون المركب العقلي مركباً خارجياً ذا أجزاء خارجية أن يكون للأجزاء

على مجموع تلك الأجزاء حداً تاماً لها، إذ لا معنى للتحديد التام إلا تصوير كنه الماهية، فلو كان لها أجزاء محمولة أيضاً، فإن لم تشتمل على تلك الأجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة؛ **لأن الصورة المطابقة لها هي الملتئمة** من تلك الأجزاء، وإن اشتملت عليها، فحينئذٍ إن لم تشتمل على أمر زائد، **كانت هي تلك الأجزاء بعينها، لا أجزاء محمولة**، وإن اشتملت على أمر زائد فذلك الزائد إن دخل في الماهية، كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان، وإن لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء. **وبالجملة**: مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما أنه تمام حقيقته في الخارج، فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء، لكان مجموعها أيضاً تمام ماهية المركب في العقل، **فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان**

قوله: (**لأن الصورة المطابقة لها هي الملتئمة إلخ**) يعني أن المطابقة منحصرة في الملتئمة من الأجزاء الغير المحمولة؛ إذ لا فرق بينها وبين الماهية إلا بالإجمال والتفصيل، والمفروض أن الصورة الملتئمة من الأجزاء المحمولة مخالفة للصورة المذكورة، فلا تكون تلك الصورة مطابقة للماهية لامتناع مطابقة أمرين متخالفين لأمر واحد، بأن يكون كل منهما صورة تمام الماهية.

قوله: (**كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء محمولة**) فيه بحث؛ لأن الأجزاء المحمولة عين الأجزاء الخارجية ذاتاً، والفرق بينهما باعتبار أخذ المحمولة لا بشرط، والخارجية بشرط لا، وهو مناط الحمل وعدمه كما عرفت.

قوله: (**وبالجملة إلخ**) أي نترك التفصيل المذكور ونقول مجملاً هكذا.

قوله: (**مغايرة لتلك الأجزاء**) بالذات إما كلاً أو بعضاً.

قوله: (**فيلزم أن يكون لشيء واحد إلخ**) قد عرفت أنه إنما يلزم ذلك لو لم تتحد الأجزاء المحمولة والخارجية بالذات.

العينية وجودات متمايزة في الخارج، ومعنى كون المركب الخارجي مركباً عقلياً ذا أجزاء عقلية أن يكون للأجزاء العينية وجودات متمايزة فيه، فيختار أن الأجزاء المحمولة، بعينها هي الخارجية بلا شامل ومشمول، وإنما التمايز بعارض الوجود، وأنت خبير بأن الكلام في تركب المركب الخارجي من الأجزاء المحمولة وأن الصور العقلية على هذا التصوير لا تحمل على الكل.

قوله: (**فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان**) أي تماما حقيقتين مختلفين، كما ظهر من تقريره، فلايرد تجويزنا مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلاً. وقد يقال: نعم لزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفان، لكن إحداهما حقيقية خارجية، والأخرى ذهنية، وقد لا نسلم امتناعه. وأنت خبير بأنه لزم من التصوير المذكور أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان؛ لأن مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل، كما أنه تمام حقيقته في الخارج على ما صرح به. اللّهم إلا أن يقال: الأجزاء الخارجية لجذائها (هكذا) لا

مختلفتان في العقل، وأنه محال، فبطل ما قيل: من أن تركب الماهية من أجزاء غير محمولة **لا ينافي تركبها** من أجزاء محمولة، **بل كل مركب خارجي** إذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره، كان ذلك المشتق جنساً له، وإذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلاً له، وكل مركب فإنه مركب من الجنس والفصل، **وكيف لا يبطل، والاشتقاق** يخرج الجزء عن الجزئية؛ إذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب، فإن النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً، والجزء المأخوذ مع الخارج خارج. وتحقق عندك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة، وأن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون إلا بسيطاً في الخارج. (وفرعوا على علية الفصل) **كما فهموا** (فروعاً أربعة: الأول لا يكون فصل الجنس **جنساً للفصل** باعتبار نوعين) أي لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزآن،

قوله: (لا ينافي تركبها إلى آخره) في المحاكمات: ومن الناس من زعم أن كل مركب فهو مركب من الجنس والفصل، أما المركب العقلي فظاهر، وأما المركب الخارجي فلاندراجه تحت جنس من الأجناس العشرة، وإذا كان له جنس كان مشتملاً على الجنس والفصل، وتركبه من الأجزاء الغير المحمولة لا ينافي تركبه من الأجزاء المحمولة، فإن العدد مثلاً مع كونه ذا أجزاء غير محمولة مركب أيضاً من الأجزاء المحمولة، فإنه مندرج تحت مقولة الكم، فحده أنه كم مركب من الوحدات، والبيت مندرج تحت الجوهر وتحت الجسم، فإذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس والفصل ولم يجتمعا لم يتم حده.

قوله: (بل كل مركب خارجي إلخ) هذا هو الحق، والمذكور في الشفاء من أن التركيب الذهني في المركبات الخارجية بإزاء التركيب الخارجي، وكل مركب خارجي من المادة والصورة أي الجزء المشترك والمختص الغير المحمولين أي المأخوذين بشرط لا، مركب من الجنس والفصل في الذهن، وهما الجزآن الخارجيان إذا أخذا لا بشرط كما عرفت.

قوله: (والاشتقاق إلخ) هذا لو أريد بالاشتقاق معناه المتعارف بين أهل العربية، أما لو كان بمعنى الأخذ، واعتباره لا بشرط شيء، فلا ورود.

قوله: (كما فهموا) من كونه علة للجنس في الخارج، والقرينة على هذا القيد ما سيأتي من قوله. وكل ذلك ضعفه ظاهر مما لخصناه.

يحصل في العقل بل لو حصلت فإنما تحصل بالآلات الجسمانية كالخيال مثلاً. فغاية ما لزم أن يكون لشيء واحد حقيقة عقلية، وحقيقة خيالية، ولا بد لامتناعه من دليل.

قوله: (وكيف لا يبطل إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد بالمشتق الأمر المنتزع، لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة.

قوله: (جنساً للفصل) أراد بالفصل الجنس، وإنما عبر بالفصل؛ لأن المفروض أن يكون الفصل جنساً بالنسبة إليه، فيكون هو حينئذٍ فصلاً مقسماً بالنسبة إلى هذا الجنس.

أحدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما، والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع، ثم ينعكس الأمر فيكون هذا الفصل جنساً لها مشتركاً بينها وبين نوع آخر، وذلك الجنس فصلاً لها يميزها عن النوع الآخر، (**وإلا لكان كل منهما علة للآخر**)، وأنه محال. (وأورد عليهم الحيوان والناطق؛ **فإنه** جنس للإنسان) مشترك بيه وبين الفرس مثلاً، (والناطق فصل له يميزه عن الفرس، والناطق جنس له) مشترك بينه وبين الملك، (**والحيوان فصل له** يميزه عن الملك)، فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الإنسان بالقياس إلى نوعي الملك والفرس. (وأجابوا عنه: بأن المراد بالناطق، **إن كان هو الجوهر** الذي له النطق) أي إدراك المعقولات، (فإنه ليس مشتركاً) بين الإنسان والملك، (بل مختلفاً بالماهية فيهما)، فلا يكون جنساً لهما. (وإن كان) المراد بالناطق (هو هذا العارض)، أعني مفهوم ما له قوة إدراك المعقولات، (لم يكن فصلاً) للإنسان، **بل هو أثر من آثار فصله**. الفرع (الثاني: الفصل القريب لا يتعدد، فلا يكون لشيء واحد)، سواء كان نوعاً أخيراً أولاً، (فصلان قريبان) **أي في مرتبة واحدة**، (وإلا اجتمع على المعلول الواحد) بالذات (علتان مستقلتان)، قيد

قوله: (**والحيوان فصل له إلخ**) لعدم وجود النمو في الملك، وإن كان حساساً متحركاً بالإرادة على رأي المتكلمين.

قوله: (**إن كان هو الجوهر إلخ**) اللام للعهد، أي ذلك الجوهر الذي هو مبدأ النطق في الإنسان، وهو صورته النوعية أو النفس الناطقة، وحينئذٍ لا شك في أنه ليس مشتركاً، وبعضهم حمله على الجنس، وأول العبارة الدالة على ادعاء الاشتراك بالمنع، أي لا نسلم اشتراكه، لم لا يجوز أن يكون مختلفاً فيهما. وهذا القدر كافٍ في دفع النقض.

قوله: (**بل هو أثر من آثار فصله**) ويجوز اشتراك المتخالفين في عارض واحد كما مر.

قوله: (**أي في مرتبة واحدة**) قيد بذلك؛ لأنه يجوز تعدده لماهية واحدة إذا كانا في مرتبتين، بأن يكون أحدهما فصلاً قريباً لجنس، والآخر لجنس آخر فوقه نحو الناطق والحساس،

قوله: (**وإلا لكان كل منهما علة للآخر**) قيل: لم لا يجوز أن تكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر بلا استحالة. وأجيب: بأن التفريع المذكور بناء على ما فهموا من علية الفصل لطبيعة الجنس، فإن الدليل المذكور على تقدير تمامه إنما يدل على هذا.

قوله: (**فإنه ليس مشتركاً بل مختلفاً**) هذا على سبيل المنع، أي لا نسلم الاشتراك، فإن الأصل لما كان ثابتاً بالدليل على زعم المستدل، وكان الإيراد نقضاً عليه، كفى في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة إلى الاستدلال باختلاف الآثار.

قوله: (**بل هو أثر من آثار فصله**) **إذا سلم اشتراك هذا العارض، كما هو الظاهر، لم يكن أثراً لفصله القريب، فلا بد أن يقيد بشيء لا يوجد في الملك، فتأمل.**

الفصل بالقريب؛ لأن الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده، ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته، كالناطق للحيوان، والحساس للجسم النامي، والنامي للجسم مطلقاً، وقابل الأبعاد للجوهر. واعتبر وحدة المعلول بالذات؛ لأنه إذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه، كما في أفراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة أخرى، **وأما مع وحدة الذات**، فلا مساغ لذلك؛ إذ يستغنى بكلٍ عن كلٍ، سواء كان الواحد بالذات شخصاً، وهو ظاهر، أولا، كما نحن بصدده، **فإن طبيعة الجنس في النوع** قبل اعتبار تعدد أفراده ذات واحدة لا تعدد فيها، وقيد العلة بالاستقلال؛ لأن تعدد العلل الناقصة جائز، فإن قلت: ليس الفصل وحده علة تامة للجنس؛ لجواز أن يكون للجنس أجزاء، وأن يكون هناك شرائط معتبرة. قلت: **كل واحد من الفصلين** مع باقي الأمور المعتبرة علة مستقلة، فيلزم توارد العلل المستقلة، لا يقال: الحساس والمتحرك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان؛ لأنا نقول: بل كل منهما **أثر لفصله**، فإن حقيقة الفصل إذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها، كالنطق لفصل الانسان. **ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة** الإرادية على الآخر عبر بهما

ولم يتعرض الشارح قدس سره لبيان فائدته؛ لأن بيان فائدة قيد القريب يتضمنه، فإن الفصل البعيد قريب في مرتبة الجنس البعيد.

قوله: (وأما مع وحدة الذات إلخ) يعني أن الدليل الذي ذكروه في امتناع توارد العلل، وإن صوره في الواحد الشخصي، لكنه جارٍ في الواحد بالذات، سواء كان شخصاً أو لا.

قوله: (فإن طبيعة الجنس في النوع) أي الواحد ذات واحدة بخلافها في النوعين، فإنها متحصصة، ففي كل نوع يكون الفصل علة لحصتها، فلا يكون المعلول واحداً بالذات، وتوارد الفصول مع تخصص الجنس ليس أحدها متقدماً على الآخر، فتدبر.

قوله: (كل واحد من الفصلين إلخ) حاصله: أنه كما يمتنع توارد التامتين يمتنع توارد الناقصتين من جنس واحد، كالفاعلين والمادتين والصورتين؛ لاستلزامه توارد التامتين، وفيما نحن فيه على قاعدة العلية يكون الفصل علة فاعلية؛ إذ العلة الموجبة إذا كان أمراً واحداً لا يكون إلا فاعلاً.

قوله: (أثر لفصله) فالفصل واحد عبر عنه باللازمين لكونهما في مرتبة واحدة.

قوله: (ولما اشتبه تقدم إلخ) إذ الاحساس قد يكون مبدأ للحركة، وقد تكون الحركة مبدأ للإحساس.

قوله: (ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة إلخ) قيل: يتقدم الإحساس على الحركة الإرادية لأنه إدراك وهي متوقفة عليه، ورد بأن الموقوف عليه هو الإدراك مطلقاً، لا الإحساس. وأيضاً الإنسان ربما يتحرك إلى شيء ليدركه فبعض الحركة متقدم على الإدراك، فلم يظهر تقدم أحدهما على الآخر على الإطلاق، فوضع الكل موضع الفصل. واعلم أنه لا بد من تقييد الحركة

معاً عن فصل الحيوان. (ويكفينا في ذلك) أي في أن الفصل القريب لا يتعدد (أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز) فلا يجوز تعدده، وإلا لم يكن شيء منهما وحده فصلاً، بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معاً، فإذا تركبت ماهية من أمرين متساويين **لم يكن لها فصل بهذا المعنى**. (ولو أردنا) بالفصل القريب الجزء (المميز) للشيء (عن جميع ما عداه لم يمتنع) تعدده، فإن الماهية المركبة من الأمور المتساوية يكون كل جزء منها فصلاً قريباً لها. وبالجملة **إذا جعل التمام** المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز، **امتنع تعدده** بلا شبهة واستعانة بالعلية. وإن جعل صفة للتميز **لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس**، وامتنع فيما لها جنس تفريعاً على العلية. الفرع (الثالث : لا يقوم فصل) قريب (إلا نوعا واحداً، وإلا) أي وإن لم يكن كذلك، بل قوم نوعين في مرتبة واحدة، (فللبسيط أثران) هما جنسا ذينك النوعين، وهذا إنما يتم **إذا كان الفصل القريب بسيطاً**، **فالأولى** أن يقال : فيتخلف عنه

قوله : (**إذا جعل التمام**) في قولهم : الفصل القريب هو الجزء المميز التام.

قوله : (**امتنع تعدده إلخ**) قيل : إذا تركب ماهية من جنس وفصل مركب من أمرين متساويين، كان ذلك الفصل وكل واحد من جزأيه فصلاً قريباً، بمعنى المميز عن جميع ما عداه. ولايلزم التوارد؛ لعدم كفاية كل واحد منهما في وجود الجنس. والجواب : أن الجزأين ليسا في مرتبة الفصل المركب، والكلام في تعدد الفصل القريب في مرتبة واحدة بالقياس إلى الجنس. نعم إنهما في مرتبة واحدة بالقياس إلى الفصل لكن لا جنس فيه.

الإرادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد، ليتحقق كونها أثراً لفصله القريب، وإلا فمطلق الحركة بالإرادة موجودة في الفلك، لكن حركة كل من الأفلاك على نهج واحد لبساطته عندهم.

قوله : (**لم يكن لها فصل بهذا المعنى**) لانتفاء التمامية بالقياس إلى كل واحد منهما، والجزئية بالقياس إلى المجموع. وفيه نظر؛ إذ يلزم على هذا أن لا ينحصر الكلي في الخمسة ضرورة أن كل واحد من ذينك الأمرين المتساويين ليس شيئاً منها.

قوله : (**لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس**) فيه بحث : إذ الظاهر امتناع هذا أيضاً، تفريعاً على العلية ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة. وما ذكره في حواشيه على المطالع من أن بطلانه إنما يظهر إذا كان هناك جنس أو حصة منه، ولا يكون الفصل له، وفيما نحن بصدده لم يوجد شيء منهما، محل تأمل؛ لأن معنى التخلف وجود العلة بلا معلول، لا وجودهما معاً من غير أن تكون العلة علة له، ألا يرى أن ليس المفهوم من قولنا : النار علة موجبة للحرارة أنه لو وجد النار والحرارة كانت الأولى علة للثانية، حتى لو وجد النار بلا حرارة يكن لم من التخلف الممتنع في شيء، ولو كان معنى التخلف ما ذكره لم يستقم الفرع الثالث والرابع إلا بتكلف.

قوله : (**إذا كان الفصل القريب بسيطاً**) اي حقيقياً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته.

معلوله، **لأن جنس كل** من النوعين **لا يوجد في الآخر**. الفرع (الرابع: وهو فرع) الفرع (الثالث المتقدم أنه) أي الفصل القريب (لا يقارن) في مرتبة واحدة (إلا جنساً واحداً، وإلا فللبسيط أثران)؛ إذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة، لقوم نوعين في مرتبة واحدة؛ **لاستحالة أن يكون** لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة، وحينئذٍ يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة إياه، سواء كانت علة تامةً أو جزءاً أخيراً منها، وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال: لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة **لاستلزامه التخلف**، وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة والأظهر أنهما **مشتركان في الدليل** بلا تفريع بينهما. (وكل ذلك) أي جميع ما ذكر من الفروع

قوله: (فالأولى إلخ) إنما قال ذلك لأنه لم يظهر بطلان البساطة حتى يكون الاستدلال الموقوف عليها باطلاً.

قوله: (لأن جنس كل إلخ) مع أن الفصل علة مقارنة للجنس، فلا يرد أن التخلف إنما يلزم إذا وجد الفصل بدون وجود الجنس، لا إذا وجد الفصل في نوع بدون الجنس.

(قوله لاستحالة أن يكون الخ) لأنه عبارة عن تمام الذاتي المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد في التمام.

(قوله لاستلزامه التخلف) لما مر من امتناع أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة.

(قوله في الدليل) وهو امتناع التخلف.

قوله: (فالأولى أن يقال إلخ) إنما قال: الأولى لأنه يمكن أن يكون مراد المصنف بالبسيط الإضافي الأمر الواحد فيكون معنى كلامه أن الأمر الواحد المؤثر لا يكون له أثران متخالفان هما جنسان، وإلا يلزم تخلف المعلول عنْ علته المؤثرة المستلزمة للمعلول، وانه محال. وأنت تعلم أن حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد، ولذا قال فالأولى.

(قوله لا يوجد في الآخر) فجنسية الجنسين حينئذٍ بالنظر إلى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الأولين في جنسه بدون أن يوجد معه فصله، وإنما لم يجز أن يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الآخر؛ لأنه لو وجد لكانا نوعاً واحداً، ولم يكن بينهما امتياز. وفيه بحث: إذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين في النوع الآخر، وأما على تقدير وجود كل من الجنسين في النوع الآخر مطلقاً فلا؛ لجواز أن يكون الجنسان متساويين، والامتياز بين النوعين بأن يكون كل من الجنسين في أحدهما ذاتياً، وفي الآخر عرضياً ويمكن أن يقال: إذا وجد فصل هذا النوع وجنسه في النوع الآخر، كما هو المفروض. فإن اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز أحد النوعين عن الآخر بشيء منهما، وإن اعتبر الجنس من حيث إنه ذاتي في هذا النوع تميزه بهذه الحيثية عن النوع الآخر ضرورة عروضه له، لكن يرد حينئذٍ أن هذه الحيثية خارجة عن الماهية، فالذاتي المأخوذ معها لم يكن ذاتياً بل خارجاً منها فليتأمل.

(**ضعفه ظاهر**)؛ لابتنائه على أن الفصل علة للجنس في الخارج، (ويظهر حقيقته) أي حقيقة كل ما ذكر وضعفه (مما لخصناه) وأوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له. فإن قلت: هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه أولا، قلت: أما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه **عليه**؛ لجواز أن يكونا مفهومين في كل منهما إبهام من وجه، **فيتحصل** بالآخر. نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية؛ **إذ لم يجز أن يكون** بين أجزائها عموم من وجه، وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز؛ لأن الواحد منهما إن تحصل به الجنس **فقد صار به نوعاً** وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون **فصلاً خارجا عنه** لا فصلاً مقوماً له. وإن لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معاً كانا فصلاً واحداً لا متعدداً. هذا إذا كان

(**قوله ضعفه ظاهر**) أي على الوجه الذي قرره بقوله: ويظهر حقيقته مما لخصناه، فإن ما هو علة تلك الفروع في نفس الأمر، وكون بعضها صحيحاً وبعضها غير صحيح يظهر مما لخصه، فما أورده الشارح قدس سره من السؤال، والجواب بيان لذلك. وكان الأولى إيراده بطريق التفسير بأن يقول بعد قوله: ويظهر حقيقته مما ذكرناه، أما تعاكس الحال إلخ، وأن يترك لفظ: وضعفه كما لا يخفى.

قوله: (**عليه**) أي على ما لخصناه.

قوله: (**فيتحصل**) بالآخر كالخاصة المركبة من العرضين العامين كالطائر الولود.

قوله: (**إذ لم يجز أن يكون إلخ**) يعني أن التعاكس يستلزم أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، كما صوره الشرح قدس سره فيما سبق، وذلك ممتنع في الماهيات الحقيقية؛ لأن الدليل الذي أورده على انحصار الذاتي في الجنس والفصل حاصله: أنه إذا لم يكن الذاتي تمام المشترك فإما أن لا يكون مشتركاً أصلاً فيكون مختصاً بالماهية، أو يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له، وإلا يلزم التسلسل في تمام المشتركات. ولما لم يمكن أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يكون ذلك البعض المساوي داخلاً في تمام المشترك الآخر الذي يكون ذلك البعض أعم منه، فلا تركيب للماهية الحقيقية إلا من جنس وفصل مختص به، أو من أمرين متساويين، بخلاف الماهية الاعتبارية، فإنه يجوز أن يكون بعض تمام المشترك فيها أعم من كل تمام مشترك يفرض للماهية، ولا تنتهي سلسلة تمام المشتركات لكونها أموراً اعتبارية، فتكون الماهية المركبة منهما مركبة من أمرين بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما في الماهية التي فرض تركبها منهما، وتحقق تمام المشترك في النوع الذي هو بإزاء الماهية، وتحقق البعض في النوع الذي فرض بإزاء تمام المشترك تحقيقاً للعموم.

قوله: (**فقد صار به نوعاً**) لأن معنى التحصيل زوال إبهامه وصيرورته مطابقاً لتمام الماهية النوعية.

قوله: (**مشتركان في الدليل**) وهو تخلف المعلول عن علته.

للماهية جنس، فإن المركب من المتساويين لا يتصور فيه إبهام وتحصيل، فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت. وأما تقويم الفصل القريب لنوعين **في مرتبة واحدة**، **فيستلزم** أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه، وقد مر بيان حاله. وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة، فإن كانت في نوعين لزم ذلك أيضاً أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه، وإن كانت في نوع واحد لزم أن يكون لماهية واحدة **جنسان في مرتبة واحدة**، وذلك باطل؛ لأنه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده. **وإلا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر**، فلا يكون جنساً له، بل

قوله: (**فضلاً خارجاً عنه**) بالضاد المعجمة كذا قيل، والظاهر أنه بالمهملة حيث قيده في المعطوف بقوله: مقوماً له، فالمراد بالفصل المميز.

قوله: (**في مرتبة**) أي لا يكون بينهما عموم.

قوله: (**فيستلزم إلخ**) لأنه لا بد لكل جنس من ذينك النوعين نوع آخر لا يتحقق فيه ذلك الفصل القريب المقوم لهما، تحقيقاً لمعنى الجنسية فيتحقق الفصل في كل واحد من النوعين بدون جنس الآخر، وكل واحد من الجنسين بدونه في النوع الذي لا يتحقق فيه الفصل، ويجتمعان في ذينك النوعين.

قوله: (**وإلا لكان النوع متحققاً إلخ**) أي حاصلاً بناء على أن التحصل عبارة عن زوال إبهام الجنس وصيرورته مطابقاً لتمام الماهية النوعية كما مر.

قوله: (**فضلاً خارجاً**) بالضاد المعجمة.

قوله: (**كانا فصلاً واحداً لا متعدداً**) لأن الفصل القريب هو الذي يكفي في تحصل الجنس وزوال إبهامه، وجعله نوعاً مخصوصاً كما يشهد بذلك تتبع كلماتهم، والكافي فيما ذكر على هذا الفرض مجموع الأمرين لا كل واحد منهما، فلا عبرة لما يقال: نختار أن الجنس يتحصل بهما معاً، ولا يلزم كون المجموع فصلاً واحداً؛ إذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب أن يتحصل به الجنس بانفراده.

قوله: (**بين الجنس والفصل عموم من وجه**) قد مر ما فيه سؤالاً وجواباً.

قوله: (**جنسان في مرتبة واحدة**) معنى كونهما في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنساً للآخر، فإما أن يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر، أو عموم مطلق، ويلزم أن يكون الأعم عرضياً للنوع الذي يكون الأخص جنساً للماهية بالقياس إليه، وإلا لم يكن الأخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنساً، أو مساواة ويلزم أن يكون كل منهما عرضياً للآخر ذاتياً له، وإلا لم يكن أحدهما أو كلاهما تمام الذاتي المشترك.

قوله: (**وإلا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر**) اعترض عليه بأنه إن أراد بالتحصل ارتفاع الإبهام الحاصل للجنس، لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الآخر، لجواز ارتفاع الإبهام للفصل، مع توقف تحقق النوع على أجزائه الباقية. وإن أراد بالتحصل

يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر، ولما كان كل منهما مبهماً **لم يمكن أن يكون له مدخل** في تحصيل الآخر إلا باعتبار تحصله في نفسه، فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر، **فيلزم الدور**.

[المقصد الحادي عشر: الماهية تقبل الشركة دون التعين]

(**الماهية**) **كالإنسان** مثلاً (تقبل الشركة) أي لا تمنع من فرض اشتراكها **وحملها**

قوله: (**لم يمكن أن يكون له مدخل إلخ**) هذا مبني على أمرين: أحدهما أن الفصل علة فاعلية لتحصل الجنس وهو ظاهر، والثاني أن المبهم لا يكون علة للمحصل، ولذا قيل: إن عدم جزء ما لا يجوز أن يكون علة لعدم الكل فإن تم تم وإلا فلا؛ إذ يجوز حينئذٍ أن يكون كل واحد من الجنسين باعتبار نفسه علة لتحصل الآخر، فيكون تحصلهما معاً فلا دور.

قوله: (**كالإنسان**) أشار ذلك إلى أن المراد لماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر التعين معها.

قوله: (**وحملها إلخ**) أشار بالعطف إلى أن الأشتراك الذي هو صفة المعلوم معناه الحمل لا المطابقة، فإنها صفة الصورة التي هي العلم.

تحقق حقيقة النوع به، فلا نسلم توقف كل منهما على الآخر، بل الماهية المركبة من الأجزاء الثلاثة متوقفة عليها فلا دور. ولو صح ما ذكرتم لم تلتئم ماهية من ثلاثة أجزاء؛ إذ بأحدهما مع الآخر لا تتحصل الحقيقة بدون الثالث، وبالعكس. بل نقول: الفصل لا يتحصل بدون الجنس، وإلا لتحصل النوع بدون الجنس، فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله. وقد يوجه قولهم: وإلا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر بأن الجنس إذا تحصل صار هو من حيث إنه متحصل بما حصله نوعاً منه قطعاً، فإن ماهية النوع وهو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراءه كما أشير إليه في أوائل هذا المقصد، فليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضاً مدخل في ماهية ذلك النوع، فيكون الجنس الآخر خارجاً عنها، فلا يكون جنساً لها، والتقدير بخلافه. وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور، لكن يتجه أن ذلك التقدير إنما يتم إذا كان الجنسان متساويين، أما إذا كان أحدهما أشد إبهاماً كان يكون أعم مطلقاً فإنه يجوز أن يكون ذات الآخر مع الفصل محصلاً له، فلا يلزم الدور. قال الشارح في حواشي التجريد: فالأولى أن يقتصر على أن الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة، لكان لها فصل محصل، فيتحصل كل منهما نوعاً على حدة، سواء كان الفصل واحداً أو متعدداً، فلا تكون الماهية نوعاً واحداً وماهية واحدة هذا خلف. قيل: وعلى هذا التقدير الأول منع ظاهر، وهو أنا لا نسلم أنه يتحصل به كل منهما نوعاً على حدة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن كلاهما مقوماً لنوع واحد على ما هو المفروض، ولا يخفى عليك اندفاعه بعد ما تحققت أن ماهية النوع هو الجنس المتحصل، وأن إنكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال إبهامه مكابرة.

قوله: (**فيلزم الدور**) قيل: لم لا يجوز أن يكون مفهومان في كل منهما إبهام من وجه،

على كثيرين، (**دون التعين**) **المخصوص**؛ كتعين زيد مثلاً فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة، (**فهو غيرها**. وقد اختلف في التعين) الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها (هل هو وجودي) أي موجود في الخارج (أم لا؟ فذهب المحققون) من العلماء (إلى أنه وجودي؛ **لأنه جزء المعين الموجود**) **في الخارج**، (**وجزء الموجود**) **الخارجي** (**موجود**) في الخارج بالضرورة. (وقد قال بعضهم): يعني الكاتبي (إن أردت بالمعين **معروض التعين**) وحده، (فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه)، ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه، ألا ترى أن العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج (أو المجموع) المركب من العارض والمعروض، (فلا نسلم أنه) أي المعين بهذا المعنى (موجود)، فإن من يمنع وجود التعين كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان؟ بل الموجود عنده هو المعروض وحده. (**والجواب: أن المراد بالمعين**) الذي ادعينا وجوده (**هو الشخص**

قوله: (**دون التعين المخصوص**) قيد بذلك لأن المقصود بيان مغايرة الماهية النوعية للتعين العارض لها، وتقرير الأستدلال أن كل ماهية نوعية تقبل الشركة ولا شيء من التعين يقابل لها، فلا شيء من الماهية يتعين فثبت مغايرته لها بحسب الماهية سواء كان مغايراً لها في الوجود أولا.

قوله: (**لأنه جزء المعين الموجود في الخارج**) فيه بحث لأنه إن جعل في الخارج ظرفاً للجزئية نمنع الصغرى، وإن جعل ظرفاً للوجود نمنع الكبرى، لأن الجزء الذهني للموجود الخارجي لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج.

قوله: (**معروض التعين**) أي الذات الذي يصدق عليه هذا المفهوم، وكذا في الشق الثاني؛ إذ لا معنى للترديد بين هذين المفهومين؛ إذ الدليل لا يحتملهما.

فيزول باجتماعهما إبهام كليهما، فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقاً عليه، ومثل ذلك يسمى دور معية، وهو غير باطل على ما قيل في الحيوان والناطق، وأنت خبير بأن هذا إنما يتصور إذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه، وفي جوازه في الماهيات الحقيقية كلام، كما أشار إليه فيما سبق الآن.

قوله: (**فهو غيرها**) هذا لازم لنتيجة القياس والنتيجة، فهي غيره كما لا يخفى.

قوله: (**وجزء الموجود الخارجي موجود**) فإن قلت: إذا كان التعين المخصوص موجوداً خارجياً، لم يستقم عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية؛ لوجود ما يطابقه في الخارج. قلت: أشرنا إلى جوابه في تحقيق أن الوجود من المعقولات، فليتذكر.

قوله: (**والجواب: أن المراد بالمعين هو الشخص إلخ**) فيه بحث: لأن مفهوم زيد وإن لم يكن مفهوم الإنسان وحده، لكن لم لا يجوز أن يكون هو الإنسان المقيد بالعوارض الشخصية

مثل زيد ولا ريبة) لعاقل (في وجوده، وليس مفهومه مفهوم الإنسان) وحده (قطعاً، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد) كما يصدق عليه أنه إنسان. (فإذن هو الإنسان مع

قوله: **(أن المراد بالمعين هو الشخص إلخ)** تقريره: أنه لا شك في وجود الأشخاص الإنسانية مثلاً في الخارج، وأن لها ماهيات هي بها هي، وأنها متشاركة في شيء مع قطع النظر عن العوارض، وليست ماهياتها ذلك الأمر المشترك فقط، وإلا لصدق بعضها على بعض، فماهياتها مشتملة على أمر وراء المشترك، وهو غير العوارض، والتقييد بها لاشتمال ماهياتها عليه مع قطع النظر عن العوارض، ولعدم تبدله بخلاف العوارض، والتقييد بها وهو المعني من التعين. وبما حررنا لك ظهر أن المراد من المفهوم في قوله: وليس مفهومه مفهوم الإنسان أن ليس ماهيته التي هو بها هو الأمر المشترك بينه وبين عمرو مثلاً، واندفع ما أورده صاحب المقاصد من أنا سلمنا أن ليس مفهومه مفهوم الإنسان الكلي الصادق على زيد، لكن لم لا يجوز أن يكون هو الإنسان المقيد بالعوارض المخصوصة الشخصية التي لا تصدق على عمرو دون المجموع، ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج، ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والأين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع، لكون أكثره من المحسوسات، وهم لا يسمونه التعين بل ما به التعين. بقي هاهنا بحث: وهو أنه إن أراد بقوله: أنها متشاركة في شيء اشتراكها في الذهن فلا يجدي؛ لأنه لا يلزم منه وجود التعين في الخارج. وإن أراد اشتراكها في الخارج فممنوع، فإن من ينفي وجود الطبائع يقول إن الأشخاص أمور بسيطة، والطبائع والتشخصات أمور انتزاعية، إلا أن ما ينتزع من نفس الأشخاص يسمى ذاتيات، وما ينتزع عنها باعتبار اكتنافها بالعوارض يسمى عرضيات، وقد تصدى لدفعه المحقق الدواني فقال: لو كان الأمر كذلك لم يكن زيد في حد ذاته إنساناً ولا حيواناً ولا ناطقاً؛ لما علم أن الماهية من حيث هي ليست إلا الماهية، وذلك يستلزم أن يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شأن اللواحق، فيكون زيد كما يحتاج إلى جاعل يجعله أبيض يحتاج إلى جاعل يجعله إنساناً؛ بأن يتوسط الجعل بينه وبين الإنسان؛ إذ المفروض أنه في ذاته أمر آخر. أقول: إذا كان الذاتيات منتزعة من نفس الشيء تكون كلها في مرتبة، فكيف يمكن سلبها عنه،

التي لا تصدق على غيره دون المجموع، ولو سلم أنه المجموع، فالتشخص جزء عقلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله: واعلم إلخ، لا خارجي. والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج، ولو سلم فذلك الشيء الذي جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم الإنسان هو ما يخصه من الكم والكيف والأين ونحو ذلك، مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها من المحسوسات، وهم لا يسمونه الشخص بل ما به الشخص. اللّهم إلا أن يقال: الشيء ما دام لا يتحقق في حد نفسه يمتنع أن يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك؛ لأن عروض هذه العوارض يقتضي تعين المعروض في الخارج، فعلم أن قوله: شيء آخر لا يليق أن يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة، فثبت أن ذلك الشيء هو التعين، وفيه ما فيه ستعرفه في آخر المقصد.

شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك) الشيء (الآخر جزء زيد فيوجد) ذلك الآخر، وهو المطلوب. **ثم إنه** بين أن تركب الشخص المعين من الماهية والتعين إنما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال: (**واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات** كنسبة الجنس إلى الفصول) فكما أن الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه؛ وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج، ولا يتمايزان إلا في الذهن، كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة، ولا تعين لشيء منها إلا بمشخص ينضم إليها، **وهما متحدان في الخارج ذاتاً** وجعلاً ووجوداً، ومتمايزان في الذهن فقط. فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً، وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها، **وإلا لم يصح** حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد أعني الهوية الشخصية إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل. ثم أشار **إلى الفرق** بقوله: (بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى) الحاصلة من مشخص آخر؛ **لأن المشخصات** أمور

وكيف يحتاج إلى جاعل يجعله موصوفاً بتلك الذاتيات، ولذا قالوا: إن جعلها جعل الذات ووجوده وجودها، وقد مر ذلك.

قوله: (**ثم إنه إلخ**) ما مر من تركيب الشخص من الماهية والتعين في الخارج مذهب الأوائل، وقد بالغ الشيخ فيه، وشنع على من نفى وجود الطبائع، وما بينه المصنف بقوله: واعلم إلخ اختاره المتأخرون.

قوله: (**وإلا لم يصح إلخ**) فيه أنه إنما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد، وقد عرفت تحقيقه على أن القائلين بتعدد الوجود والموجود يكتفون في صحة الحمل بالاتحاد في الذات كما مر.

قوله: (**إلى الفرق**) أي بين المشخص والفصل بعد اشتراكهما في النسبة المذكورة.

قوله: (**لأن المشخصات**) أي المشخصات التي مدركها أمور جزئية مادية، فلا يرد النقض بمشخصات المجردات.

قوله: (**واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات إلخ**) هذا التحقيق يدل على أن التشخص محمول بالمواطأة على الماهية، وقد بينا أن لا فساد فيه وإن توهم نظراً إلى الظاهر.

قوله: (**وهما متحدان في الخارج ذاتاً إلخ**) اعترض عليه بأنه إذا كان المشخص متحداً مع الماهية كان تشخص زيد متحداً مع تشخص عمرو؛ لاتحادهما في الماهية، وأنه باطل قطعاً. وجوابه: ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال: الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين، ولا تساويهما، فجاز أن يتحد أحدهما بالآخر وبثالث ورابع، فيكون مع كل

جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس، بل في آلاتها، فكذا صورة الماهية المتشخصة إنما ترتسم في الآلة، ولا تتناولها **إلا الإشارة الحسية** أو الوهمية، بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الأنواع فإنها أمور كلية يتحصل منها في العقل صور متغايرة، وبالجملة: فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول، والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة، (**والأشخاص** تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها)، أي **بذواتها** لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم؛ إذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص. ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، وأما الطبائع والمفهومات الكلية، فينتزعها العقل من الأشخاص تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها، بحسب استعدادت مختلفة واعتبارات شتى. فمن قال بوجود الطبائع في الخارج، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج **مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر**

(**قوله: (إلا الاشارة الحسية)** إن كانت من الصورة المحسوسة، أو الوهمية إن كانت من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات.

قوله: (والأشخاص إلخ) عطف على قوله: نسبة الماهية إلخ، وليس داخلاً تحت الفرق على ما وهم، يدل على ما قلنا قول الشارح قدس سره: لا بمشخصاتها فإنه لو كان داخلاً تحت الفرق لكان اللائق أن يقول: لا بماهياتها.

قوله: (بذواتها) أراد الهوية بالماهية الشخصية وفي نفس الشخص، فلذا قال بذواتها.

قوله: (إذ لا تمايز إلخ) إذ لو كان بينهما تمايز في الخارج لزم وجود الماهية في الخارج قبل انضياف التعين إليه، وما قيل: إنه لولا التمايز لصح حمله عليه مواطاة، فمدفوع بأن ليس كل ما هو غير متميز عنها في الخارج محمولاً عليها كالوجود، ولو سلم فقد عرفت أن الشخص لا بشرط شيء محمول عليه.

(**قوله: مشتركاً بين أفرادها)** اشتراكاً حقيقياً بان يكون الإنسانية الموجودة في زيد هي الموجودة في عمرو.

واحد من الثلاثة منه. وبهذا يندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية في شخص واحد، بناء على توهم أن الماهية إذ كانت متحدة مع المشخص ذاتاً، وكان تميز الأشخاص بذواتها لكون المقتضي للتعين هوية الماهية، نعم يرد أن يقال عدم الامتياز بين الماهية والمشخص في الخارج لا يستلزم أن تكون هوية الماهية عين هوية المشخصات؛ لجواز أن يكون صدقه بأن لا يكون للمشخصات هوية خارجية؛ لكونها من المعقولات الثانية على قياس ما حققه الشارح في بحث الوجود. حيث قال: وفيه بحث إلخ، وقد عرفت أن دليل وجود التشخص لا يتم فتأمل.

قوله: (كان متعيناً في حد ذاته) نقض بالهيولى، فإنه إذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها

الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة؛ لأن كل موجود خارجي فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره، **كان متعيناً في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة**. وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية **بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك** بينهما **بالفعل، فهو** أيضاً باطل؛ لما مر آنفاً من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه، فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين. وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية، فذلك بعينه مذهب من قال: لا

قوله: (لزمه أن يكون الأمر إلخ) وما قيل: هذا منقوض بهيولى العناصر، فإنها مع كونها واحدة بالشخص حاصلة في أمكنة متعددة متصفة بصفات متضادة فوهم، لأن هيولاها تبعضت بورود الصور النوعية، فحصل كل بعض منها في مكان، واتصف بصفات متضادة لصفات البعض، إلا أنها لما لم تكن في ذاتها متصلة ولا منفصلة لم يضر ذلك التبعيض في وحدتها الشخصية، كخشبة واحدة ملونة بألوان متعددة.

قوله: (غير قابل للاشتراك فيه بديهة) دعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة، كيف وقد صرح الشارح قدس سره في حواشي المطالع بأن صاحب الكشف والمطالع منعا منافاة التشخص لعروض الاشتراك؟. ثم إن أراد بقوله: مع قطع النظر عن غيره قطع النظر عن كل ما يغاير نفسه حتى الوجود الخارجي أيضاً، فلا نسلم كونه متعيناً في حد ذاته، وإن أراد قطع النظر عن كل ما يغايره سوى الوجود، فالملازمة مسلمة، لكن الطبيعة الموجودة متعددة بحسب تعدد أشخاصها، فلا يلزم منه حصول شيء واحد بالشخص في أمكنة متعددة ولا اتصافه بصفات متضادة، وسيجئ تفصيله.

قوله: (صورته العقلية) أي صورته المدركة بالعقل، سواء كانت حاصلة في ذاته أو في آلاته.

قوله: (بمعنى المطابقة لكثيرين) معنى المطابقة لكثيرين أن لا يحصل من تعقل كل واحد منها أثر متجدد.

قوله: (لا بمعنى الاشتراك) أي الحقيقي، فإن الشركة الحقيقية ممتنعة العروض للشيء في الخارج والذهن معاً.

قوله: (بالفعل) متعلق بقوله: اتصف، وإنما قيد بذلك لأن الصورة المذكورة تتصف بالمطابقة بالقوة، بأن جردها العقل عن المشخصات الخارجية.

لا تكون متعينة عندهم، ولك أن تقول: مراده أن كل موجود إذا لوحظ اتصافه بالوجود كان متعيناً، والهيولى إنما توجد مع مقارنة الصورة، والحق أن الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصاً، وامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج، واشتراكه بين كثيرين محل تأمل، سيما إذا كان الشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص كالهيولى بالنسبة إلى الصورة إلا أن يؤول كلامهم في الهيولى بما سنذكره في المقصد الثاني عشر.

وجود في الخارج إلا للأشخاص، والطبائع الكلية منتزعة منها، **فلا نزاع إلا في العبارة**. **وأما ما يقال**: من أن الطبيعة الإنسانية مثلاً **قابلة في نفسها** للتعدد والتكثر، فتحتاج إلى من يكثرها، فإذا تكثرت **بتكثير الفاعل** ووجدت تلك الكثرة في الخارج، كان كل واحد منها **عين تلك الطبيعة**، فتكون الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج **على أنها متكثرة**، لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور. فجوابه: أن كل واحد من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على أمر زائد هو تشخصه وتعينه، **فليس شيء منها** عين تلك الطبيعة. كيفَ ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها، وهو باطل بديهة. (وقد احتج الإمام الرازي) على كون التعين أمراً وجودياً (**بأنه لو كان** عدمياً لكان إما عدماً مطلقاً، وأنه ظاهر البطلان)؛ **لأن العدم المطلق لا**

قوله: (**فلا نزاع إلا في العبارة**) فإن من نفى وجودها أراد وجودها بالأصالة، ومن أثبت وجودها أراد وجودها يتبع مبدأ انتزاعها هذا، لكن مراد القائلين بوجودها هو المعنى الأول فالنزاع معنوي.

قوله: (**وأما ما يقال إلخ**) حاصله أن تكثر الطبيعة النوعية مقدم بالذات على وجودها، والحصول في المكان والاتصاف بالأوصاف متأخر عن وجودها، فلا يلزم المحذور، أعني كون الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة، إنما يلزم ذلك لو كان وجودها مقدماً على تكثرها.

قوله: (**قابلة في نفسها**) أي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها.

(**قولَ: بتكثير الفاعل**) بضمه إليها الأمور التي يحصلها ويجعلها شخصاً، فتكون تلك الأمور داخلة فيها من حيث إنها متحصلة لا على أنها محصلة لأمر ثالث كما عرفت في الفصل بالقياس إلى الجنس

قوله: (**عين تلك الطبيعة**) الإنسانية المحصلة في الوجود.

قوله: (**على أنها متكثرة**) أي بناء على أنها متكثرة لابناء على أنها واحدة.

(**قوله فليس شيء منها إلخ**) قد عرفت أن القائل أراد بالعينية في الوجود لا في المفهوم، وهي لا تنافي اشتمال الكثرة على أمر زائد، ولا يلزم منها كون كل واحد من الكثرة عين الآخر كما أن كون الجنس عين النوع في الوجود لا ينافي اشتماله على الفصل، ولا يلزم كون كل واحد من الأنواع عين الآخر.

قوله: (**بأنه لو كان إلخ**) أي كل واحد من أفراد التعين وجودي، إذ لو كان فرد منه عدمياً لكان إلخ.

قوله: (**لأن العدم المطلق إلخ**) ليس المراد به ما لا إضافة فيه، فإنه ممتنع التعقل إذ الإضافة

قوله: (**لأن العدم المطلق لا تميز فيه**) وأيضاً لو كان التعين عدماً لكان المتعين معدوماً مطلقاً؛ لأن المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه.

تميز فيه، فكيف يميز غيره؟؛ **وإما عدماً مضافاً**، وحينئذ إما أن يكون عدماً للا تعين العدمي، **فيكون هو وجودياً**، (وإما) **أن يكون** (**عدماً لتعين آخر، فذلك**) **التعين** (**الآخر إن كان عدماً فهذا**) التعين (**عدم العدم فهو وجود**)، **والتعين الآخر مثله، فيكون هو أيضاً وجوداً**. (وإن كان) ذلك **التعين الآخر** (وجوداً، وهذا) التعين الذي نحن فيه (مثله،

مأخوذة في مفهوم العدم كما بين في محله، بل ما لا إضافة فيه إلى شيء مخصوص، بل إلى مطلق الشيء فمعنى لا تميز فيه لا تعدد فيه، ولذا عداه بفي فلا، ينافي ذلك تميزه في نفسه عن الوجود.

قوله: (وإما عدماً مضافاً) أي إلى شيء مخصوص، ولا شك انه يكون عدماً لشيء ينافيه وهو إما اللاتعين الذي هو نقيض ذلك التعين المخصوص، أو التعين الآخر إذ ما سواهما من المفهومات يمكن اجتماعه معه، فإن اللاتعين المطلق يصدق على كل تعين مخصوص ضرورة سلب تعين آخر عنه، وكل مفهوم ما سوى التعين يمكن عروض التعين له.

قوله: (فيكون هو وجودياً) أي يكون التعين الذي هو عدم اللاتعين وجودياً لأن التعين الذي اعتبر في مفهوم اللاتعين وجودي؛ لأنه لو كان عدمياً لكان عدماً للاتعين؛ لأنه المفروض، وهذا اللاتعين أيضاً مشتمل على التعين الذي هو عدم اللاتعين، وهكذا، فيلزم اشتمال اللاتعين الذي فرض التعين عدما له على أعدام غير متناهية فلا يكون التعين الذي اعتبر في اللاتعين عدمياً، وإذا كان هذا التعين وجودياً كان التعين الذي فرض أنه عدم اللاتعين وجودياً؛ لأنه عينه لما عرفت من أنه لو لم يكن عينه لم يكن اللاتعين منافياً له.

قوله: (فذلك التعين الآخر إن كان عدماً) تقدير الكلام فذلك التعين الآخر إن كان عدمياً كان عدماً لشيء.

(**قوله فهو وجود**) فيكون وجودياً بناء على مساواة الوجود الوجودي لمساواة العدمي بالعدم.

قوله: (والتعين الآخر مثله) أي في كونه تعيناً سواء كان ذاتياً لهما أو عرضياً.

قوله: (فيكون هو أيضاً وجودياً) بناء على ما تقرر من أن اتصاف شيء بصفة من شأنها الوجود في الخارج فرع وجود الصفة، وإلا لجاز اتصاف الجسم بالحركة المعدومة وهو سفسطة واعلم ان تقرير الاحتجاج المذكور على ما حررناه يدفع جميع الشكوك التي أوردها الناظرون في

قوله: (فيكون هو وجودياً) فيه منع سنده قضية الامتناع واللا امتناع.

قوله: (وإما أن يكون عدماً لتعين آخر) إن أريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر؛ لجواز أن يكون التعين عدماً لمفهوم آخر، وإن أريد ما صدقا عليه، فلا نسلم أن ما صدق عليه اللاتعين فهو عدمي، فيكون نقيضه ثبوتياً. كيف واللاتعين صادق على ما سوى التعين من الحقائق؟.

قوله: (فهذا عدم العدم فهو وجود) فيه أن مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق هو عليه. وأيضاً إن كان المراد بالوجود والعدم في قوله إن كان عدماً وإن كان وجوداً مفهوم العدم والوجود، فالحصر ممنوع، وسيورده المصنف على أصل الملازمة أيضاً. وإن كان المراد ما صدق

فهو) أيضاً (وجود). فثبت أن كون التعين عدمياً يستلزم كونه وجودياً. هذا خلف فيكون وجودياً. (والجواب: لا نسلم أنه لو كان) التعين (عدمياً لكان عدماً)، وإنما يلزم ذلك إذا كان العدمي **بمعنى العدم أو مستلزماً له**، وهو ممنوع؛ لأن العدمي يقابل الوجودي، كما أن العدم يقابل الوجود، فلو كان العدمي عدماً **لكان الوجودي وجوداً**، وليس كذلك. (**بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له**) أي الوجودي

هذا المقام، سوى ما ذكره المصنف من منع الملازمة من أن العدمي لا يلزم أن يكون عدماً كما لا يخفى على من تأمل وأجاد.

قوله: (**بمعنى العدم**) وعلى هذا التقدير تكون الملازمة بينهما بحسب التغاير الاعتباري.

قوله: (**أو مستتلزماً له**) بحيث يصدق عليه.

قوله: (**لكان الوجودي وجوداً**) إذ لو كان غيره لم يصدق الوجود عليه، فيصدق العدم عليه مع عدم صدق العدمي عليه لصدق الوجودي عليه.

قوله: (**بل المراد إلخ**) تقدير الكلام: بل أعم منه لأن المراد بالوجودي إلخ.

قوله: (**ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له**) إن كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموصوف، كما اختاره المحقق التفتازاني، وصرح به الشيخ الرئيس، فثبوت شيء لشيء أعم من

عليه نفس الوجود والعدم فكذلك، وإن كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار أن ذلك التعين معدوم، ولا يلزم أن يكون هذا التعين وجوداً؛ لأن عدم المعدوم ليس بوجود ولا موجود كما أشرنا إليه.

قوله: (**والتعين الآخر مثله**) إن أراد بالمثلية المشاركة في التعينية فلا يتوهم من زجودية أحد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر، وإن أراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم المثلية، لم لا يجوز أن تكون التعينات متخلفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعين، وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود أحد المتماثلات وجود جميعها، فإن زيداً وعمراً مثلان مع جواز اتصاف أحدهما بالوجود والآخر بالعدم.

قوله: (**أو مستلزماً له**) بحيث يحمل عليه مواطاة، وإلا فلزوم ذلك ممنوع حينئذٍ.

قوله: (**لكان الوجودي وجوداً**) قد يمنع ذلك لجواز أن يتصف المتقابلان بشيء واحد، كالامتناع واللا امتناع المتصفين بالعدم. وجوابه: أن ليس المراد بقوله: فلو كان العدمي عدماً أنه لو كان متصفاً بالعدم، بل أنه لو كان بمعنى العدم أو مستلزماً لحمله عليه مواطاة، فمنع الملازمة على هذا مكابرة، فتأمل.

قوله: (**بل المراد بالوجودي إلخ**) فسره ليعلم مقابله الذي هو المقصود بالبيان أصالة، أعني العدمي، والمراد أن الوجودي من الصفات ما ذكره بقرينة قوله: لموصوفه، والتخصيص بناء على أن الكلام في وجودية التعين الذي هو من الأمور الغير المستقلة.

ما لا يستقل بنفسه، بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج، (نحو السواد) القائم بالجسم، فإن ثبوته له إنما هو بوجوده له، (**لا أن يكون ذلك**) أي ثبوته لموصوفه (باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه)، كالجنسية القائمة بالجسم؛ إذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه، بل ثبوتها له واتصافه بها إنما هو في الذهن. (وهو) أي الوجودي بالمعنى المذكور (**أعم من الموجود**) لا مطلقاً؛ بل من وجه؛ لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً) كالسواد المعدوم دائماً، فإن ملخص معنى الوجودي أنه مفهوم **يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه** بموجود، فالسواد مثلاً وجودي سواء وجد أو لم يوجد، **وأما صدق** الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها. وإذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزماً للوجود، فلا يكون العدمي مستلزماً للعدم. (**ويقرب** من هذا) الذي ذكرناه في تفسير الوجودي (ما قيل: إنه) أي الوجودي (**عرض** من شأنه الوجود) الخارجي، سواء وجد أو لم يوجد. (**وبالجملة**: **فلو كان العدمي** هو العدم لكان الوجودي هو

وجوده له، فإن الأمور العدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها، وإن كان مغايراً له كما اختاره الشارح قدس سره، وسيجيء بيانه، فثبوت شيء لشيء هو وجوده له، فلا بد أن يجعل الجار والمجرور، أعني له ظرفاً مستقراً، والمعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصلاً له.

قوله: (**لا أن يكون إلخ**) هذا العطف لبيان الفرق بين الوجودي وبين الأمور الاعتبارية بأن اتصاف الموصوف به في الخارج، بخلاف الأمور الاعتبارية فإن الاتصاف بها في العقل.

قوله: (**أعم**) أي من حيث التحقق كما يدل عليه البيان.

قوله: (**عند قيامه**) ظرف ليعرض لا ليصح، فلا يرد أن عند قيامه بموجود يجب له الوجود.

قوله: (**وأما صدق إلخ**) أي تحققه بقرينة قوله: ففي الموجودات حيث لم يقل فعلى.

قوله: (**وإذا كان كذلك**) أي إذا كان أعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزماً للوجود من حيث الحمل، وهو ظاهر.

قوله: (**ويقرب**) لأنهما متلازمان في الصدق، متغايران في المفهوم.

قوله: (**عرض**) بالمعنى اللغوي، وإنه بالمعنى الأصطلاحي قسم الموجود.

قوله: (**وبالجملة إلخ**) هذا إبطال للملازمة المذكورة، فهو معارضة في المقدمة بجعل البداهة التي ادعاها المستدل بمنزلة الدليل، وإنما عبر عنه بقوله: بالجملة الشائع استعمالها في

قوله: (**يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود**) قيل: عند القيام بموجود يجب عروض الوجود له لا أنه يصح. وأجيب بأن ليس المراد بالصحة الإمكان الخاص، بل مقابل الامتناع.

قوله: (**وبالجملة فلو كان العدمي**) هذا مناقضة، ومنع للملازمة التي في قوله: لو كان عدمياً لكان إلخ.

الوجود، **فلا حصر**)؛ إذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية، **فلا يلزم** من أن لا يكون التعين وجوداً أن يكون عدماً (**أو**) **كان الوجودي** (ما ليس بعدم، فتكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية)؛ إذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم، (**ولا قائل به**). فإن قلت: **الوجودي والعدمي** قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم أيضاً، **وهو المناسب للمقام**، وإذا لم يكن التعين موجوداً كان معدوماً قطعاً. قلت: فحينئذ يجاب: بأن التعين إذا كان معدوماً **لم يلزم** أن يكون عدماً لشيء آخر، بل ربما كان شيئاً معدوماً في نفسه، وهو ظاهر. (وأما المتكلمون فقالوا: التعين أمر عدمي لوجهين: الأول **لو كان**) **التعين** (**وجودياً** لتوقف انضمامه إلى الماهية على

النقض الإجمالي؛ لما فيه من الإجمال وترك تفصيل معنى الوجودي الذي كان في المناقضة.

قوله: (**فلا يلزم إلخ**) أي فتبطل الملازمة المطوية في الاستدلال أعني قوله: لو لم يكن التعين وجودياً لكان عدمياً.

قوله: (**أو كان إلخ**) هذا الترديد بناء على الاختلاف في أن نقيض سلب الشيء هو نفس ذلك الشيء، أو سلب السلب، ونفس الشيء لازم مساوٍ له أقيم مقامه للسهولة.

قوله: (**الوجودي والعدمي إلخ**) هما يطلقان بمعنى ما لا يدخل في مفهومه السلب، وما يدخل فيه، وبمعنى الوجود والعدم، وبمعنى الموجود والمعدوم، فهذه أربعة معانٍ ذكرها صاحب المقاصد، ولما كان المعنيان الأولان غير مناسب للمقام تركهما الشارح قدس سره.

قوله: (**وهو المناسب للمقام**) لأن النزاع في أن التعين موجود في الخارج أولا، وأما كونه صفة فمما لا نزاع فيه.

قوله: (**لم يلزم إلخ**) هذا الكلام على طبق ما ادعاه المستدل حيث ادعى أنه إذا كان عدمياً كان عدماً للاتعين أو تعين آخر، وعلى التقديرين يثبت المدعى يعني إذا كان معدوماً لم يلزم أن يكون عدماً ولا أن يكون عدماً لشيء آخر من اللاتعين والتعين فاندفع ماقيل: إن قيد آخر زائد فالأولى تركه.

قوله: (**لو كان التعين وجودياً إلخ**) بخلاف ما إذا كان عدمياً، فإنه يجوز أن يكون أمراً

قوله: (**فلا حصر**) وأيضاً اللازم حينئذٍ أن يثبت أن التشخص وجود، والمطلوب أنه موجود كما لا يخفى.

قوله: (**ولا قائل به**) وعلى تقدير القول به لا يثبت المطلوب، فإن وجودية التشخص بهذا المعنى ليست بمدعى في هذا المقام.

قوله: (**وهو المناسب للمقام**) لشموله الكل، ولما أشرنا إليه من أن المدعى وجودية التشخص بهذا المعنى، لا بالمعنى الذي ذكره المصنف، ولا بمعنى ما ليس لسلب داخلاً في مفهومه، وإن أطلق الوجودي على هذا المعنى، والعدمي على مقابله أيضاً.

تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور. وأجيب عنه: بأن الماهية ممتازة) عن غيرها (بذاتها لا بانضمام التعين إليها. وفيه) أي في هذا الجواب (نظر؛ **إذ مرادهم** امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى) منها؛ إذ لولا امتياز إحداهما عن الأخرى لم يكن اختصاص التعين بإحداهما وانضمامه إليها أولى من العكس. **(وذلك) أي امتياز الحصة عن الحصة (إنما يكون بالتعين) لا بذات الماهية،** بل الجواب أن يقال: **الانضمام مع الامتياز زماناً،** وإن كان متقدماً عليه ذاتاً، ولا استحالة في ذلك، كمافي اختصاص الفصول بحصص الأجناس. وتوضيحه: أن التعين أو الفصل ينضم

انتزاعياً، فلا انضمام في الخارج حتى يتوقف على تميزها. والانضمام في الذهن وإن توقف على تميزها وتصورها لكن تميزها الذهني لا يتوقف على انضمامه إليها، بل على انتزاعه منها. فما قيل: إنه جار على تقدير كونه عدمياً أيضاً وهم.

قوله: (وأجيب إلخ) منع لقوله: وتميزها موقوف على انضمامه إليها.

قوله: (إذ مرادهم إلخ) فيصير الحاصل: أن انضمام التعين موقوف على امتياز حصة عن حصة أخرى بحيث يكون موجباً لاختصاص هذا التعين بها دون أخرى، ولا امتياز للحصة إلا بالتعين لأن الحصة عبارة عن الماهية المعروضة للإضافة إلى أمر خارج عنها فيدور.

قوله: (لا بذات الماهية) حتى يتجه ذلك الجواب.

قوله: (الانضمام إلخ) أي انضمام التعين إلى الماهية مع امتياز الحصة زماناً وإن كان متقدماً عليه ذاتاً، لأن الانضمام علة الامتياز، ولا استحالة في ذلك؛ لأن اللازم أن يكون انضمام التعين إلى الماهية موقوفاً على تميز الماهية وهي متميزة بذاتها، وتميز الحصة موقوفاً على انضمام التعين إليها، ولا يلزم وجود الماهية على الإطلاق في الخارج؛ لأن الانضمام مع التميز زماناً. وخلاصته: منع قوله: انضمامه إلى الماهية موقوف على تميزها.

قوله: (وذلك أي امتياز الحصة عن الحصة إنما يكون بالتعين) سياق الكلام على تحقيق الحق، فلعله أراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجي، إذ لا تمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم، ولذا حكم فيما سبق بأن تمايز الأشخاص في الوجود الخارجي بهوياتها لا بمشخصاتها على هذا المعنى. اللّهم إلا أن يقال: امتياز حصص الماهيات في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها الخارجية، كما أن امتياز أفراد التعينات أيضاً بهوياتها إلا أن هويات المتعينات مركبة في العقل، وإن كانت بسيطة في الخارج، وهويات التعينات بسيطة عقلاً وخارجاً، فتدبر.

قوله: (الانضمام مع الامتياز زماناً) سيأتي أن الدليل مبني على كون التعين منضماً إلى الماهية في الخارج، وهو الظاهر على تقدير وجوده فيه، وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير؛ لأن الظاهر أنه لا يستدعي تميزها قبله.

إلى الماهية، **فتتحصص** الماهية حال الانضمام، لا أنه ينضم إلى حصة منها متميزة قبل الانضمام. الوجه (الثاني: لو كان) التعين (موجوداً) خارجياً (لكان معيناً)، فإن كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعيناً في نفسه، (فهو) **أي كل واحد** من التعين (مشارك للتعينات) الأخر (في كونها تعيناً، ويمتاز عنها بتعين) آخر يخصه (**فيتسلسل**)، إذ ننقل الكلام إلى ذلك التعين الآخر. (وأجيب عنه: بأن كونه تعيناً) أي مفهوم التعين المشترك بين التعينات أمر (عارض للتعينات)، وهي **متمايزة** بذواتها المخصوصة، (والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية) دون الاشتراك في العوارض. قال المصنف: (وفيه نظر؛ لأن كل تعين) أي كل فرد من أفراد التعين (فله ماهية كلية في العقل ضرورة)؛ لأن كل موجود في الخارج كذلك، (سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا)، بل انحصر نوعه في شخصه. (وتعينه غير ماهيته؛ لأنه لا يقبل الشركة) بخلاف ماهيته، (ويتم الدليل) بلزوم التسلسل. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته، ودعوى الضرورة هاهنا غير مسموعة، كيف والقاعدة القائلة **بأن كل موجود** خارجي كذلك **منقوض عندهم بالواجب تعالى**، بل كل فرد من أفراد التعين هو في

قوله: (فيتحصص بالحاء المهملة) أي يصير حصة.

قوله: (لو كان التعين موجوداً إلخ) بخلاف ما إذا كان عدمياً، فإنه لا تعين للعدميات، والأشخاص ليست متعينةً به حتى يقال: إنه إذا لم يكن متعيناً كيف يعين غيره؟ بل بذواتها كما مر.

قوله: (أي كل واحد إلخ) إرجاع الضمير إلى كل واحد لأنه لو كان التعين أو تعين التعين متعيناً بنفسه لا يلزم التسلسل.

قوله: (هي متمايزة إلخ) أي هي جزئيات حقيقية بنفسها لا بانضمام التعين.

قوله: (لأن كل موجود إلخ) وذلك لأن كل ممكنٍ داخل تحت إحدى المقولات العشر التي هي أجناس عالية.

قوله: (منقوض عندهم بالواجب) فإنه متعين بذاته عند الحكماء لدليل لاح لهم، فلا يمكن لهم القول بتلك الكلية. اللّهم إلا أن يجعل الجواب إلزامياً. هذا، لكن لا يخفى أن القاعدة

قوله: (فيتسلسل) قيل: إنما لم يتعرض للدور لعدم احتماله هاهنا، لأنه يلزم حينئذٍ كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو محال، وإلا لم يتمايزا قطعاً. على أن التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات، فإما في مواد متناهية وهو الدور، أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف.

قوله: (منقوض عندهم بالواجب تعالى) قالوا: لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم أحد الأمرين: إما امتناع الواجب لذاته، أو إمكان الممتنع لذاته، لأنه لو كان للواجب تعالى ماهية كلية

نفسه بحيث إذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه، ولا تفصيله إلى ماهية قابلة للاشتراك، وأمر زائد عليها مانع من الشركة **على قياس** تفصيله لأفراد الإنسان. (والحق: أن) هذين (الدليلين) الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدمياً (مبنيان على كون التعين أمراً منضماً إلى الماهية في الخارج ممتازاً) فيه (عنها، **وقد علمت أنه نفس الهوية**) الخارجية ذاتاً وجعلاً ووجوداً. (وهذا) أي كون التعين ممتازاً عن الماهية في الخارج منضماً إليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه، (هو الذي حاول المتكلمون نفيه)، فإن هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين. (**فإذن النزاع لفظي**)، **فإن الحكماء** يدعون أن التعين أمر موجود، على أنه عين الماهية

المذكورة إنما هي في الممكنات، فالصواب الاكتفاء على المنع. والمنحصر في المقولات العشر أنواع الموجودات لا أشخاصها لتصريحهم بخروج النقطة والوحدة على تقدير وجودهما.

قوله: (**على قياس إلخ**) متعلق بالمنفي لا بالنفي.

قوله: (**فإن الحكماء إلخ**) كيف يمكن أن يقال ذلك والحال أنهم استدلوا على وجوديته بجزئيته للموجود الخارجي، وأنهم فرَّعوا على ذلك بيان علة عدم زيادته في الواجب بأنه يستلزم التركيب، فهذا صلح من غير تراضي الخصمين. قال الشيخ في الشفاء: الحيوان مأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال: إن وجودها أقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي؛ لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى وأما كونه مع مادة وعوارض هذا الشخص فهو إن كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة انتهى، وقال المحقق الدواني: ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية فالصواب أن يقال مراد المصنف أن النزاع بين المتكلمين وبين ما هو التحقيق لفظي، يدل على ذلك قوله: وقد علمت أنه نفس الهوية أي كون التعين وجودياً بمعنى كونه موجوداً في الخارج منضماً إلى الماهية في الخارج على ما علمت من تحقيق مذهبهم، لا بمعنى أنه موجود على أنه عين الماهية في الخارج، كما ذكره الشارح قدس سره فإنه صلح من غير تراضي الخصمين كما مر.

ووجد منها جزئي واحد كانت الجزئيات الباقية ممتنعة، فامتناعها إما لنفس تلك الماهية أو لغيرها، فإن كان لنفسها امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواجب أيضاً، فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الأمر الأول، وإن كان امتناعها لغير ذلك الماهية تكون بالنظر إلى نفس تلك الماهية ممكنة، فتكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الأمر الثاني. والجواب: أن امتناعها بخصوصياتها، على معنى أن ما سوى هذا التعيين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية؛ لاقتضائها تعيناً مخصوصاً اقتضاء تاماً، ولا محظور فيه والله أعلم.

قوله: (**وقد علمت أنه نفس الهوية**) إذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي

بحسب الخارج، ويمتاز عنها في الذهن فقط، والمتكلمون يدعون أنه ليس موجوداً زائداً على الماهية في الخارج منضماً إليها فيه، ولا منافاة بينهما كما ترى.

[المقصد الثاني عشر : التعين إن علل بالماهية]

(قال الحكماء) الذاهبون إلى كون التعين وجودياً: (التعين إن علل بالماهية)

قوله: (إن علل بالماهية) بأن كانت الماهية فقط كافيةً في فيضانه من المبدأ المفارق ومعني اقتضائها له أنه لا يمكن وجودها بدونه كاقتضاء الأربعة للزوجية لا أن تكون فاعلة له حتى يرد ما يتوهم من أن العلة الفاعلية لا بد أن تتقدم بالوجود والتشخص على معلوله؛ لأن المعدوم والمبهم لا يكون علة للمعين فلو كانت الماهية علة للتشخص يلزم تقدم التشخص على نفسه.

قوله: (انحصر نوعها إلخ) لم يقل انحصرت في الشخص الواحد لأن الماهية المقتضية للتشخص هي المأخوذة بشرط لا، أي أن لا يكون التعين مأخوذاً فيه ومنضماً فيه بل خارجاً عنه منضماً إليه، وهي غير محمولة والشخص إنما يقال بالقياس إلى ما يحمل عليه وهي المأخوذة لا بشرط شيء وهو النوع.

في الخارج لا قبلها، فيلزم تحقق الكلي الطبيعي في الخارج. اللّهم إلا أن يقال: عروض التعين وما به التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية، وتقدم المعروض بالوجود ذاتاً لا يقتضي تقدم تعينه أصلاً فلا محذور فيه، على أن تقدم التعين على عروض هذه العوارض لا ينافي تأخره عن ذاتها الكافي في كونها ما به التعين، كما ستعرفه.

قوله: (فإذن النزاع لفظي فإن الحكماء إلخ) هذا صلح من غير تراضي الخصمين كما نقل عن الشارح؛ لأن المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على أنه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور قبل. والحق أن النزاع في وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني، إذ ليس في الخارج أمر متميز عن الماهية منضم إليها في الخارج بلْ في الخارج، إنما هو الشخص، والعقل يفصله إلى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي، وإلى ما به الامتياز وهو التشخص، فإن ثبت الوجود الذهني كان لها ثبوت وإلا فلا. وأنت خبير بأن الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني، فليتأمل.

قوله: (فإن الحكماء إلخ) فيه بحث لأنه إن أراد بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه كونها علة موجدة له في الخارج فهو فاسد، لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الآن، فلا يعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها. وإن أراد به العلية باعتبار الوجود الذهني فلا وجه له أيضاً؛ لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي، وإلا لزم أن يوجد التعين الخارجي في الذهن، ولا يمكن تعدد أفراد تلك الماهية في الذهن أيضاً، فإن قلت: هذا جارٍ في وجود الواجب على رأي المتكلمين. قلت: لهم أن يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه.

بأن تكون مقتضية لتعينها **اقتضاءً تاماً** (إما بالذات، أو بواسطة ما يلزمها، **انحصر نوعها في الشخص**) الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها، ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر، **وإلا انفك عنها** التعين الأول فيتخلف المعلول **عن علته المستلزمة إياه، هذا إذا كان** تعين الماهية زائداً عليها، واقتضه الماهية ذلك الاقتضاء، وأما إذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها، كالواجب تعالى **على رأيهم**، فلا يتصور هناك تعدد أصلاً، **بل هذا أقوى في** نفي التعدد

قوله: (وإلا انفك عنها إلخ) لامتناع اجتماع التعينين.

قوله: (عن علته المستلزمة إياه) أشار بقوله: المستلزمة إلى أنه معلول من جنس ما لا ينفك عن العلة، فأينما توجد العلة لا بد أن يوجد المعلول، فاندفع ما توهم من أن التخلف إنما يلزم إذا وجدت العلة، ولم يوجد المعلول، لا أن توجد العلة ولم يوجد معها المعلول.

قوله: (هذا إذا كان إلخ) رد على شارح المقاصد حيث مثل لهذا القسم بالواجب تعالى.

قوله: (على رأيهم) قالوا: إن تعينه تعالى عين ماهيته، إذ لو كان زائداً عليها لزم تركيب ذات الواجب تعالى.

اللّهم إلا أن هذا التخلص إنما هو لبعض القائلين بهذا الامتناع. والحق على ما نقل عنه أن هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بأن التعين يمتاز عن الماهية في الخارج، لكن في العلية على تقدير الامتياز أيضاً بحث ظاهر، فإن العلية مشروطة بالوجود والتشخص عندهم، والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها، فلا يكون معلولاً لها، اللّهم إلا أن يمنع مشروطة العلية بالتشخص، وإن اشترطت بالوجود، غايته استلزام الوجود للتشخص، أما توقفه عليه فلا؛ حتى يلزم المحذور عليه. وفيه نظر: لأن الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين، وبمثله أبطل الشارح في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى، ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، وإلا فما لم يوجد لا يكون علة لوجود شيء آخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعين.

قوله: (اقتضاءً تاماً) الاقتضاء التام بمعنى أن الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها، وهذا التعين لا ينافي احتياجها في الوجود الخارجي إلى فاعلها حتى ينافي الإمكان. والحاصل: أن الماهية بشرط الوجود الخارجي تقتضي التعين، وأما وجودها فمن الفاعل. بقي فيه بحث آخر: وهو أن العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع في الشخص إذا كان الماهية بشرط الوجود الخارجي، فلم لا يجوز أن تكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة، والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات. اللّهم إلا أن يقال: لا تعدد للعلل في نفس الأمر، وأما الاستعدادات فإنما تتعاقب على المادة، فثبت الاحتياج إليها. وليس حينئذٍ في إسناد التعينات إلى الماهية باعتبار الوجودات كثير نفع.

من انحصار الماهية في شخص واحد؛ (وإلا) أي وإن لم يعلل التعين بالماهية (فلا يعلل **بما يحل فيها**) أي في الماهية؛ (لأنه) أي حلول شيء في الماهية (**فرع تعينها**)؛ لأنها ما لم تتعين في نفسها **لم يتصور** حلول شيء فيها، فلا يجوز أن يعلل تعينها بما حل فيها، وإلا دار، (ولا) يعلل أيضاً (بما ليس حالاً) في الماهية (ولا محلاً لها؛ **إذ هو مباين عنها** (نسبته إلى الكل سواء)، فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر، ولا لتعيين ماهية دون أخرى، (**بل**) **يعلل** (**بمحلها**) أي بمحل الماهية (فيجوز

قوله: (**بل هذا أقوى**) لأن فرض التعدد فيه محال. كالمفروض، بخلاف صورة الانحصار فإن الفرض فيه ممكن، وإن كان المفروض محالاً.

قوله: (**وإن لم يعلل التعين إلخ**) أي لا يكفي الفاعل مع الماهية في اقتضاء التعين، بل يكون نسبتهما إلى جميع التعينات على السواء، فلا بد من أمر آخر مخصص.

قوله: (**بما يحل فيها**) أي من حيث حلوله فيها بأن يكون ذلك الأمر باعتبار حلوله في الماهية مخصصاً لفيضان التعين المخصوص، وإنما قيدنا بالحيثية لأنه بدون اعتبار الحلول داخل في المباين.

قوله: (**لم يتصور إلخ**) على صيغة المعلوم، أي لا يصير ذا صورة حلول شيء فيها إذ الحلول في الأمر المبهم محال بالبديهة، فيكون حلول شيء في الماهية موقوفاً على تعينها، وتعينها لكونه معلولاً لذلك الشيء باعتبار الحلول موقوفاً على الحلول فيدور، وبهذا التحرير اندفع أنه يجوز أن يكون شيء علة من حيث ذاته ويكون حلوله موقوفاً على تشخصه، على أنا لا نسلم أن الحلول موقوف على تشخصها بل على وجودها، ولا يلزم من توقفه على الوجود توقفه على التشخص الذي هو مع الوجود أو متأخر عنه بالذات، نعم يتم ذلك إذا كان التشخص متقدماً على الوجود أو عينه. ثم اعلم أن الأمر الحال غير لوازم الماهية لأنه من العوارض الخارجية، فلا يرد أنه منافٍ لما تقدم من جواز كون علة التشخص من لوازم الماهية على ما وهم.

قوله: (**إذ هو مباين عنها**) سواء كان مجرداً أو مادياً، فلا يمكن أن يكون علة مخصصة لفيضان شخص مخصوص من الفاعل على ماهية دون أخرى.

قوله: (**بل يعلل بمحلها**) أي بل تكون العلة المخصصة محلها إما بنفسه أو بواسطة ما

قوله: (**فرع تعينها إلخ**) أي يتوقف عليه متأخراً عنه ذاتاً، ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها، وقد يجاب بأن حلول شيء في الماهية وإن توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور، بل على ذاته، وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها. فإن قلت: تشخص المحل حينئذٍ يتوقف على تشخص الحال إذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص، وتشخص الحال إنما هو من المحل فيدور، قلت: كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه مما حل فيه، للزوم الدور، وهو أول

تعددها) أي تعدد أفرادها (بتعدد القوابل) أي المحال، (إما بالذات) كهيولات الأفلاك القابلة لصورها الجسمية، وكالنطف القابلة للصورة الإنسانية. (وإما بسبب أعراض تكتنفها) كهيولى العناصر الأربعة، فإنها واحدة مشتركة بينها، وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك، فلذلك **تعدد أشخاصها**. وإذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة في شخص واحد أيضاً، كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية. (وبنوا على هذا) الذي ذكروه من أن تعدد أفراد الماهية الواحد إنما يكون بتعدد قابلها، أعني مادتها على أحد الوجهين (**أن ما ليس بمادي** ويسمي مجرداً ومفارقاً، فنوعه منحصر في الشخص) الواحد؛ لأن علة تعينه ليست المحل، **إذ لا محل لغير المادي، فهي إما** الماهية نفسها أو ما يلزمها، فيلزم الانحصار كما مر. وقد يقال: لم **لا يجوز أن يكون** للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل، إما ذاتاً أو استعداداً

يحل فيه، كما يدل عليه قوله: وأما بسبب أعراض إلخ، فلا يرد أن هاهنا قسماً آخر وهو أن يعلل بما يحل في محلها.

قوله: (تعدد أشخاصها) أي أشخاص العناصر الأربعة يعني أن الهيولى الواحدة للعناصر الأربعة عرضت لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد فتعدد أفراد الصور النوعية المتخالفة بالماهية بسببها، واستعدادات تلك الهيولى لتعدد أشخاص كل واحد من تلك العناصر، وهذا التوجيه هو الموافق لما في شرح التجريد القديم. وإرجاع الضمير إلى هيولى العناصر غير صحيح أما أولاً فلأن الهيولى العنصرية ليس لها أشخاص بل هي متصفة بالوحدة الشخصية لا تتعدد بحسب تعدد الصور، وأما ثانياً فلأنه مخالف للسياق لأن الكلام في أن تعدد أفراد الماهية يكون باعتبار تعدد القوابل، وليس لهيولي العناصر قابل أصلاً، وأما ثالثاً فلأنه لو كان تعدد أشخاص الهيولى بالأعراض لكان تشخصها بما يحل فيها فيناقض ما تقدم من انه لا يكون معللاً بما يحل في الماهية.

قوله: (أن ما ليس بمادي) أي جوهر كذلك بقرينة قوله: ويسمى مجرداً فصفات المجردات تشخصها بقوابلها المتعددة بالذات المنحصرة أنواعها في أشخاصها.

قوله: (إذ لا محل لغير المادي) أي المجرد.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون إلخ) ولم يقم دليل على امتناع حلول الجوهر المجرد في الجوهر المجرد.

المسألة، نعم يمكن أن يقال: إذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال، بل على ذاته يلزم منه تجويز إسناده إلى المنفصل، وفيه تأمل.

ولما كان لقائل أن يقول: **النفوس الناطقة** متعددة مع كونها مجردة عندهم أجاب بقوله: (**والنفوس الإنسانية إنما تعددت** وإن لم تكن مادية) أي حالة في المادة (**لتعلقها** بالمادة تعلق التدبير والتصرف)، فهي في حكم الماديات، فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها، **بخلاف العقول** المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فإن أنواعها منحصرة في أشخاصها. (قال بعض الفضلاء): إذا كان تعين الماهية المتعددة الأفراد معللاً بالقابل، (فالقابل إن كان تشخصه بماهيته) أو لوازمها (انحصر نوعه في شخصه، ولم يقولوا به) **أي بكون تعينه معللاً بماهيته** وانحصاره في

قوله: (**النفوس الناطقة إلخ**) بناء على ما ذهب إليه المشاؤون من كونها متفقة بحسب الماهية النوعية.

قوله: (**لتعلقها إلخ**) أي بالأبدان تعلق التدبير، ولما كانت الأبدان متخالفة بحسب الأمزجة لا بد لكل واحد في تدبيره من مدبر خاص يدبره على نحو ما يليق به، فبسبب ذلك المزاج الخاص اقتضى كل بدن نفساً مخصوصة فكانت في حكم الماديات في أن تشخص أفرادها بسبب استعدادات حصلت في أبدانها، ومن هذا ظهر الفرق بينها وبين العقول، فإنها متقدمة بحسب الوجود والتشخص لكونها عللاً مؤثرة.

قوله: (**أي يكون إلخ**) أي بشيء من الملزوم واللازم أما الأول فلقوله: بل تعينه إلخ، وأما الثاني فلأن مذهبهم أن الأشخاص العنصرية متشاركة في الهيولى، وأن أشخاص الأفلاك الجزئية من الخوارج المراكز والتداوير والكواكب متشاركة في هيولى الفلك الكلي، وإنما لم يرجع الضمير في به إلى اللازم فقط لإباء الإضراب عنه، ولا إلى الملزوم فقط للزوم استدراك ذكر اللازم،

قوله: (**والنفوس الإنسانية إنما تعددت إلخ**) تقييد النفوس بالإنسانية يشعر بأن النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف. والحق: أن هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الاتحاد النوعي كالنفوس الإنسانية، وتعدد المواد الفلكية ذاتاً لا يقدح فيه؛ لجواز أن يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية، وتحتمل الاختلاف النوعي، إذ التعلق بالمواد مجوز للاختلاف الشخصي للماهية النوعية، لا منافٍ للاختلاف النوعي.

قوله: (**بخلاف العقول إلخ**) فإن قلت العقول أيضاً متعلقة بالمادة وإن كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت: تعلق التأثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص؛ ولو ذاتاً، فلا معنى لإسناد تشخصه إلى المتأثر المتأخر، وأما تعلق التدبير والتصرف فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وإن استدعي تقدمه على التدبير، فلا محذور فيه، فليتأمل.

قوله: (**أي يكون تعينه معللاً بماهيته وانحصاره في شخص واحد**) إشارة إلى أن مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته، لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئية الأول كما يدل عليه قوله: بل تعينه عندهم بصوته، فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول باتحاد هيولى

شخص واحد، **(بل تعينه عندهم بصورته)**؛ فإن تشخص الهيولى **معلل عندهم بالصورة الحالة فيها** لا بماهية الهيولى. **ومن هاهنا يظهر** جواز تشخص الماهية بما يحل فيها، وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه، (وإن كان) تشخص القابل (بما حل فيه لزم

إذ يكفي حينئذٍ أن يقال: إن كان تشخصه بماهيته فهم لا يقولون به. فافهم فإنه ممازل فيه الأقدام.

قوله: (معلل بالصورة الحالة) قال المحقق في شرح الإشارات: الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعينها لا من حيث إنها هذه الصورة، بل من حيث إنها صورة ما. وتفصيله ما قاله الإمام في المباحث المشرقية: المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو وجود المفارق وهو شيء معين الذات مثل تعين ذات الهيولى المعينة، وأما الصورة فإنها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة إلى الصورة ليست من حيث هي تلك الصورة، بل من حيث إنها صورة ما. والمعلول المعين الشخصي وإن كان يستدعي علة معينة شخصية، ولكن لا يستدعي أن تكون شرائط التأثير أموراً بأعيانها. انتهى. وبما نقلنا ظهر أن الصورة المطلقة شريكة فاعل الهيولى المعينة وأنها معتبرة في جانب الفاعل وليست مخصصة للهيولى يتعين دون آخر لأن الصورة المطلقة لا دخل لها في التخصيص، وكلامنا في العلة المخصصة، بل مخصصها بتعين دون آخر ذاتها وأن هيولى كل فلك وهيولى العناصر نوعها منحصر في فرد فاندفع إيراد بعض الفضلاء بالنظر إلى نفس الهيولى وأما بالنظر إلى تعدد أشخاصها باعتبار تبعضها، وحصصها باعتبار أشخاص الأجسام العنصرية، وباعتبار أشخاص خوارج المراكز والتداوير والكواكب، فيسيجيء أنه باعتبار العوارض المكتنفة بها، وكذا اندفع ما ذكره الشارح قدس سره بقوله: ومن هاهنا يظهر جواز إلخ لأن علية الصورة من حيث ذاتها لا من حيث حلولها، ولأنها ليست مخصصة والكلام في المخصص.

العناصر شخصاً، وقد يقال مرادهم باتحاد هيولى العناصر شخصاً أنه شخص واحد لا انفصال في ذاته وإنما هو من خارج وبسببه يصير أشخاصاً متعددة وربما يدعى أن مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعي وزيادة التشخص تصرف من الناقل بمقتضى فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد أشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك، كما مر آنفاً.

قوله: (بل تعينه عندهم بصورته) فيه بحث؛ لأن هذا مخالف للمشهور، وسيأتي أيضاً في موقف الجوهر وهو أن الهيولى محتاجة إلى الصورة في بقائها، والصورة محتاجة إليها في تعينها، وقد يجاب: بأن لا تنافي بين الاحتياجين فيجوز أن يكون احتياج الهيولى إلى الصورة في البقاء والتشخص معاً، ولا محذور في احتياج كل منهما إلى ذات الأخرى في التشخص، كما صرح به الإمام في شرح الإشارات. قيل: والتحقيق أن تشخص الصورة بكون الهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها، ونحن نقول: سيشير الشارح إلى بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال: قلنا: الواحد

الدور) الذي ادعيتموه، (وإن كان) تشخصه (بقابل آخر لزم التسلسل)؛ **لأننا ننقل الكلام** إلى تشخص ذلك القابل الآخر. والحاصل: أنه لو صح دليلكم على أن تعدد أفراد الماهية النوعية إنما يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل إلى غير النهاية، وتركب الجسم الواحد منها، هذا خلف. (والجواب) عن اعتراض بعض الفضلاء (**بأن تعينه**) أي تعين القابل معللاً (بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية) بحيث يكون كل استعداد سابق معداً للاحق، وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معاً بل متعاقبة، ومثل هذا التسلسل جائز عندهم، (لا يجدي) خبر لقوله: والجواب، وإنما قلنا أنه لا يجدي (نفعاً لأنهم لما جوزوا تعينه) أي تعين القابل (بما حل فيه) لأن مرجع ما ذكروه هو أن علة تشخص القابل أمور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص، ومقارنة لتشخص آخر معلل بأمور أخرى متقدمة على التشخص الآخر، وهكذا إلى ما

قوله: (**لأننا ننقل الكلام إلخ**) بأن نقول: إن كان تشخصه بماهيته لزم انحصاره، وذلك يستلزم انحصار القابل الأول وهو يستلزم انحصار الماهية في فرد واحد، وإن كان بما حل فيه لزم الدور وإن كان لقابل آخر ننقل الكلام، وهكذا.

قوله: (**بأن تعينه إلخ**) تفصيل الجواب: أنه إن كان الترديد المذكور في تشخصه الفردي فنختار أن علة تشخصه نفس ماهيته، وأنه منحصر في شخص واحد، كما عرفت تفصيله، وإن كان في تشخصه التخصصي الحاصل في ضمن أشخاص الأجسام العنصرية وأشخاص الأفلاك الجزئية، فنقول: إن مخصص ذلك التشخص عوارض تلحق ذلك القابل، إما من جانب الفاعل فقط كما في أشخاص الأفلاك الجزئية، كما سيجيء في الفلكيات، وإما باعتبار عوارض سابقة عليها تكون معدة للحوق هذه العوارض مقتضية لتخصص القابل وتشخص حصصه، وتلك العوارض ليست مشخصة لذات القابل بل هو متشخص بذاته كما علمت. وحينئذٍ اندفع جواب المصنف بأنه لما جوزتم تشخص الهيولى بالعوارض الحالة فيها فليجز ذلك في الماهية؛ لأنه ليس هاهنا تشخص القابل بما حل فيه بل تشخص أبعاضه بما حل في نفسه، فتدبر فإن هذا المقام من الغوامض.

بالشخص لا بد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص، والصورة المطلقة ليست كذلك. فحينئذٍ يشكل كلام المصنف هاهنا لأن علة تشخص الهيولى لا يجوز أن تكون صورة مطلقة فتعين أن تكون صورة معينة، وهو أيضاً باطل؛ إذ لا شك أن توارد الصور الشخصية لا يبطل تشخص الهيولى، كيف وقد صرح الشيخ الرئيس أن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالمادة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتأمل.

قوله: (**ومن هاهنا يظهر إلخ**) نقل عنه رحمة الله: فيه إشارة إلى أنه ليس الدور في الواقع ولعل وجهه ما أشرنا إليه سابقاً.

لا نهاية له اتجه لنا أن نقول: (فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك) أي على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهى، فلا حاجة حينئذٍ في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى القابل والمادة. هذا، وقد يجاب عن أصل الدليل أيضاً بجواز أن يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصاً معيناً، وإذا تعدد الفاعل المباين تعدد أفراد الماهية أيضاً. (ومنهم من جعل هذا) الاعتراض (دليلاً على أن التعين ليس وجودياً) فقال: لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجودياً لكان له علة، فعلته إن كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها، وإن كانت القابل، فتعين القابل إن كان بماهيته انحصر نوعه في شخص، وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل، وإن كان بالمقبول لزم الدور، والكل باطل. ولا يجوز أن تكون العلة أمراً مبايناً، فلا يكون التعين أمراً وجودياً. (وقد يقال) في إثبات كون التعين عدمياً: (التعين معناه أنه ليس غيره، وهو سلب) لا وجود له في الخارج، (ومنع بأن هذا) السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو (لازم له)، وليس يلزم من كون اللازم عدمياً كون الملزوم كذلك، ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها أعني التعِين شرع في الأمور العارضة لها بالقياس إلى الوجود فقال:

قوله: (**ولما فرغ إلخ**) دفع لما يتراءى من إيراد هذه الأمور في مرصد على حدة من كونها من الأمور العامة، مع أنه ليس الوجوب والامتناع والقدم منها على ما عرفه المصنف، كما مر من أنه من عوارض الماهية، والبحث عنها بحث عن عوارض الماهية إلا أنه لم يذكرها في مرصد الماهية وأفردها اعتناءً بشأنها لكثرة مباحثها.

قوله: (**وإذا تعدد الفاعل**) المراد تعدد ذات الفاعل، كما هو الظاهر. والمقصود إبطال كلامهم على التنزل وتسليم كون الباري تعالى موجباً بالذات، لا تعدد الفاعل باعتبار نسبته المخصوصة كما ظن فإنه بعيد جداً.

قوله: (**ومنهم من جعل إلخ**) فيه بحث لأن الترديد مع المفاسد المذكورة جارٍ في علة الاتصاف، على أنه لو تم لدل على عدمية أحد قسمي التعين، لا على عدميته مطلقاً، فإن المنحصر نوعه في شخصه لا يجري فيه ذلك، إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل، فلا يكون برهاناً.

[المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع]

والقدم والحدوث (وفيه مقاصد) ستة:

[والمقصد الأول: تصورات في الوجوب والإمكان والامتناع]

وكذا تصورات ما يشتق منها أعني الواجب والممكن والممتنع (ضرورية) فإن من لا يقدر على الاكتساب أصلاً يعرف هذه المفهومات، **ألا ترى أن كل عاقل يعلم** أن الإنسان يجب كونه حيواناً، ويمكن كونه كاتباً، ويمتنع كونه حجراً، إلى غير ذلك من موارد الأستعمال. (ومن رام تعريفها) فقد عرف كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين، أو بسلبه إذ (**لم يزد على أن يقول**: الواجب ما يمتنع عدمه، **أو ما لا يمكن عدمه**، فإذا قيل له: وما الممتنع قال: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده، وإذا قيل

قوله: (**والقدم والحدوث**) زادهما إشارة إلى أنهما داخلان في عوارض الماهية، وليس البحث عنهما بحثاً عن الوجوب والإمكان إلا أنه ترك ذكرهما في العنوان اختصاراً.

قوله: (**وكذا تصورات إلخ**) لأن النسبة المطلقة إلى شيء ما معلومة، فليس جهالة المشتقات إلا باعتبار المشتق منه فإذا كان بديهياً كان المشتق بديهياً.

قوله: (**ألا ترى إلخ**) يعني أن كل عاقل سواء كان قادراً على النظر أو لا، كالبله والصبيان يعلم أن بعض المفهومات ضروري الثبوت، وبعضها ضروري السلب، وبعضها ليس ضروري الثبوت والسلب، فالوجوب الخاص والامتناع الخاص والإمكان الخاص التي تعرض لبعض المفهومات بالقياس إلى بعض آخر حاصلة له من غير كسب، فإذا جرد هذه الأمور الجزئية عن خصوصياتها الحاصلة لها بالقياس إلى الطرفين حصل المفهومات الكلية لها بنفسها لا بأمور صادقة عليها، فتكون معلومة بالكنه الإجمالي، وهذه الأمور التي هي كيفيات نسبة المحمول إلى الموضوع بعينها المبحوث عنها هاهنا لا فرق إلا باعتبار خصوصية المحمول أعني الوجود، وبما

قوله: (**ألا ترى أن كل عاقل يعلم إلخ**) أورد عليه بعد تسليم إفادة بديهية الكنه أن المذكور في هذه الأمثلة جهات القضايا، وسيجيء أن ما نحن فيه غير الجهات. والجواب: أن الذي سيجيء هو أنها ليست عين جهات القضايا مطلقاً، بل أخص منها لأنها جهات ومواد لقضايا مخصوصة، كما حققه الشارح. فالاختلاف بحسب اختلاف المحمولات لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات، فبداهتها بداهتها.

قوله: (**إذ لم يزد على أن يقول إلخ**) كان الأنسب أن يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بمبادئ الاشتقاق، وكأن المصنف لم يجد تصريح تعريفات المصادر في كلام القوم، وإنما وجد تعريفات المشتقات فأوردها ليعلم الحال بالمقايسة.

له ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، فيأخذ كلاً من الثلاثة في تعريف الآخر) ألا ترى أنه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى العدم أيضاً وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود، وعرف الممكن أولاً بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معاً، وثانياً بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضاً. **(وأنه دور ظاهر)**. وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الأمور فيقال: الوجوب: امتناع العدم، أولا إمكان العدم، والامتناع: وجوب العدم، أولا إمكان الوجود، والإمكان: لا وجوب الوجود والعدم، أولا امتناعهما، فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات **حقيقية**، ولا تنبيهية بالقياس إلى شخص واحد. وقوله (لكن) استدراك من قوله: تصوراتها ضرورية يعني أنها متشاركة في كونها ضرورية، ومع ذلك متفاوتة، (أظهرها الوجوب) إذ لا استحالة في كون بعض الضروريات أجلى من بعض، وعلى هذا فالتنبيه على معنى الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس، وإنما كان الوجوب أظهر **(لأنه أقرب إلى الوجود)**

حررنا لك اندفع ما أورده الناظرون من أن اللازم منه أن يكون تصورها بوجه بديهياً، ولو استلزم التصديق المذكور لتصورها بالكنه لاستلزم أن يكون تصور الإنسان والحجر والحيوان والكاتب أيضاً بديهياً، وأن ما ذكره إنما هي جهات القضايا التي يبحث عنها في المنطق. وسيصرح المصنف بأن المبحوث عنها في الكلام غير ما هو جهات القضايا.

قوله: (ما لا يمكن عدمه) بالإمكان العام فيكون معناه ما يسلب عنه سلب ضرورة الوجود فلا يشمل الممتنع على ما وهم، وكذا فيما بعده.

قوله: (حقيقية) أراد به ما يقابل اللفظية أي لا تكون هذه التعريفات لتحصيل ما ليس بحاصل، لاستلزامها امتناع التحصيل، ولا تعريفات تنبيهية يقصد بها إزالة الخفاء عما هو حاصل لأنه يستلزم إزالة خفاء الشيء بنفسه، بل تعريفات لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الألفاظ للمعاني المعلومة فلا يضر كونها دورية.

قوله: (وأنه دور ظاهر) قد يناقش بأن الإمكان المأخوذ في تعريفه أحد الأمرين هو الإمكان الخاص، والواقع في تعريفهما هو الإمكان العام فلا دور في صورة أخذ الإمكان، واندفاعهما يظهر مما قررنا في الجهات، نعم يمكن أن يناقش بأن الممكن إذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلاً، وعرف الواجب بما يمتنع عدمه، والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور في تعريف الإمكان، بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى. وجواب هذا أيضاً ظاهر إذ المدعى لزوم الدور مطلقاً، ولقد لزم وإن لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتأمل.

قوله: (لأنه أقرب إلى الوجود) قد يعارض بأن الضد أقرب خطوراً بالبال مع الضد، كما صرح به في بحث الوجود فينبغي أن يكون الامتناع أظهرها، فتأمل.

الذي هو أظهر المفهومات وأجلاها، وذلك لأنه يؤكد الوجود، وأما الامتناع **فهو منافٍ للوجود** والإمكان، ما لم يصل إلى حد الوجوب لم يقرب إلى الوجود، **وما هو أقرب** إلى أجلى التصورات كان أظهر من غيره. (**واعلم أن الوجوب يقال على الواجب** باعتبار ما له من الخواص، وهي ثلاث: فالأولى استغناؤه) في وجوده (عن الغير)، وقد عبر عنها بعدم احتياجه أو بعدم توقفه فيه على غيره (الثانية: كون ذاته مقتضية لوجوده) اقتضاءً تاماً. (الثالثة: **الشيء الذي** يمتاز به الذات عن الغير)، وإطلاق الوجوب على المعنيين الأولين **ظاهر مشهور**، وأما إطلاقه على الثالث **فإما بتأويل الواجب**، أو إرادة مبدأ الوجوب.

قوله: (فهو مناف للوجود) وليس نقيضاً له حتى يكون تعقله بالقياس إليه، فيكون جلاؤه مستلزماً لجلائه كالعدم، فإنه لكونه نقيض الوجود أجلى من سائر المفهومات عند العقل.

قوله: (وما هو أقرب إلخ) لا يخفى أن ما ذكره الشارح قدس سره إنما يدل على قرب الوجود في التحقق بالقياس إلى الامتناع والإمكان، دون القرب في التعقل، فهذا مبني على أن ما هو أكثر تحققاً في الخارج أكثر تحققاً في الذهن، بناء على أن العلوم مأخوذة من الحسيات، فإن تم تم وإلا فلا. والأظهر أن يقال: الوجوب تأكد الوجود ففي مفهومه النسبة إلى الوجود بلا واسطة، فيكون أجلى، بخلاف الامتناع فإن مفهومه تأكد العدم، ففيه النسبة إلى الوجود بواسطة أن العدم سلب الوجود، وكذا الإمكان، فإن مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم ففيه النسبة بواسطتين.

قوله: (واعلم أن الوجوب إلخ) يعني أن الوجوب بالمعنى الضروري هو كيفية نسبة الوجود، فهوصفة للنسبة ولا يوصف به ذاته تعالى، وإلا لكان وصفاً بحال متعلقة، بل إنما يوصف به باعتبار استعماله في أحد المعاني الثلاثة التي تختص بذاته تعالى، لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة النسبة إما بطريق المجاز، أو بطريق الاشتراك.

قوله: (الشيء الذي إلخ) أي هذا المفهوم ليصح كونه خاصة له تعالى، ولذا زاد لفظ الشيء، والمراد بالغير كل ما يغايره حتى صفاته، وليس ذلك الشيء إلا ذاته الشخصية فلا يصدق هذا المعنى على غيره أصلاً. فما قيل إنه يصدق على صفاته تعالى فلا يكون بهذا المعنى عين الذات وهم، وكذا الحال في الإمكان.

قوله: (ظاهر مشهور) ولا شبهة في وصف ذاته تعالى بالوجوب بهذين المعنيين اشتقاقاً لكونهما قائمين بذاته تعالى.

قوله: (واعلم أن الوجوب يقال على الواجب) أي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال: الله تعالى واجب أو ذو وجوب أي ذو استغناء في وجوده عن الغير، وهكذا.

قوله: (الثالثة الشيء الذي إلخ) قيل: هذا أعم من الأولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى، إلا أن يراد بالشيء الموجود، وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول بامتيازه بالصفة أيضاً، فكون الخاصة الثالثة عين الذات إنما

(وهي) أي هذه الخواص (أمورٌ متلازمة **لكنها متغايرة في المفهوم**) أما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات، فإنه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه، والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود، والأولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية، وأما تلازمها **فلأنه** متى كان ذاته كافياً في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده إلى غيره، وبالعكس. ومتى وجد أحد هذين الأمرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس. (فافهم هذا) الذي ذكرناه من معاني الوجوب، (وليكن هذا على ذكر منك) فإنه ينفعك (**فيما يرد عليك** من أحكامه) أي أحكام الوجوب من كونه وجودياً أو عدمياً وكونه عين الذات أو زائداً عليها فالمعنى الأول عدمي والأخيران وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما، **والثالث عين الذات** بخلاف الأولين. (**وكذا الإمكان**) يقال

قوله: (**فإما بتأويل الواجب إلخ**) إذ ليس الوجوب بذلك المعنى قائماً بذاته تعالى حتى يوصف بما يشتق منه بل هو محمول عليه مواطأة، فلا بد من تأويل الوجود بالواجب على التسامح المشهور من ذكر المشتق منه وإرادة المشتق، أو يراد بالوجوب مبدؤه على طريق ذكر المسبب وإرادة السبب، وعلى التقديرين يكون الوجوب عبارة كون الشيء بحيث يمتاز عن غيره، فتدبر فإنه مما زل فيه إقدام.

قوله: (**لكنها متغايرة في المفهوم**) والتلازم لا يستلزم التغاير في المفهوم حتى لا يصح الاستدراك على ما وهم، لتحقق التلازم مع التغاير بالاعتبار كما في الحد والمحدود.

قوله: (**فلأنه إلخ**) فالتلازم بينهما باعتبار التحقق.

قوله: (**فيما يرد عليك**) سواء كان مذكوراً في هذا الكتاب أولا، فلا يرد أن الوجودي والعدمي بالمعنى الذي ذكره الشارح قدس سره ليس مذكوراً في الكتاب، إنما المذكور بمعنى الموجود والمعدوم وهو ليس متفرعاً على اختلاف المعاني.

قوله: (**والثالث عين الذات**) أي صدقاً بخلاف الأولين فإنهما يغايرانه صدقاً وإن كانا عين الذات خارجاً بمعنى أنهما ليسا زائدين عليه في الخارج.

قوله: (**وكذا الإمكان إلخ**) وكذا الامتناع إلا أنه لا كمال في معرفة أحواله، فلذا ترك بيانه.

يسلم بمعنى الصدق عليه، ولك أن تقول: إطلاق الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات، وأما المعنيان الأولان للوجوب فخروجهما إما تحمل الشيء على الموجود مجازاً أو بحصر سببية لامتيازية في الشيء المستفاد من القديم به مريداً بالامتياز الامتياز الذاتي فتأمل.

قوله: (**لكنها متغايرة**) فإن قلت: التلازم يقتضي التغاير بدون العكس فلا حاجة لقوله أمور متلازمة لكنها متغايرة، قلت: كأنه لاحظ أن التلازم يكفيه التغاير الاعتباري كما بين الحد والمحدود ومراده هاهنا التغاير الذاتي، فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم باللازم، نعم لو قال متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح في معاني الإمكان لكان أظهر.

قوله: (**وكذا الإمكان**) قيل: وكذا الامتناع يدل على الممتنع باعتبار ما له من الخواص

على الممكن باعتبار ما له من الخواص: فالأولى احتياجه في وجوده إلى غيره، والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه، والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير، وهذه الثلاث أيضاً متغايرة متلازمة على ما مر في الواجب.

[المقصد الثاني: أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج]

(**إن هذه أمور اعتبارية** لا وجود لها في الخارج) **أما الامتناع فلأنه صفة** لما يستحيل وجوده في الخارج، فلا يتصور لصفته وجود خارجي. (وأما الوجوب فلوجهين: الأول أنه لو وجد) الوجوب في الخارج لكان إما ممكناً أو واجباً لانحصار الموجودات الخارجية فيهما. (فإن كان ممكناً **والواجب إنما يجب به**) إذ لولا قيام

قوله: (إن هذه امور اعتبارية) أي ما يصدق عليه هذه المفهومات الثلاثة الضرورية أمور غيره موجودة في الخارج فكون هذه المفهومات نسباً بل كيفيات نسب، لا يكفى في كون ما يصدق عليه هذه المفهومات اعتبارية، لجواز صدق الأمور الاعتبارية على الأمور الموجودة، وإنما فسرنا كلمة هذه بالمفهومات الضرورية؛ لأن المعنى الأول من المعاني الثلاثة المذكورة لكونه سلباً، والثاني لكونه متقدماً على الوجود اعتباريتهما بديهية، والثالث موجوديته بديهية فلا يجوز جعل اعتباريتها بهذه المعاني مطلقاً مسألة من العلم، والقرينة على ما فسرنا به ما سيجئ في الدليل الثاني من قوله: بل كيفية نسبة.

قوله: (أما الأمتناع) أي امتناع الوجود لما سبق من قوله: شرع في الأمور العارضة لها بالقياس إلى الوجود، فما قيل من أن امتناع العدم صفة للواجب فلا يصح الحكم على الامتناع المطلق بأنه صفة للمستحيل وهم، وإنما لم يتعرض المصنف لذكر الامتناع، لكون اعتباريته بديهية، ولأنه لا يتعلق بمعرفته كمال يعتد به.

قوله: (والواجب إلخ) بخلاف ما إذا كان اعتبارياً فإنه يجوز أن يكون الواجب واجباً بنفسه، ويكون الوجوب أمراً انتزاعياً فلا يلزم احتياجه إلى الوجوب.

قوله: (إنما يجب به) إن أراد السببية والاحتياج إليه فممنوع؛ لأن الوجوب معلول لذاته

فالأولى استغناؤه في العدم عن الغير، والثانية اقتضاء ذاته عدمه، والثالثة ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره، وإنما لم يذكره اكتفاء.

قوله: (أمور اعتبارية) أراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات، على ما ذكره الإمكان بالمعنى الثالث، إذ لا يتعين وجودية إمكانه بهذا المعنى على رأي الفلاسفة، وكذا المتعينات على ما سبق من التحقيق فتأمل.

قوله: (أما الامتناع فلأنه صفة إلخ) هذا التعليل يدل على أنه أراد امتناع الوجود بالنسبة إلى الذات فعدمية الامتناع الذي هو جهات سائر القضايا إنما يثبت به باعتبار أن الامتناع مفهوم واحد، والأختلاف بالنظر إلى خصوصيات المضاف إليه أعني المحمولات كما نبهناك عليه،

الوجوب به لم يكن واجباً أصلاً، (**فبالأولى أن يكون**) الواجب (**ممكناً**)، هذا خلف. (**وإن كان**) الوجوب (**واجباً** كان له وجوب) آخر (وتسلسل، **وجوابه**): **أنا نختار الشق الثاني** ونمنع لزوم التسلسل إذ (قد يكون **وجوب الوجوب نفسه**) على قياس ما قيل من أن وجود الوجود عينه، وأيضاً جاز أن يكون وجوب الوجوب أو **ما بعده من المراتب أمراً اعتبارياً**، **فإن وجود** فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها، **ولعل هذا هو**

تعالى، والمعلول لا يكون سبباً ومحتاجاً إليه للعلة، وإن أراد الملابسة فمسلم، لكنه لا يستلزم إمكانه تعالى لعدم الاحتياج إليه.

قوله: (فبالأولى أن يكون ممكناً) لاحتياجه إلى الممكن فيكون ممكناً في نفسه وبالنظر إلى علته بخلاف المحتاج إلى الواجب فإنه واجب بالنظر إلى العلة.

قوله: (وإن كان واجباً إلخ) ولا يلزم تعدد الواجب بالذات؛ لأن وجوده في نفسه هو وجوده في ذاته تعالى على ما هو التحقيق، من أن وجود الصفة في نفسها هو وجودها في المحل، فيكون وجوده في ذاته تعالى مقتضى ذاته، ولا يضر ذلك في انحصار الموجود في الواجب والممكن، فتدبر.

قوله: (وجوب الوجوب نفسه) بأن تكون الثمرة التي تترتب على الاتصاف بالوجوب مترتبة على نفسه، فلا يكون زائداً على ذاته على قياس ما قالوا في عينية الصفات والوجود.

قوله: (أمراً اعتبارياً) أي زائداً على ذات الوجوب متصفاً به كاتصاف زيد بالعمى.

قوله: (فإن وجود إلخ) هذا مسلم لكن الاتصاف بكل فرد منه يستلزم وجود ذلك الفرد، لأنه حينئذٍ يكون من الصفات العينية أي مما شأنه الوجود الخارجي، والاتصاف بها فرع وجودها

لكن يتوقف على أن وجود مفهوم يقتضي وجود جميع أفراده، وإن بني الكلام على مذهب المتكلمين من أن الكل كيفية للنسب المستحيل الوجود، فالعدمية ظاهرة، والتعليل بعدم البناء فتأمل.

قوله: (وجوابه أنا نختار الشق الثاني إلخ) هذا جواب جدلي، والمقصود دفع ما أورد على هذا الشق، وإلا فكون الوجوب القائم بالواجب واجباً بالذات مما لا يقبل، كيف وتعدد الواجب بذاته مما لا قائل به، والبرهان دل على امتناعه كما سيجيء. وبهذا يندفع ما يقال على قوله: فإن وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من أن هذا مما لا يشك فيه ولا ينكره أحد، إلا أن هذا القدر لا يفيد في هذا المقام، بل المهم هاهنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها، مع أنه لم يوجد في أفراد كلي هذا الاتصاف قط فتدبر.

قوله: (ما بعده من المراتب أمراً اعتبارياً) إن حمل الاعتباري على المعدوم في الخارج فإنه يكفي سند المنع لزوم التسلسل، فالأمر ظاهر. وإن حمل على الممتنع لم يستقم في أفراد طبيعة نوعية إلا عند المتكلمين، وقدمت الإشارة إليه في المتن في أواخر المقصد الحادي عشر من مقاصد الماهية، حيث قلنا: دليل الحكماء على أنه ليس للواجب تعالى ماهية كلية.

المراد من كون وجوب الوجوب نفسه، **وإلا لم يصح**؛ لأن وجوب الوجوب نسبة، بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده، فلا يجوز أن يكون نفسه. وربما نختار الشق الأول. (ويجاب عنه) أي عن الوجه الأول: (بأنه قد يكون) الوجوب (ممكناً ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب)، لجواز **أن يكون حصول** الوجوب للواجب لذاته، **ولا يكون حصول** الوجوب لوجوبه لذات الوجوب. (وقولك به) أي بالوجوب (يجب الواجب، **قلنا: ممنوع لعدم التغاير**) بين الوجوب وكون الواجب واجباً، (**فإن الواجبية**

كما أنه فرع وجود الموصوف، لئلا يلزم السفسطة كما هو المذكور في شرح التجريد وحققه المحقق الدواني.

(**قوله: وإلا لم يصح إلخ**) فيه بحث لأنه إنما يلزم عدم الصحة لو أريد العينية في المفهوم، وأما لو أريد العينية فيما صدقا عليه مع التغاير في المفهوم كما حررناه، فلا كما لا يخفى.

قوله: (أن يكون حصول إلخ) فيكون الوجود ضرورياً له فيكون واجباً.

قوله: (ولايكون حصول إلخ) بل يكون حصوله له لذات الواجب تعالى فيكون ممكناً نعم يلزم حينئذ تقدم الواجب تعالى على وجوده ووجوبه وسيجيء بيانه.

قوله: (فإن الواجبية إلخ) سواء أريد بهما المعنى المصدري فتكون النسبة إلى المحل أعني حصوله له والاتصاف به مأخوذاً في مفهومهما، أو أريد بهما الحاصل بالمصدر فتكون النسبة خارجة عنهما، وعلى التقديرين لا يصح القول بأنه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجباً؛ لاتحاد الشرط والجزاء. نعم يصح ذلك على تقدير أن يكون الوجوب صفة حقيقية، فتكون النسبة خارجة عنه، وتكون الواجبية أمراً اعتبارياً مأخوذاً في مفهومه النسبة، لكنا نقول باتحادهما سواء كانا موجودين أو اعتباريين، فاندفع ما قيل: إن الوجوب على تقدير كونه من الأمور العينية لا يكون عين الواجبية أي كون الشيء واجباً ضرورة مغايرة النسبة لكل من الطرفين، بل يكون الوجوب علة وسبباً لاتصاف الواجب بالوجوب؛ لأن النسبة معلولة لكل واحد من طرفيها، فيلزم أن يكون الواجب في اتصافه بالوجوب مفتقراً إلى أمر ممكن، هذا خلف.

قوله: (ولعل هذا هو المراد) فمعنى كون وجوب الوجوب نفسه أنه ليس زائداً عليه في الخارج، وبهذا يندفع ما يقال: لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولاً عليه بالمواطأة ضرورة، واللازم باطل لأن الوجوب إذا كان واجباً كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة، إذ لا معنى للواجب إلا ماله الوجوب، على أنا نمنع بطلان الحمل بالمواطأة، والحمل بالاشتقاق لا ينافيه ألا يرى أن الوجود إذا كان موجوداً بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه أنه وجود وموجود، وكذا الوجوب.

قوله: (قلنا: ممنوع لعدم التغاير) فيه بحث لأن مراد المستدل أن اتصاف الذات بالوجوب سبب الوجوب، والمغايرة فيه ظاهرة.

والوجوب) صفة (واحدة) عندنا، (فليس ثمة علة) هي الوجوب، (ولا معلول) هو الواجبية، نعم **هذا لازم للقائل** بالحال لأن الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب، فإنه إذا قام الوجوب بذات أوجب لها الواجبية، **فإن قلت**: لنا أن نقول **إذا كان الوجوب ممكناً جاز زواله، فإذا فرض** وقوع هذا الجائز **لخلا الواجب** عن صفة الوجوب فلا يكون واجباً، وهو محال. قلت: إذا كان الوجوب ممكناً جاز زواله نظراً إلى ذاته، **لكنه يمتنع نظراً إلى ذات الواجب** فيستحيل خلوه عنه فلا محذور. الوجه (الثاني **وهو الأقوى** أنه لو

قوله: (**هذا لازم للقائل إلخ**) يعني أنه يقول: إن قيام الصفات الحقيقية بالذوات علة وسبب لاتصافها بالأحوال فيلزمه أن يقول: على تقدير كون الوجوب موجوداً في الخارج، أو يكون قيامه بذاته تعالى موجباً للاتصاف بالواجبية، لا أنه يقول بذلك لعدم قوله بكون الوجوب صفة حقيقية.

قوله: (**فإن قلت إلخ**) استدلال آخر على امتناع كون الوجوب ممكناً.

قوله: (**لخلا الواجب إلخ**) بناء على أن الاتصاف بالصفات العينية فرع وجودها، فإذا كان وجودها ممكناً كان الاتصاف بها أيضاً ممكناً، فيجوز زوال الاتصاف بالوجوب على تقدير كونه ممكناً.

قوله: (**نظراً إلى ذات الواجب**) بناء على كونه علة لوجود الوجوب.

قوله: (**وهو الأقوى**) على تقدير فرض القوة في الوجه الأول.

قوله: (**إذا كان الوجوب ممكناً جاز زواله فإذا فرض إلخ**) فإن قلت: لا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله، لجواز أن يزول فرد من الوجوب، ويجيء فرد آخر. قلت: جميع الأفراد ممكنة فيمكن زوال الجميع، ويلزم الخلو، وأيضاً يلزم فيما ذكر كون الواجب تعالى محلاً للحوادث. وهاهنا بحث لأنه إن أراد بزوال الوجوب على تقدير إمكانه انعدامه بعد كونه موجوداً في الأعيان، فلا نسلم أنه لو كان ممكناً لجاز زواله بهذا المعنى، فإن من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده، كالزمان على ما سيأتي. وإن أراد بزوال الوجوب عدمه مطلقاً، فلا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب. فإن عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها، فإن الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر، بل في الخارج أيضاً على ما سيذكره. نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك، والجواب اختيار الثاني فإن الكلام على تقدير كون الوجوب من الأمور العينية لا من الأمور الاعتبارية، ولا شك أن الأمور العينية إذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها، ولو جوزنا ذلك لزمنا أن نجوز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم، وذلك سفسطة ظاهرة البطلان.

قوله: (**لكنه يمتنع نظراً إلى ذات الواجب إلخ**) تحقيقه أن ذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه الموجود فرضاً، فالوجوب وإن كان جائزاً لزوال بالنظر إلى ذات الوجود لكونه ممكناً بالذات، لكنه ممتنع الزوال نظراً إلى ذات الواجب، فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وإنما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب.

كان) الوجوب (موجوداً فإما نفس الماهية، ويبطله **أنه نسبة**) **بل كيفية عارضة** لنسبة بين الماهية والوجود، فيكون متأخراً عن الماهية بمرتبة واحدة **بل بمرتبتين** فكيف يكون نفسها؟ (وإما زائداً) على الماهية، (وسنبطله) حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجوداً لم يجز أن يكون زائداً على ماهية الواجب، ولم يتعرض لكونه جزءاً منها لأنه ظاهر البطلان، وأيضاً **كونه نسبة ينافيه**. (ومن) أجاب عن هذا الوجه الثاني بأن (منع كونه نسبة) فقال: نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات، ولا يمكن حينئذٍ كونه نسبةً، (فلعله أراد) بالوجوب المعنى الثالث أعني (ما تتميز به الذات، فإنه تعالى متميز بذاته) عن جميع ما عداه، (**لا بصفة تسمى الوجوب**) فيكون النزاع لفظياً، لأن المستدل أراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود، والمانع أراد به ما تتميز به الذات عن الغير. **وفي الملخص** إن أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على

قوله: (**أنه نسبة**) أي يصدق عليه النسبة، لأن الكلام فيما يصدق عليه الوجوب، ولم يثبت كون حقيقة النسبة فيما سيأتي في الحكم الثالث للوجوب أن كونه نسبة ينافي كونه موجوداً في الخارج؛ لأن النسبة من الأمور الاعتبارية عندنا، وهذا الاستدلال لا يدل على جواز كونه موجوداً على تقدير كونه نسبة، وليس بشيء لأنه برهان الخلف مبناه فرض كونه موجوداً، على تقدير كونه نسبة، وذلك لا ينافي المنافاة بينهما في نفس الأمر فقوله: أنه نسبة نظراً إلى تفسيره باقتضاء الذات للوجود.

قوله: (**بل كيفية عارضة**) نظراً إلى معناه البديهي التصور أعني ضرورة نسبة الوجود إلى الماهية.

قوله: (**بل بمرتبتين**) وما قيل: بل بمراتب نظراً إلى تأخر كيفية النسبة عن النسبة المتأخرة عن مجموع الطرفين المتأخر عن كل واحد منهما ففساده ظاهر، لأن النسبة لا تعلق لها بمجموع الطرفين حتى يتأخر عنه بل بكل واحد بالقياس إلى الآخر.

قوله: (**كونه نسبة ينافيه**) لأن النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين، والجزء مقدم على الكل.

قوله: (**ويبطله أنه نسبة**) فإن قلت: سيجيء أن كونه نسبة ينافي فرض كونه موجوداً، لأن النسب لا وجود لها عندنا. قلت: بعد تسليم أن سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزيلي على أن خصوص الوجوب الذي هو نسبة، بل كيفية قائمة بها لا يكون موجوداً، ولا يقدح فيه وجود دليل آخر دال على أن النسب مطلقاً من الاعتباريات.

قوله: (**لا بصفة تسمى الوجوب**) قد أشرنا فيما سبق إلى أن الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة أيضاً.

قوله: (**وفي الملخص**) كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على أن ليس للوجوب معنى ثالث، وأن النزاع معنوي، فللتنبيه على هذا أورد كلامهما.

غيره فلا شك أنه عدمي، وإن أريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا أيضاً لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً وفي شرحه أن الوجوب **يطلق** على معنيين: الأول منهما عدمي بالضرورة، والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتياً زائداً على ماهية معروضه. (وأما الإمكان فلهذا الوجه **بعينه**) أشار به إلى الوجه الأول فيقال: لو كان الإمكان موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً مع كونه صفة للممكن **كان موصوفه أولى** منه بالوجوب، فكان الممكن واجباً، هذا خلف، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام إلى إمكانه ويتسلسل. **ويجاب**: أن إمكان الإمكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب، ولم يشر به إلى الوجه الثاني **كما توهمه العبارة**؛ **إذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن**،

قوله: (**وفي الملخص إلخ**) نقل كلامي الملخص وشرحه لبيان أن النزاع في وجوديته على تقدير كونه نسبة فالنزاع معنوي.

قوله: (**يطلق**) أي إطلاقاً مشهوراً، فلا ينافي إطلاقه على المعنى الثالث.

قوله: (**بعينه**) ليس المراد به أنه بخصوصه جار فيه إذ لا يمكن إثبات مطلبين بدليل واحد بخصوصه من غير تغيير بوجه ما بل المراد أن ملخصه جار فيه فإن خلاصة الوجه الأول ترديد الوجود بين كونه ممكناً وواجباً واستلزامه على تقدير اتصافه بمقابله الانقلاب وعلى تقدير اتصافه بنفسه التسلسل ولا شك في جريانه في الامكان فإنه على تقدير اتصافه بالوجوب يلزم الانقلاب، وعلى تقدير اتصافه بالإمكان يتسلسل، فلا يرد ما توهم أن اللازم في الوجه الأول على تقدير كون الوجوب ممكناً انقلاب الواجب ممكناً، وعلى ما قرره الشارح قدس سره يلزم على كون الإمكان واجباً انقلاب الممكن واجباً، فلا يكون الوجه الأول بعينه جارياً فيه.

قوله: (**كان موصوفه أولى إلخ**) أما وجوبه فلأنه لو كان ممكناً يلزم من إمكانه إمكان الصفة، وأما الأولوية فلاستغنائه واحتياج الصفة إليه.

قوله: (**كما توهمه العبارة**) حيث أورد لفظ هذا الموضوع للقريب.

قوله: (**إذ لا دليل إلخ**) أي لم يقم دليل على أنه على تقدير كونه موجوداً يمتنع زيادته على الماهية، ولذا لم يجعلوا من أحكامه أنه على تقدير كونه موجوداً يكون نفس الماهية، بخلاف الوجوب فإنه قام الدليل على عدم زيادته على تقدير وجوده، كما سيجيء في الحكم الثالث، والدليل الآتي لا يجري في الإمكان لأن الوجوب على تقدير كونه معلولاً لغيره تعالى يستلزم الانقلاب أعني إمكان الواجب واحتياج الممكن في إمكانه إلى غيره لا يستلزم الانقلاب، نعم قام الدلائل على عدميته، والناظرون لم يطلعوا على الفرق فاعترض البعض بأن الأدلة الآتية

قوله: (**إذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن**) أي على استحالة نفس كونه صفة قائمة به، فلا يرد أن يقال: فيه دليل لأنه إذا زاد الإمكان الموجود فإما واجب فهو باطل، أو ممكن فيتسلسل، ألا يرى أنه حينئذ يرجع إلى الوجه الأول.

بخلاف الوجوب إذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها، كما سيأتي. **وقد يتكلف** إجراء الثاني في الإمكان فيقال: لو كان موجوداً لكان إما نفس ماهية الممكن أو جزءَها، ويبطل كلاً منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود، أو كان زائداً عليها قائماً بها فيكون معلولاً لها إذ يستحيل استفادتها إمكانها الذاتي من غيرها، **وإلا لم تكن ممكنة في حد ذاتها، والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب،** فذلك الوجوب إما بالذات وهو محال في الممكن، وإما بالغير والوجوب بالغير فرع الإمكان الذاتي فللممكن قبل إمكانه إمكان آخر. (ووجه آخر وهو: أنه) أي الإمكان (سابق على الوجود) لأن الشيء **يمكن وجوده في نفسه** فيوجد من غيره، (والصفة الثبوتية متأخرة

على عدمية الإمكان تدل على استحالة قيامه بالممكن على تقدير كونه موجوداً، فلا يصح قوله: إذ لا دليل إلخ ولم يتنبه أن انتفاء المحمول في نفسه لا يقتضي انتفاء قيامه بشيء، فإن الاتصاف بالأمور العدمية واقع، واعترض البعض الآخر بأن الدليل قائم على تلك الاستحالة وهو أنه لو زاد الإمكان الموجود فإما واجب أو ممكن والأول يستلزم وجوب الممكن والثاني التسلسل ولم يدر أن التسلسل المذكور إنما ينفي كونه موجوداً لأنه حينئذ يلزم التسلسل في الأمور الموجودة لا الزيادة على تقدير كونه موجوداً.

قوله: (وقد يتكلف) وجه التكلف احتياجه في إبطال الزيادة إلى مقدمات غير مذكورة فيما سيأتي في إبطال زيادة الوجوب فلا يلائمه الحوالة المذكورة بقوله: وسنبطله.

قوله: (وإلا لم تكن ممكنة في حد ذاتها) لا يخفى أن هذا إنما يقتضي أن تكون الماهية في نفسها مقتضية له بحيث لا يتصور انفكاكه عنها، فأينما وجدت كانت متصفة به كما هو حكم لوازم الماهية وهذا لا ينافي كونه معلولاً لغيرها؛ لجواز أن تكون الماهية مع لوازمها معلولة له بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما أصلاً كما قالوا إن جعل الماهية جعل للوازمها. نعم لا يمكن استفادتها الإمكان من غيرها بأن يكون متأخراً عنها حاصلاً بعدها، فإنه يستلزم الانقلاب.

قوله: (يمكن وجوده في نفسه إلخ) فالإمكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب؛ لتقدمه على الاحتياج المتقدم على الإيجاد المتقدم على الوجود، وقد يتقدم زماناً أيضاً كما في الممكنات الحادثة، ولظهور التقدم في الإمكان قال: وربما يستعمل في الوجوب.

قوله: (وقد يتكلف إلخ) وجه التكلف أنه يحتاج في إجراء ذلك إلى مقدمات زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني، ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس إلى الوجوب، وهو ظاهر.

قوله: (والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب) أي بوجوب الوجود، لأن الشيء ما لم يوجد لم يجب وما لم يجب لم يوجد، فبطل ما يتوهم من أن هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم إلى العلة، لا كيفية نسبة الوجوب إلى الممكن، والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن إنما هو الكيفية الثانية لا الأولى.

عنه) أي عن الوجود فإن قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده، فلا يكون الإمكان صفة موجودة. (وربما يستعمل هذا) الوجه الآخر (في الوجوب) كما استعمله الإمام الرازي فيقال: الوجوب سابق على الوجود **سبقاً ذاتياً** (لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلاً)، ولذلك صح أن يقال: اقتضى ذاته وجوده، فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقاً ذاتياً. (ويكفينا) في الاستدلال على كون الوجوب أو الإمكان أمراً عدمياً (امتناع تأخره) عن وجود الموصوف، فلا نحتاج في ذلك إلى بيان التقدم، فلا يتوجه علينا أنا لا نسلم تقدمه، لجواز أن يكون معه. وحينئذٍ نقول لا شبهة في أن الإمكان أو الوجوب **يمتنع تأخره** عن وجود موصوفه، وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها **بل يجب** تأخرها عنه **ويكون** هذا الدليل مطرداً في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره. (ضابط) يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات: إحداهما أساس الوجه الأول الدال على كون كل واحد من الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً. والثانية: أساس الوجه الآخر الذي استعمل في الوجوب أيضاً، إذا اكتفي فيه بامتناع التأخر. (إن كل ما تكرر نوعه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري) **أي كل نوع** كان بحيث **إذا فرض أن** فرداً منه أي فرد كان موجوداً وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع

قوله: (سبقا ذاتياً) قيد هاهنا بالذات لامتناع السبق الزماني.

قوله: (يمتنع تأخره) وإلا أمكن الانقلاب.

قوله: (بل يجب إلخ) قال أولاً: لا يمتنع ليتحقق شرط إنتاج الشكل الثاني أعني اختلاف المقدمتين بالإيجاب والسلب، ثم أضرب عنه لبيان أن ذلك السلب متحقق في ضمن الوجوب.

قوله: (ويكون إلخ) عطف على قوله: لا نحتاج إلخ يعني أن امتناع التأخر يسقط عنا مؤونة بيان التقدم ويفيد عموم الدليل.

قوله: (أي كل نوع إلخ) لعل اعتبار النوع لمجرد التصوير، وإلا فكل مفهوم يكون بتلك الحيثية يجب أن يكون اعتبارياً نوعاً كان أو غيره، وأشار الشارح قدس سره بهذا التفسير إلى فوائد: إحداها: أن المراد بتكرر النوع تكرره من حيث الوجود، والثانية: أن المراد بقوله: يفرض منه فرضه موجوداً. والثالثة: أن لفظ المفهوم مقحم، والمراد يتصف به. والرابعة: أن ضمير هو راجع إلى قوله: نوعه لا إلى ما كما يسبق إليه الوهم.

قوله: (إذا فرض إلخ) أما إذا لم يفرض وجوده، فلا يجب اتصافه بذلك النوع كالإمكان والوجوب فإنهما إذا فرضا عدمين يكونان ممتنع الوجود في الخارج، وانتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم الحمل كما سيجيء.

فيه مرتين، **مرة على أنه حقيقته** ومرة على أنه صفته، فإنه يجب أن يكون **اعتبارياً لا وجود له في الخارج**. (وإلا لزم التسلسل) في الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معاً، (نحو القدم، فإنه لو وجد) فرد منه (لقدم) ذلك الفرد، **وإلا كان ذلك الفرد حادثاً مسبوقاً بالعدم، ولا شك** أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها، فإذا كانت مسبوقة بالعدم، **كان الموصوف أيضاً كذلك**، فيلزم حدوث القديم، والحدوث: فإنه لو وجد) فرد منه (لحدث) وإلا كان قديماً فالموصوف به **أولى بالقدم**، فيكون الحادث قديماً. (**والبقاء: فإنه لو وجد** لبقي) وإلا اتصف بالفناء، وإذ كان البقاء فانياً لم يكن الباقي باقياً. (والموصوفية: فإنها لو وجدت **لكانت الماهية موصوفةً بها**)

قوله: (مرة على أنه حقيقته) أي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة، ومرة على أنه صفته أي قائمة به أي محمول إليه اشتقاقاً.

قوله: (اعتبارياً لا وجود له في الخارج) صفة كاشفة يفيد أن ليس الاعتباري هاهنا بمعنى الفرضي.

قوله: (كان الموصوف أيضاً كذلك) بناء على امتناع الاتصاف بالصفة الموجودة قبل وجودها، فلا يرد أنه يجوز أن يكون الموصوف قديماً ومتصفاً بها في الأزل، وإن لم تكن موجودة إذ الاتصاف فرع وجود الموصوف دون وجود الصفة، لكن بقي بحث وهو أنه يجوز أن يكون قبل هذا القدم الحادث قدم آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية في جانب الماضي، فلا يكون الموصوف حادثاً مع حدوث صفة القدم. اللّهم إلا أن يبنى الكلام على بطلان التسلسل في الأمور المتعاقبة على ما ذهب إليه المليون وهذا القدر يكفي للمثال.

قوله: (أولى بالقدم) بناء على أن قدم الصفة فرع قدم الموصوف.

قوله: (وإلا لكان ذلك الفرد حادثاً مسبوقاً بالعدم ولا شك إلخ) فيه بحث: لأنه إنما يتم في قدم الواجب المتعالي عن أن يكون محلاً للحوادث، وأما في مثل الفلك فلا، لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكر في حركات الأفلاك ثم إن قوله: ولا شك إلخ مما لا يحتاج إليه لأن مجرد كونه تعالى محلاً للحوادث باطل، إلا أن يراد بيان الاستحالة بوجه آخر أظهر، اللّهم إلا أن يقال: القدم عدم المسبوقية بالعدم أصلاً، ولا يتصور فيه بالقياس إلى ذات واحدة تعدد الأفراد، كما سيأتي نظيرها في الوجوب، وفي عدم تصوره بالنسبة إلى زمانين منع.

قوله: (والبقاء فإنه لو وجد إلخ) هذا لا يجري في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى، إذ لا محذور في فناء الباقي في الزمان الثالث.

قوله: (لكانت الماهية موصوفة بها) أي لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود، إذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور.

فيكون هناك موصوفية أخرى، (والوحدة: فإنها لو وجدت لكانت واحدة)، وإلا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة، (والتعين: فإنه لو وجد **لكان له تعين**) **آخر**، (و) قس (على هذا) فيلزم من كون هذه الأمور وأمثالها وجودية **ذلك التسلسل الباطل**. قال المصنف: (**والمنع ما ذكرنا**) **من أن وجوب الوجوب نفسه، وتلخيصه أن ما حقيقته** غير الوجوب فإنه لا يكون واجباً إلا بوجوب يقوم به، وأما الذي حقيقته الوجوب **فإنه واجب بذاته** لا

قوله: (**فيكون هناك موصوفية أخرى**) هي صفة للموصوفية لاتصافها بأن الماهية موصوفة بها فلا يرد أن اللازم هاهنا موصوفية أخرى للماهية لا للموصوفية والمستفاد من القاعدة المذكورة أن يتصف الفرد بذلك النوع، والأظهر أن يقال: إن ذكر الاتصاف أيضاً بطريق التمثيل، فإن التسلسل المحال إنما يلزم من وجود فرد آخر من ذلك النوع، سواء كان قائماً بالفرد الأول أولا.

قوله: (**لكان له تعين آخر**) لأن كل ما هو موجود في الخارج متعين.

قوله: (**ذلك التسلسل الباطل**) أي التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معاً بخلاف ما إذا لم تكن موجودة فإنه إما أن لا يوجد الآحاد أصلاً كما في الوجوب والإمكان والتعين، فإنها على تقدير كونها ممتنعة الوجود في الخارج لا يكون للوجوب وجوب، ولا للإمكان إمكان، ولا للتعين تعين، أو توجد الآحاد الاعتبارية وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في الموصوفية واللزوم، فإن العقل إذا لاحظ الموصوفية واللزوم من حيث إنه آلة لملاحظة الطرفين ورابطة بينهما لا يكون هناك موصوفية أخرى ولزوم آخر، وإذا لاحظهما قصداً أي من حيث إنهما مفهومان من المفهومات حكم بموصوفية الطرفين بهما وبلزوم اللزوم لهما، وحصل عند العقل موصوفية ثانية ولزوم ثان هما اللتان بملاحظة حال الموصوفية الأولى، واللزوم الأول بالقياس إلى الطرفين، ثم إذا لاحظهما قصداً وبالذات اعتبر موصوفية ثالثة ولزوم ثالث وهكذا الحال، وإذا انقطع الاعتبار انقطع السلسلة.

قوله: (**وتلخيصه إلخ**) هذا التلخيص ينافي ما سبق من قوله، ولعل هذا هو المراد إلخ.

قوله: (**فإنه واجب بذاته**) يعني ترتب على ذاته من غير اتصافه بالوجوب ما يترتب على غيره باعتبار اتصافه بالوجوب، فهذا المنع منع لدخول الوجوب وأمثاله في القاعدة المذكورة، لعدم تكرر النوع مرة على أنه حقيقته، ومرة على أنه صفته، وبما ذكرنا اندفع ما أورده المحقق

قوله: (**والمنع ما ذكرنا من أن وجوب الوجوب نفسه**) وبهذا يظهر أن ما ذكره الشارح في الإلهيات من يرد أنه على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً ليس كما ينبغي، بل الأمر بالعكس، فإن ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المصنف هاهنا.

قوله: (**وتلخيصه أن ما حقيقته إلخ**) هذا التلخيص مناف لإرجاع هذا الجواب إلى الجواب الآخر، كما ذكره في أول هذا المقصد، وأما مع لزوم جواز الحمل بالمواطأة فقد عرفت هناك عدم بطلانه.

بوجوب زائد على ذاته، وكذلك القدم فإنه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات، وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الأولى. وأما الثانية فهي قوله: (وكذا) أي وكذا اعتباري أيضاً (**كل ما لا يجب**) من الصفات (تأخره عن الوجود) أي وجود الموصوف، (**كالوجود**) فإنه على تقدير كونه زائداً يجب أن يكون **من المعقولات الثانية**، **إذ لا يجب أن يكون** ثبوته للماهية متأخراً عن وجودها **بل يمتنع** ذلك. (**والحدوث والذاتية والعرضية** وأمثالها) فإنها صفات لا يجب

التفتازاني من أنه إذا كان وجوب الوجوب مثلاً عينه كان محمولاً عليه مواطأة لا اشتقاقاً فلم يكن الوجوب واجباً، بل وجوباً، إذ لا معنى للواجب إلا ماله الوجوب، لأن ذلك معناه لغة، وأما اصطلاحاً فمعناه ما يترتب عليه آثار الوجوب سواء ترتب عليه باعتبار اتصافه بالوجوب أو باعتبار ذاته، كما أن معنى الوجود ما يترتب عليه آثار الوجود إما باعتبار ذاته أو باعتبار قيام الوجود به، بقي هاهنا بحث وهو أنهم قالوا الضوء مثلاً إن كان قائماً بغيره كان ضوءاً لغيره والغير مضيئاً به، وإذا كان قائماً بنفسه كان ضوءاً لنفسه وكان مضيئاً بذاته، وقس عليه الوجود وسائر الصفات، فالوجوب إذا كان قائماً بذات الواجب لم يصح أن يكون واجباً بذاته حتى يكون وجوب الوجوب لنفسه، بل كان الذات واجبة به، فلو فرض الوجوب واجباً يلزم أن يكون واجباً بوجوب غير ذاته قائماً به فيتسلسل هذا، لكن ما قالوا مجرد دعوى لا دليل عليه.

قوله: (كل ما لا يجب إلخ) أشار به إلى أن المراد بامتناع التأخر في الوجه الثاني ما يقابل الوجوب فيشمل ما يكون جائز التأخر كما أنه شامل لما يكون واجب التقدم فإنه يكون كل القسمين اعتبارياً فالموجود لا يكون إلا ما هو واجب التأخر.

قوله: (كالوجود) أي الخارجي وإن كان الوجود المطلق أيضاً كذلك لقوله: على تقدير كونه زائداً فإن الاختلاف في زيادة الوجود الخارجي دون المطلق.

قوله: (من المعقولات الثانية) التي هي أمور اعتبارية، فإن الأمر الاعتباري إذا كان عروضه للشيء في الذهن كان معقولاً ثانياً.

قوله: (إذ لا يجب إلخ) فلا يكون من العوارض الخارجية، ومعلوم أنه ليس من لوازم الماهية إذ لا يعرض للماهية حال كونها في الذهن فيكون من المعقولات الثانية.

قوله: (بل يمتنع إلخ) لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، أو وجود الشيء مرتين.

قوله: (والحدوث) فإن قيل: هو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو المراد من قولهم

قوله: (إذ لا يجب أن يكون إلخ) تعليل لما يتضمنه وجوب كون الوجود من المعقولات الثانية من مطلق العدمية؛ إذلا يكفي ما ذكر في كونه منها، وإلا كانت لوازم الماهية منها مع أنه جعلها في سادس مقاصد الماهية قسيمة لها.

قوله: (والحدوث) هذا على تقدير أن يفسر الحدوث بالخروج من العدم إلى الوجود، وأما إذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر أنه متأخر عن الوجود.

تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج، فيجب أن تكون اعتبارية؛ إذ لو كانت وجودية **لجاز اتصاف الماهية حال عدمها** في الخارج بصفة موجودة فيه، وأنه محال بالضرورة. (فهذا) الذي ذكرناه من القاعدتين (ضابط) وأصل كلي شامل لموارد متعددة (أعطيناكه هاهنا حذفاً لمؤونة التكرار عنا، فاحتفظ به) واعتن بشأنه، واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الأمور الاعتبارية.

هو الخروج من العدم إلى الوجود، على ما صرح به في شرح المقاصد، فيكون صفة للوجود واجبة التأخر عنه. قلت: المسبوقية الزمانية إنما تعرض أولاً وبالذات لأجزاء الزمان، ولما عداها باعتبار مقارنته لها. فهي ليست صفة له حقيقية حتى يتأخر بل مقارنة معه، إنما المتأخر الزمان الذي حصل فيه الوجود فتدبر، فإنه قد خفي على الناظرين.

قوله: (والذاتية والعرضية) وسائر المعقولات الثانية، فإنها لكونها عوارض ذهنية ليست متأخرة عن وجود معروضاتها في الخارج ولا متقدمة عليه بل معه معية ذاتية.

قوله: (لجاز اتصاف إلخ) بناء على عدم توقف الاتصاف بها على الوجود، سواء كانت متقدمة عليه أو معه، فيجوز العقل اتصاف الماهية بها حال عدمها في الخارج، وإن فرض تلازمهما بالوجود فإن التلازم إنما يقتضي امتناع الانفكاك في الخارج لا في العقل.

قوله: (لجاز اتصاف الماهية حال عدمها إلخ) فيه بحث ظاهر إذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه، لجواز وجوب المقارنة معه، فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية. وقد يجاب بانه إن اشترط في القيام الوجود أو المقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالأمر ظاهر إذ حينئذٍ تكون الصفات مما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وإن لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظراً إلى ذات تلك الصفة وإن فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لأن المجيب إن أوجب في الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وإن لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تأخرها عن الموصوف بقى هنا بحث آخر وهو أن الشارح ذكر في حواشي التجريد من أن سبق الوجوب على الوجود ذاتي فليس الوجوب إلا في زمان الوجود وليس الامتناع إلا في زمان القدم فلا يلزم اجتماع المتنافيين في الوجوب والامتناع في زمان واحد ثم قال واندفع بهذا ما يقال من أن الوجوب أمر ثبوتي فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه هاهنا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد لأن المفهوم مما ذكره هناك أنه لو كان الوجوب صفة ثبوتية لجاز اتصاف الماهية به حال عدمها والمفهوم مما ذكروا هناك أن الوجوب صفة ثبوتية، لكن لا تتصف الماهية به إلا حال وجودها. وقد يجاب بأن معنى كلامه هاهنا أن الصفة التي لا يجب تأخرها عن موصوفها، لو كانت موجودة في الخارج لجاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه، أي لم يحكم العقل ببديهته بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم، مع أن العقل حاكم به

(**واعلم** أن هذه) الوجوب والإمكان والامتناع التي نحن فيها (غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا) في التعقل أو الذكر (وموادها) بحسب نفس الأمر، وذلك لأن المبحوث عنها هاهنا وجوب الوجود، وامتناع الوجود، وإمكان الوجود، والعدم، فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون أخص من جهات القضايا وموادها، **فإن المحمول** في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه، وقد يكون مفهوماً آخر، وحينئذٍ إما أن يعتبر **وجود ذلك** المفهوم للموضوع حقيقةً كالسواد في قولنا: زيد أسود، وإما أن يعتبر **مجرد اتصاف** الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج، كالعمى في قولنا: زيد أعمى. والوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها **جارية** في الكل، فيقال: زيد يجب أن يكون أسود أو أعمى أو يمتنع أو يمكن كما يقال: زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن وهذا الأخير هو الذي نحن بصدده إذ مرادنا بالواجب هاهنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية أو السوادية أو غيرهما، وكذا الحال في الممتنع والممكن، (وإلا) أي وإن لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها (لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها)، أي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه، وليست كذلك. (فإذا قلنا) مثلاً: (الزوجية واجبة للأربعة فنعني به وجوب الحمل) أي حمل الزوجية على الأربعة، (وامتناع الانفكاك) أي انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية. (وهذا) أي وجوب الحمل الذي

قوله: (**واعلم إلخ**) واعلم أن في هذه الأمور إن نظر إلى ذواتها فهي جهات القضايا وموادها؛ لأنها كيفيات نسبة المحمول إلى الموضوع، وإن نظر إليها من حيث إنه اعتبر فيها خصوصية المحمول كانت أخص منها، فلا ينافي الحكم بالغيرية هاهنا لما تقدم في بيان كون تصورها ضرورية من أنها هي جهات القضايا.

قوله: (**فإن المحمول**) أي بالاشتقاق.

قوله: (**وجود ذلك إلخ**) بأن يكون عارضاً له قائماً به.

قوله: (**مجرد اتصاف إلخ**) بأن ينتزع العقل منه من غير قيامه به.

قوله: (**جارية إلخ**) أفاد بذلك أن تلك الوجوه ليست لإثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما يوهمه إقامة الوجهين على وجودية الوجوب، والثالث على وجودية الإمكان.

بمجرد النظر إلى وجود الصفة وعدم الموصوف، ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه في نفس الأمر لجواز الامتناع لمانع آخر، وحكم العقل به نظراً إلى دليل آخر، فليتأمل.

بين الأربعة والزوجية (غير الوجوب الذاتي) الذي بين الشيء ووجوده، ألا ترى أن الأربعة واجبة الزوجية، لا واجبة الوجود، وأن الزوجية واجبة الحمل والصدق على الأربعة لا واجبة الوجود في نفسها، وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه. (وقد زعم بعض المجادلين أنها) أي هذه الأمور الثلاثة سوى الامتناع إذ لم يدع أحد كونه وجودياً (أمور وجودية لوجوه) ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والإمكان (الأول: الوجوب لو كان أمراً عدمياً لم يتحقق إلا باعتبار العقل له) **إذ لا تحقق للعدميات في أنفسها إنما تحققها باعتبار العقل لها، فيلزم** أن لا يكون الواجب واجباً إلا إذا اعتبر العقل وجوبه، (والتالي باطل؛ فإن الواجب واجب في نفسه) **مع قطع النظر عن غيره،** (سواء وجد فرض) من عقل (أم لا) يوجد فرض أصلاً، (**بل ولو فرض عدم العقول** كلها). وحينئذٍ **لا يتصور** أن يوجد منها فرض الوجوب قطعاً (**لم يقدح**

قوله: (إذ لا تحقق للعدميات) أي الصفات المعدومة في أنفسها إذ لو كانت متحققة في أنفسها كانت أعراضاً موجودة في الخارج لا صفات معدومة.

قوله: (فيلزم إلخ) لأن ما لا تحقق له إلا باعتبار العقل لا يقع صفة لشيء إلا باعتباره.

قوله: (مع قطع النظر عن غيره) أيّ غير كان، تفسير لقوله: في نفسه، وإنما عمم التفسير ولم يفسره بقطع النظر عن اعتبار العقل؛ ليصح التعميم المستفاد من قوله: سواء وجد فرض من عقل أم لا.

قوله: (ولو فرض عدم العقول) أي من حيث إنها عقول أي فرض انتفاء صفة التعقل عن جميع المدارك حتى الواجب أيضاً، فإن فرض خلوه عن العلم ممكن وإن كان المفروض محالاً.

قوله: (لا يتصور إلخ) لأن فرض الوجوب فرع اعتبار التعقل معها.

قوله: (لم يقدح إلخ) لأن وجوبه تعالى مقدم على إدراك جميع المبادئ العالية حتى علمه تعالى أيضاً، وبما حررنا اندفع ما تحير فيه الناظرون من أنه إن أريد بالعقول القوى القاصرة فلا يفيد؛ لجواز أن يكون اتصافه بالوجوب في القوى العالية، وإن أريد بها أعم من القاصرة والعالية

قوله: (بل ولو فرض عدم العقول) سياق كلامه هاهنا يدل على أن الممكن مثلاً يتصف بالإمكان على تقدير انتفاء القُوى المدركة بأسرها، فحينئذٍ يشكل قولهم: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له إذ لا ثبوت للموصوف هاهنا في الخارج؛ لأن المعدوم يتصف بالإمكان حال عدمه، ولا في الذهن لأن المفروض عدم وجود ذهن ما. والحق أن سياق الكلام هاهنا على زعم بعض المجادلين، وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الإشكال فليتذكر، فإن قلت: لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادئ العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً لم يتصف الواجب بالوجوب قطعاً، وإن لم يندرج لم يتجه هذا الكلام إذ لا يلزم من عدميته ان لا يتحقق إلا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادئ العالية. قلت: يندرج في هذا الفرد

ذلك) في وجوب الواجب (ولم يخرج) به (الواجب عن كونه واجباً)، وهكذا الحال في الإمكان، فيكون كل منهما وجودياً. (والجواب: النقض بالامتناع والعدم) إذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد، وليس شيء منهما موجوداً بالضرورة والاتفاق **والحل**: أن يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج أو نفس الأمر **لا يقتضي كون** تلك الصفة موجودة في أحدهما، ألا يرى أن زيداً أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً فيه، وذلك لأن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ظرفاً لاتصاف شيء آخر به. وكذا الحال في نفس الأمر، فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان مثلاً أمراً عدمياً اعتبارياً أن لا يكون شيء **موصوفاً بها**

بحيث يشمل الواجب تعالى أيضاً فلا نسلم الملازمة لأنه إذا انتفى الواجب لم يكن متصفاً بالوجوب، ولأن انتفاءها محال، فيجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (**والحل إلخ**) منع اللزوم المستفاد من قوله: فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً إلخ لما أن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج أو في نفس الأمر لا يستلزم انتفاء صحة الحمل والاتصاف، لتحقق الاتصاف بالصفات العدمية وحملها على موصوفاتها، نعم إنه فرع تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف.

قوله: (**موصوفاً بها**) اتصافاً انتزاعياً بمعنى أنه في نفسه بحيث إذا لاحظه العقل بالقياس إلى الوجود انتزع عنه الوجوب ووصفه به، فاندفع ما قيل: إن اتصافه بالوجوب ليس في الخارج وإلا لزم تقدم وجوده على وجوبه، فهو عقلي، فإذا فرض انتفاء العقول يلزم أن لا يكون الواجب واجباً لانتفاء ظرف الاتصاف لا لأن الاتصاف فرع تحقق الوجوب، حتى يتم الجواب المذكور واندفع أيضاً ما قيل: إنه حينئذٍ يشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له إذ لا ثبوت

عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادئ العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب حينئذٍ باعتبار فرض نفس موصوفه، لأنه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب، فلو توقف وجوبه على فرضه دار، فتأمل.

قوله: (**لا تقتضي كون إلخ**) فيه بحث لأن اتصاف الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها إلا بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة، فلا يتصور ثبوت شيء لشيء واتصافه به في نفس الأمر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها. والحق أن اتصاف أمر في نفس الأمر بصفة معدومة فيها مما لامرية فيه: الا يرى أنا إذا تصورنا المعدوم مثلاً اتصف بوجوده في الذهن، مع أن وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظاهر، ولا في الذهن إذ لم يتصور وجوده قطعاً، لكن قاعدتهم تقتضي انتفاء ذلك الاتصاف وإن صرحوا بخلافه اللّهم إلا أن يقال: المتمايزان في الجملة لا يستلزم الثبوت أصلاً، كما سيشير إليه الشارح في بحث العلم من موقف الأعراض فتدبر.

في نفس الأمر. الوجه الثاني أن نقيضه الوجوب، وهو عدمي لصدقه على الممتنع، فإن الممتنع لا واجب (فهو وجودي والإلزام ارتفاع النقيضين)، وكذا نقول الإمكان نقيضه اللاإمكان وهو عدمي **لصدقه على الممتنع** فالإمكان وجودي. (والجواب: النقض بالامتناع لأن نقيضه) هو اللا امتناع (عدمي لصدقه على المعدوم الممكن)، فيكون الامتناع وجودياً. (وتحقيقه) **أي تحقيق الجواب** بطريق الحل (**أن ارتفاع النقيضين** بمعنى الخلو عنها محال) أي يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معاً بأن **لا يصدق شيء منهما عليه**، فلا يجوز أن لا يصدق على (ا) مثلاً أنه

لموصوف الامكان في الخارج لاتصافه به حال عدمه ولا في الذهن لأن المفروض عدم الاذهان كلها، وكذا ما قيل إن اتصاف الشيء بالشيء نسبة لا يتصور تحققه إلا بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة، فلا يتصور اتصاف شيء بشيء في الخارج وفي نفس الأمر إلا بعد تحقق كل من الصفة والموصوف، فإن منشأ الاعتراضات عدم الفرق بين الاتصاف الحقيقي والانتزاعي.

قوله: (**الصدقة على الممتنع**) وصدق الصفة التي شأنها الوجود في الخارج على المعدوم محال، لما عرفت من أن الاتصاف بها فرع وجودها، كيلا يلزم السفسطة. فاندفع ما قيل: إن الصدق على الممتنع لا يقتضي أن يكون اللاوجوب مطلقاً عدمياً؛ لجواز كون بعض أفراده موجوداً وبعضه معدوماً، كاللاإنسان الصادق على الفرس والعنقاء نعم لو ثبت أنه لا يصدق إلا على الممتنع لثبت عدميته لكنه باطل لصدقه على الممكن الموجود.

قوله: (**أي تحقيق الجواب إلخ**) لا تحقيق الجواب المذكور لأن الحل ليس تحقيقاً للنقض بل هو جواب برأسه سمي الحل تحقيقاً، لكونه محققاً لفساد مقدمة معينة.

قوله: (**لأن ارتفاع النقيضين إلخ**) أي في المفردات؛ إذ ارتفاع النقيضين في القضايا أن لا يصدقا في نفسهما، أي لا يثبت مدلولهما في نفس الأمر.

قوله: (**بأن لا يصدق شيء منهما عليه إلخ**) لأن التناقض بين المفردات إنما هو باعتبار الصدق، فسلب صدق أحدهما على شيء نقيض صدق الآخر، وأما إذا اعتبر مفهوم في نفسه ولم يلاحظ معه نسبة إلى شيء وأدخل حرف السلب لم يكن نقيضاً له حقيقة، وإنما سميا نقيضين بمعنى متباعدان غاية التباعد بحيث لا يجتمعان في شيء واحد، كما سيجيء في بحث التقابل.

قوله: (لصدقه على الممتنع) فيه بحث أشرنا إليه في اثناء شبه القادحين في الإلهيات وذلك لأن مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وإنما يلزم ذلك لو لم يصدق إلا على الممتنع والمعدوم وذلك لأن المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو وإلا فكل كلي طبيعي كذلك بل المراد عدمية أفراده ومن الجائز أن يكون فرده القائم بالمعدوم معدوماً وفرده القائم بالموجود موجودا.

واجب، ولا أنه ليس بواجب، أو لا يصدق عليه أنه ممتنع، ولا أنه ليس بممتنع. فكل مفهوم وجودياً كان أو عدمياً مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان **جميع ما عداهما**، فلا يجتمعان في شيء بأن يصدقا عليه معاً ولايرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شيء منهما (وأما) ارتفاعهما (بمعنى خلوهما عن الوجود فلا) استحالة فيه، بل يجوز أن يكون الوجوب واللاوجوب، وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معاً في الخارج. **والسر في** ذلك أنك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلاً لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له، فلا يجتمعان ولا يرتفعان. وإذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه، فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضاً. وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب أعني ارتفاع وجوده في نفسه أن يكون الوجوب موجوداً في نفسه. والوجه (الثالث: هو لابن سينا أن إمكانه لا) أي إمكانه عدمي (ولا إمكان له) أي ليس له إمكان (واحد) **لعدم التمايز بين العدميات**، فلا يكون فرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان (فلو كان الإمكان عدمياً لم يكن الممكن ممكناً)، وكذا نقول: لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له، (وهو) أي هذا الوجه (قريب من) الوجه (الأول) لأن محصولهما أنه لو كان الإمكان أو الوجوب أمراً عدمياً لم يكن الممكن ممكناً أو الواجب واجباً، إلا أن الملازمة هناك بينت بأن العدمي لا تحقق له إلا باعتبار العقل، وهاهنا بأن الأعدم لا تمايز بينها. (**والنقض هو النقض**) فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد، وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضاً، فلو كان الامتناع أو العدم عدمياً لم

قوله: (جميع ما عداهما) سواء كان مغايراً بالذات أو بالاعتبار، وأما نفس أحد النقيضين فواسطة بينهما إذ لا يمكن ثبوت الشيء لنفسه ولا سلبه عنه لأن النسبة تقتضي الطرفين المتغايرين بالذات أو بالاعتبار، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه.

قوله: (والسر فيه إلخ) خلاصته: أن نقيض كل شيء رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه أي رفع وجوده وليس نقيض وجود شيء وجود سلب ذلك الشيء، فإن مآلهما إلى الموجبة المحصلة والمعدولة، وهما لا تتناقضان.

قوله: (لعدم التمايز بين العدميات) أي المعدومات التي من جملتها العدمات ليصح ترتب قوله: فلا يكون فرق إلخ فإن أحدهما معدوم والآخر عدم.

قوله: (والنقض هو النقض) أي النقض بسائر العدميات التي تتصف بها الأشياء.

قوله: (لعدم التمايز بين المعدومات) هذا كلام التزامي بالنسبة إلى النافي لتمايزها لأن الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية.

يكن الممتنع ممتنعاً أو المعدوم معدوماً. والحل: أن يقال: قولنا إمكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هي الإمكان، وقولنا: لا إمكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه، وكما أن فرقاً بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضاً فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها، وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والإمكان (بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجودياً) من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الأشياء في نفس الأمر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها. ولما ذكر أدلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والإمكان وبعضها على عدميتها، أشار إلى قانون يتوصل به إلى نفي الأشياء التي اختلف فيها، وذكر هناك أدلة متقابلة فقال: (ولو شئت نفي شيء فقل: هو إما وجودي أو عدمي) أي إذا أردت نفي شيء كالوجوب مثلاً بالكلية فقل: لا وجوب أصلاً؛ إذ لو كان له وجوب فإما أن يكون وجودياً أو عدمياً، (وكلاهما باطل أما كونه

قوله: (هي الإمكان) أي إمكان وجوده، أو كونه بحيث يمكن وجوده على الاختلاف بين الشارح قدس سره والمحقق التفتازاني في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ.

قوله: (كذلك أيضاً فرق إلخ) فاللازم أن يكون الإمكان العدمي متميزاً عن عدم الاتصاف به في الذهن، ولا استحالة في كون المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن، إنما المحال أن تكون المعدومات المطلقة متمايزة أو المعدومات الخارجية متمايزة في الخارج أو الذهنية في الذهن.

قوله: (معناه أنه متصف بصفة عدمية هي الإمكان) فيه بحث: وهو أن الشارح ذكر في أول البيان من حواشي المطول أن تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة، لأن الدلالة صفة اللفظ، والفهم صفة المعنى أو السامع، والمعنى، وإن القول بأن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وإن كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد، وحققه بتفصيل لا مزيد عليه. وعلى قياس ما ذكره هناك نقول هاهنا: الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم أو سلب ضرورة أحدهما، فالمتصف بالإمكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد أو عدمه أو هما معاً، واتصاف زيد بانتفاء ضرورة وجوده أو عدمه أو هما معاً إنما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اللّهم إلاآن يفسر الإمكان بقابلية الوجود والعدم مثلاً، وكذا المتصف بالعمى، وهو سلب البصر هو بصر زيد لا زيد. نعم قد يتصف الشيء الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له إلا في الذهن، فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل إشكال للعلم اليقين بأن الموجود الخارجي لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شيء آخر، كما عرفت.

وجودياً **فبدليل كونه عدمياً أو لأنه لو وجد) الوجوب** مثلاً لكان إما زائداً على ذات الواجب (أو لا يكون زائداً على ذاته، أو لأنه لو وجد لكان وجوده إما زائداً على ماهيته أولا يكون زائداً عليها. (ويبطل كل) من الزيادة وعدمها (بدليل نافيه، وأما كونه عدمياً فبدليل كونه وجودياً **وكذلك كل مشترك) بين قسمين** أو أقسام (يمكنك نفيه بنفي قسميه) أو أقسامه، كقولك: لو كان الوجود موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً، وكلاهما باطل، وكقول الكرامية: لا يجوز زوال العالم بل هو أبدي؛ لأنه إن زال لكان زواله إما بنفسه أو بأمر عدمي كعدم الشرط أو وجودي موجب كطريان الضد أو مختار، والكل محال. (أو) **بنفي (مذهبين متقابلين** فيه) كأن يقال: لو كان العالم موجوداً لكان إما قديماً أو حادثاً، ويبطل كل واحد بدليل نافيه (وكثير من شبه القوم)

قوله: (أو لأنه لو وجد الوجوب إلخ) لا يخفى أنه معطوف على قوله: فبدليل كونه عدمياً، والضمير فيه راجع إلى شيء المذكور في قوله: ولو شئت نفي شيء فالواجب أن يرجع ضمير وجد إلى شيء، وضمير لكان إلى الوجود المستفاد من وجد، ويكون حاصل كلامه: إذا شئت نفي شيء من الأشياء فقل: هو موجود أو معدوم، وكلا الأمرين باطلان. أما كونه موجوداً فبدليل يختص بكونه عدمياً أو بدليل عام يشمله وغيره، وهو أنه لو كان موجوداً لكان وجوده زائداً أولا، وكلا الأمرين باطلان، وأما إرجاع ضمير وجد إلى الوجوب فيرد عليه أنه يقتضي أن يكون ضمير كونه أيضاً راجعاً إلى الوجوب، وضمير كلاهما راجع إلى وجودية الوجوب وعدميته وتقدير كالوجوب مثلاً بعد قوله: شيء لا يصحح المقابلة لأن الدليل المذكور دليل على كونه عدمياً، كما مر سابقاً.

قوله: (وكذلك كل مشترك إلخ) ما مر كان بياناً لنفي الشيء بنفي كونه موجوداً أو معدوماً، وهذا بيان نفي كل أمر مشترك بين القسمين أو بين المذهبين المتقابلين.

قوله: (بين قسمين الخ) لا يخفى أن قوله: أو بنفي مذهبين معطوف على قوله: بنفي قسميه، فالواجب أن يقال: بين قسمين أو مذهبين فإن المذهبين ليسا قسمين للأمر المشترك، أو يترك على إطلاقه.

قوله: (فبدليل كونه عدمياً أو لأنه لو وجد الخ) في المقابلة حزازة لأن قوله أو لأنه من جملة أدلة كونه عدمياً، ويمكن ان يقال: أراد بدليل كونه عدمياً الدليل المعهود السابق فلا تسامح في المقابلة، لكنه إنما يستتب إذا حمل قول المصنف: لكان إما زائداً إلخ على الوجه الثاني الذي أشار إليه الشارح بقوله: أو لأنه لو وجد إلخ، إذ لو حمل على الوجه الأول لكان هو الوجه الثاني الذي استدل به المصنف على عدميته، وبهذا يظهر ان لا وجه وجيهاً للوجه الأول، فتأمل.

قوله: (أو بنفي مذهبين متقابلين) قيل: جعله قسيماً لما سبق باعتبار ان القديم والحادث مثلاً ليسا بقسمين للعالم، بل هو حادث عند المحققين قديم عند المبطلين، وهذا ظاهر، إلاان

في الأشياء التي يرومون نفيها (من هذا القبيل) الذي نبهناك عليه على وجه كلي، (فنتركها) أي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها (لأنه) أي لأن ذلك الكثير من الشبه فأنثه أولاً نظراً إلى المعنى، وذكره ثانياً نظراً إلى اللفظ (عندك بعد الوقوف على المأخذ العام **إيراداً وإبطالاً** على طرف الثمام) يعني قد **نبهناك على مأخذ** إيرادها وإبطالها على وجه كلي قانوني، فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك إيرادها وإبطالها، فلا حاجة بنا إلى التصريح بها في مواضعها، قال الميداني قولهم: هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المراد، **والثمام نبت ضعيف** يسد به خصاص البيوت من القصب أي فرجها، يقال: إنه ينبت على قدر قامة المرء.

[المقصد الثالث : أبحاث الواجب لذاته]

(**في أبحاث الواجب** لذاته، وهي أربعة: أحدها أنه) **أي الواجب لذاته** (لا يكون

قوله: (قد نبهناك على مأخذ الخ) وقد علم مما ذكره إذ مأخذها الأدلة المتقابلة النافية لجميع الاحتمالات، ومعلوم أنه لا يمكن إبطالها إلا بالقدح في تلك الأدلة إذ لا احتمال وراءها حتى يجاب باختياره، فقد حصل التنبيه بذكر المأخذ العام للإيراد على المأخذ العام للإبطال أيضاً لمن له فطانة.

قوله: (والثمام) بضم الثاء، والخصاص بفتح الخاء، والفرج بضم الفاء وفتح الراء، والجيم جمع فرجة.

قوله: (في أبحاث الواجب) أي إثبات أحواله له.

قوله: (أي الواجب لذاته) بمعنى ما يكون ثبوت الوجوب ضرورياً لذاته، لا بمعنى ما يكون وجوده مقتضى ذاته، ولا بمعنىً ما يستغني في الوجود عن الغير، ومايمتاز به الواجب فإنه حينئذ يكون الحكم المذكور بديهياً فلا يصح جعله مسألة.

عطف قوله: أو بنفي على قوله بنفي قسميه مع أن الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين أو أقسام يشعر بإطلاق القسمين في المعطوف أيضاً، ولا مسامحة. فالتقابل حينئذ باعتبار أن هاهنا مذهبين بخلاف ما سبق، وإن كانا مشاركين في أن كل واحد منهما نفي قسمين.

قوله: (إيراداً وإبطالاً) فيه شيء، وهو أنه لم يحصل الوقوف على المأخذ العام إبطالاً بل إيراداً فقط. وأنت خبير بأن المأخذ العام للإبطال هو القدح في دليل أحد الطرفين أو دليل كل منهما، كما سيأتي في الإلهيات، وقد سبق منه القدح في دليل وجودية الوجوب ودليل عدميته أيضاً، وبذلك حصل الوقوف على ذلك المأخذ لمن لم يكن متناهياً في البلادة، وإليه أشار الشارح بقوله: يعني قد نبهناك فتأمل في توجيهه.

قوله: (والثمام نبت ضعيف) قيل: فلا يحتاج في أخذ شيء من طرفيه إلى كلفة، وقيل: لا يحتاج في قلعه إلى كلفة، ولا يخفى أن المناسب للمقام هو الوجه الأول.

واجباً بالغير، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه) لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة، (فلم يكن) الواجب لذاته (واجباً لذاته)، هذا خلف، واعترض عليه: بأنا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير، إنما يلزم ذلك **إذا لم تكن ذاته مقتضية** لوجوده اقتضاءً تاماً، وارتفاع المعلول إنما يلزم من ارتفاع العلة إذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع، أما إذا كان له علة أخرى، فلا، **وأيضاً** ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالاً، والمحال جاز أن يستلزم المحال، والجواب: أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاءً تاماً **لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللاً بغيره**، وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، **وهو محال**. **فإذا** فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللاً بذاته بل بذلك الغير فقط، فلا يكون واجباً لذاته، بل يلزم من ارتفاعه **الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب** ارتفاعه قطعاً، **وربما يغير الدليل**، فيجاب: بأن

قوله: (**إذا لم تكن ذاته مقتضية الخ**) وأما إذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة عن ذاته أيضاً فلايلزم ارتفاعه.

قوله: (**وأيضاً الخ**) منع لبطلان التالي يعني المحال أن لا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته في نفس الأمر لا أن لا يكون واجباً لذاته على تقدير محال، فإن ارتفاع العقل الأول يستلزم ارتفاع الواجب لذاته لكونه محالاً.

قوله: (**لم يتصور إلخ**) وإما أن يكون هناك ثبوت آخر معلل بالغير فيستلزم تعدد الوجود للواجب.

قوله: (**وهو محال**) أي على سبيل الاجتماع، وأما تواردهما على سبيل البدل بأن يجوز العقل حصوله لذاته لكل واحد منهما، فلأنه إذا فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللاً بذاته لامتناع الاجتماع، بل بذلك الغير فقط، فقد علم بما ذكرنا أن قوله: فإذا فرض إلخ ليس بمستدرك على ما وهم.

قوله: (**هو ممكن في نفسه**) أشار بذلك إلى دفع الاعتراض الثاني بأن خاصة الممكن أن يكون ارتفاعه بالنظر إلى نفسه ممكناً غير مستلزم للمحال، وهاهنا يستلزمه.

قوله: (**لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللاً بغيره إلخ**) فيه أنه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المصنف ذكر في موقف الجوهر في ثالث تعريفات الهيولى أن مثله من قبيل تعيين الطريق الذي هو أخصر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور.

قوله: (**الذي هو ممكن في نفسه**) إشارة إلى دفع الاعتراض الثاني الذي أشار إليه بقوله: وأيضاً ربما كان الخ. فإن قلت يجوز أن يكون الممكن في نفسه مستحيلاً بالغير، فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر في الوجوب على تقدير وجوده وإمكانه، قلت: علة وجود الواجب هناك هو الواجب، فلهذا لم يلزم محذور من إمكانه في نفسه، ولا يمكن ذلك هاهنا لأن المفروض تعليل

الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والواجب لغيره ما يحتاج فيه إليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما. (وثانيها أنه لا يكون) الواجب لذاته (مركباً **لا) من أجزاء متمايزة** (في الخارج ولا) من أجزاء متمايزة (في الذهن، **وإلا احتاج**) الواجب لذاته في ذاته ووجوده (**إلى جزئه**) بحسب نفس الأمر (وجزء الشيء غيره، والمحتاج) في

قوله: (**وربما يغير الدليل**) بأن يترك ذلك الدليل، وفيه إشارة إلى أن الوجوب الأول ليس فيه تغيير الدليل، بل إثبات لمنع الملازمة بضم مقدمة، وهو لزوم توارد العلتين على سبيل الاجتماع.

قوله: (**لا من أجزاء متمايزة الخ**) لما كان ظاهر المتن يفيد أنه لا يجوز تركيب الواجب في الخارج وفي الذهن ويشمل ذلك أن يكون التركيب من الأجزاء الذهنية المنتزعة من أمر بسيط لا تعدد فيه أصلاً وهو ليس بممتنع لأنه إنما يستلزم أن يكون وجوده العقلي محتاجاً إلى تلك الأجزاء لا نفسه، ولا استحالة فيه فإن الواجب تعالى محتاج إلى العقل في تعقله مطلقاً سواء كان بالوجه، أو بالكنه، ولا يلزم منه إمكانه تعالى، جعل الشارح قدس سره قوله في الخارج وفي الذهن ظرفاً لتمايز الأجزاء إخراجاً لذلك التركيب وتخصيصاً للمدعى بنفي تركيبه من الأجزاء الخارجية ومن الأجزاء الذهنية المتمايزة في الذهن المتحدة الوجود في الخارج، فإن ذلك محال لاستلزامه احتياجه في تقومه إلى الأجزاء بحسب نفس الأمر لأن الأجزاء الذهنية على هذا التقدير أجزاء له تعالى متقوم به في نفسه إلا أنها متحدة به في الوجود، فتدبر فإنه مما خفي على أقوام.

الواجب بغيره، فلو فرض كون ذلك الغير معلولاً للواجب لزم كون علة الشيء على الفرض معلولاً له، وهذا باطل قطعاً، فالفرق بين المادتين ظاهر.

قوله: (**الامتناع تعدد الواجب**) وعلى هذا يمكن أن يقال: لو كان الواجب بالذات واجباً بالغير لزم الدور، لأن وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب.

قوله: (**وربما يغير الدليل الخ**) هذا الجواب للأبهري وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الأول، واعتراف بقصوره. لكنه مقبول في صناعة المناظرة شائع في الكلام، كما مرت الإشارة إليه.

قوله: (**وإلا احتاج إلى جزئه الخ**) فيه بحث: وهو أن منافاة الوجوب للاحتياج إلى الجزء الخارجي باعتبار أن شيئاً من الأجزاء الخارجية ليس بمعدوم، وإلا لزم عدم الكل، وليس بواجب الوجود وإلا لزم تعدد الواجب، وقد برهن على بطلانه، فتعين إمكانه. ولا بد له من علة لأن ما اشتهر من أن الذاتي لا يعلل معناه أن ثبوت ذاتي شيء له لا يحتاج إلى العلة، بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء بالكنه، لا أنه لا يحتاج وجوده الخارجي إلى علة، وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل؛ لأن وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود الكل ذاتاً، ولو علل به تأخر عنه فتعين أن يكون غير الواجب، والعلة الفاعلية لمادة الشيء علة له في الجملة، فيلزم إمكان الواجب، وأما

نفس الأمر (إلى الغير ممكن. لا يقال) **كون المحتاج إلى الغير مطلقاً** ممكناً (ممنوع، **بل المحتاج إلى العلة هو الممكن** و) إن سلم أن المحتاج إلى الغير على الإطلاق ممكن، لكن (جميع أجزائه هي ذاته) لا غيره، (فلا يخرجه الاحتياج إليها) **أي إلى الأجزاء كلها** (عن كونه) **بحيث** (**يجب** وجوده لذاته، **لأنا نقول:**) جميع أجزائه وإن

قوله: (كون المحتاج إلخ) مثل الشارح قدس سره كلام المتن على اعتراضين: أولهما منع الكبرى، قدمه لقربها في الذكر، وثانيهما منع الصغرى رداً على الشارح الكرماني حيث حمله على اعتراض واحد أعني منع الصغرى، وأيده بأنه اكتفى بالجواب عنه، ثم اعترض بأن قوله: بل المحتاج إلى العلة هو الممكن زائد؛ لأنه يتم الكلام بدونه، وبأن ما يحتاج إليه الشيء هي العلة، فلا فرق بين قولنا: ما يحتاج إلى الغير، وما يحتاج إلى العلة.

قوله: (مطلقاً) أي سواء كان علة أو لا.

قوله: (بل المحتاج إلى العلة هو الممكن) سيجيء في بحث العلة والمعلول أن العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده، فحاصل المنع: أن المحتاج إلى ما يحتاج إليه الشيء في وجوده هو الممكن لا إلى المحتاج إليه مطلقاً، سواء كان في التقوم، أو في الوجود. ولما كان جواب هذا المنع ظاهراً لما أن الاحتياج في التقوم يستلزم الاحتياج في الوجود، كما أشار إليه الشارح قدس سره بقوله: في نفسه ووجوده، لم يتعرض له المصنف. وأما ما قيل: من أن المراد بالعلة العلة الفاعلية لأنهاالمتبادر منها، ففيه على تقدير تسليم التبادر أن القول بأن المحتاج إلى الفاعلية هو الممكن مما لا شاهد له في كلام القوم، أنه لما كان مدار المنع على هذه الإرادة وجب على الشارح قدس سره التصريح بها.

قوله: (أي إلى الأجزاء كلها) أشار بذلك إلى أن المحتاج جيمع الأجزاء أو المحتاج الأجزاء، والمحتاج إليه الأجزاء المجتمعة، فبينهما فرق بالاعتبار كما في الحد والمحدود، فاندفع ما قيل: من أنه إذا كان جميع الأجزاء نفسه، فلا يتحقق المحتاج والمحتاج إليه، فلا معنى لقوله: فلا يخرجه الاحتياج إليها لأنه نسبة تقتضي الطرفين.

منافاته للاحتياج إلى الجزء العقلي فليس ببديهي ولا مبرهن عليه، فإن المحتاج في الحقيقة حينئذٍ تصوره لا وجوده في الخارج ولا وجوبه، فإن وجوبه إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي لا وجوده العقلي. كيف ومحل هذا الوجود هو العقل، وهو ممكن، ولا يعقل أن يكون المحل ممكناً والحال فيه واجباً، لا يقال الأجزاء الذهنية لا تكون إلا مأخوذة من الأجزاء الخارجية، فيلزم المحذور، لأنا نقول: قد سبق أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية لا يجوز أن تكون مركبة من أجزاء عقلية أصلاً، ولو سلم الجواز في الجملة، فالحصر الذي يتوقف عليه المدعى ممنوع، والقول بأن العقلية إذا وجدت صارت خارجية لا يفيد، لأن صيرورتها خارجية على أنها نفس الكل لا على أنها جزؤه الخارجي.

قوله: (بل المحتاج إلى العلة هو الممكن) قد حققنا أن الاحتياج إلى الجزء الخارجي يفضي إلى الاحتياج إلى علة.

كان ذاته لكن (كل واحد من أجزائه ليس ذاته) بل هو غيره فإذا كان مركباً، (فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير) الذي هو كل واحد من أجزائه (كافياً في وجوده)، بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجاً إلى غيره فلا يكون واجباً (**وثالثها: لو كان**) الوجوب (**وجودياً**) أي موجوداً في الخارج (لم يكن زائداً على ماهيته) أي ماهية الواجب، بل كان عينها لامتناع الجزئية، (وإلا) وإن لم يكن كذلك بل كان زائداً على الماهية (**لكان**) **الوجوب الموجود** (**محتاجاً**) إلى الماهية، إذ لا بد أن يكون

قوله: (بحيث يجب إلخ) زاد لفظ: بحيث ليصح كونه صفة للواجب على ما هو مختاره في وصف الشيء بحال متعلقه.

قوله: (فلا يكون ذاته الخ) فيه بحث لأن اعتبار ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو جزؤه محال، فيجوز أن يستلزم المحال الذي هو عدم الكفاية على أن الواجب ما يكون ذاته من دون الغير لا من دون ملاحظته كافياً فالواجب ترك لفظ الملاحظة، ولعل الشارح قدس سره لأجل هذا أضرب عنه وقال: بل يكون ذاته في نفسه الخ.

قوله: (لكان الوجوب الموجود محتاجاً الخ) بخلاف ما إذا كان عدمياً فإنه يجوز أن يكون انتزاعياً محضاً من نفس ذاته، فلا احتياج أصلاً.

قوله: (لأنا نقول الخ) ظاهره أنه تعرض للتسليم والمنع بحاله، إذ قوله: فلا تكون ذاته من دون ملاحظة الغير الخ لا يدفع المنع كما لا يخفى، ولو قيل: نحن نصطلح على أن الواجب ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير داخلياً أو خارجياً لم يلزم منه أن لا يكون للمبدأ الأول عز شأنه أجزاء ذهنية كما هو المدعى.

قوله: (وثالثها لو كان وجودياً إلخ) فإن قلت: الدليل منقوض بجريانه على تقدير عدمية الوجوب أيضاً، لأن علة الاتصاف موجودة، وما لم يجب الشيء لم يوجب على ما مر في أن الوجود عين الماهية في الواجب، قلت: أشار الشارح في حواشي التجريد إلى الجواب بأن الوجوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية، فلا يقتضي سبق عليته بالوجود والوجوب، حيث قال: قيل الحكم يتقدم العلة بالوجود، والوجوب إنما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية، والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط، لأن المفروض كون الوجوب موجوداً في الخارج. وحينئذ يمتنع كونه لازماً للماهية، وإلا لكانت الماهية متصفة بوجود خارجي، وهو محال، فإن هذا الكلام يشير إلى أنه على تقدير عدميته من لوازم الماهية، ولا محذور في ذلك؛ لأن اللازم أن تقتضي الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي إليها على تقدير الاتصاف به مكيفاً بكيفية مخصوصة، فالوجود هو هذا الاقتضاء العدمي الذي تتصف به الماهية على الوجه المذكور، وأما الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية، إذ لا تتصف به الماهية الذهنية، ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله. واعلم أن الوجوب له مفهوم كلي، وما صدق عليه، وهو الوجوب الخاص. والذي يتوهم كونه عين الماهية

عارضاً لها قائماً بها، والعارض محتاج في وجوده إلى معروضه **(فيكون ممكناً)** مستنداً إلى علة، (ويعلل بها) أي بماهية الواجب، (لامتناع تعليله بغيرها). ولا احتاج الواجب **في وجوبه** إلى علة مغايرة لماهيته، فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً، هذا خلف. (**وما لم يجب المعلول** عن علته لا يوجد) **لما ستعرفه، من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده** مستفاد من علته. (وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها)، وذلك لأن وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً، ووجودها متأخر عن وجوبها، فإن الشيء ما لم يجب وجوده إما لذاته أو لغيره لم يوجد،

قوله: (فيكون ممكناً) الاستدلال من الاحتياج في الوجود على الامكان استدلال من المعلول على العلة فلا يرد أن الإمكان ليس إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود، فلا يصح بل يجب إسقاط أحدهما.

قوله: (في وجوبه) أي في اتصافه بالوجوب، بناء على أن الاتصاف به على تقدير كونه موجوداً فرع وجوده في نفسه أو عينه.

قوله: (وما لم يجب المعلول الخ) هذه المقدمة، والتالية لها بيان للواقع، وأن اللازم تقدمه على نفسه بمراتب، وإلا فيكفي أن يقال فيلزم تقدم وجود ماهية الواجب على وجوبه مع تأخره عنه.

على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص، وليكن هذا على ذكر منك فإنه ينفعك في مواضع.

قوله: (لما ستعرفه من أن الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده) فيه بحث وهو أن الوجوب صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف خارجا أو ذهناً فالعقل الأول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات، لاحتياج الاتصاف به إلى وجوده في الجملة مع انتفائه؛ إذ ليس في الخارج، وهو ظاهر، ولا في الذهن، أما بالنسبة إلى الباري تعالى عز وجل، فلأن علمه تعالى حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي، والوجود الذهني هو الانطباعي ليس إلا. وأما بالنسبة إلى نفسه أو إلى ما بعده فللزوم الدور لأن وجود نفسه وما بعده في الخارج يتوقف حينئذٍ على وجوده الذهني وبالعكس، كما لايخفى.

قوله: (فيكون وجوده متأخراً عن وجوبهما بمراتب) أي بثلاث مراتب، كما دل عليه السياق، وصرح به في حاشية التجريد، فإن قلت: وجوب المعلول متأخر عن إيجاب العلة المتأخر عن وجودها المتأخر عن وجوبها فلا يصح قوله: فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده إلخ إذ السوق يقتضي الحصر قلت هذه المراتب الثلاث هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم أن الإيجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما أن الإيجاد والوجود كذلك، فلذا لم يعتبرها.

فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين، **فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب**، (**فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها**) بمراتب، (**هذا خلف**. لا يقال: هذا معارض بأنه) أي الوجوب (نسبة، **والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعاً**) فيكون الواجب متأخراً عن ماهية الواجب، فلا يكون عينها بل زائداً عليها، (لأنا نقول): إنما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقاً بل على تقدير كونه موجوداً، (وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور، وهو كونه موجوداً) **لأن النسب عندنا** أمور اعتبارية لا وجود لها، فلا يكون كلامكم معارضاً لكلامنا. (ورابعها: أنه لا يكون) الوجوب (مشتركاً بين اثنين لأنه نفس الماهية) فلو كان مشتركاً بينهما لكان نفس ماهيتهما، (والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين، **فيلزم**) حينئذٍ (**تركبهما**) من

قوله: (**لأن النسب عندنا**) أي القائلين بالحكم الثالث ، لا المتكلمين خاصة على ما وهم؛ لأن الحكماء أيضاً قائلون بالعينية على تقدير وجوده، فقوله: النسب أمور اعتبارية قضية مهملة لتصح عند الفريقين، وهي كافية لنا في سند منع المنافاة.

قوله: (**فيلزم تركبهما**) على تقدير جزئية التعين ووجوديته كما هو مذهب الحكيم، وأما عند المتكلمين القائلين بأنه عدمي خارج عن الماهية فلا.

قوله: (**فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها، هذا خلف**) تحقيقه أنه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لأن وجوب الماهية إذا تقدم على وجوده، كما لزم من الفرض، ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الأمور العينية حينئذٍ، كما مر تحقيقه، لزم المحال المذكور لأن الكلام في الوجوب الثاني كالكلام في الوجوب الأول، فيلزم أن يكون للماهية وجوبات بغير نهاية مترتبة من طرف المبدأ الأول، واستحالته ظاهرة، فإن قلت: يجوز أن يكون الوجوب الثاني وما بعده نفس الماهية أو اعتبارياً زائداً فلا تسلسل. قلت: الجواب عن الأول تحكم لا وجه للمصير إليه على أنه إذا جوز عينية الوجوب في مرتبة من المراتب، فلا وجه لإثبات تعدده، وعن الثانى الكلام فيما إذا كان مطلقاً وجودياً.

قوله: (**والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعاً إلخ**) فيه بحث لأن مجموع النسب نسبة نسبة إلى كل واحدة من النسب، وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل منهما ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب، فالأولى أن يكتفى بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين، والجواب: ما ذكره الشارح في بعض مصنفاته، وهو أن مجموع النسب من حيث هو أمر اعتباري لا يوجد إلا في الذهن، فلا يعرض له نسبة إلى واحدة إلا فيه، ولا خفاء في أن العقل ما لم يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة إلى شيء، فهذه النسبة من حيث إنها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنهما في الذهن، ومن حيث إنها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع، فإن العقل إذا اعتبر المجموع فقد لاحظ أفراده من حيث إنها نسب، لا من حيث خصوصيات المنتسبات، بل لا يمكنه ذلك. وإذا عرفت هذا فمعنى الكلية أن كل نسبة فهي من حيث إنها

الماهية والتعين، (وأنه محال) لما مر من امتناع تركب الواجب، (لا يقال: لا نسلم أنه نفس الماهية لجواز أن يكون عارضاً لها فلا يلزم تركب الواجب، (لأنا نقول: المدعى) هو (أنه لا يكون) الوجوب (وجودياً مشتركاً، وقد بينا أنه لو كان وجودياً كان نفس الماهية)، **والأظهر أن يحال هذا** الحكم على برهان التوحيد، ليظهر امتناع الاشتراك **مطلقاً**.

[المقصد الرابع: في أبحاث الممكن لذاته]

(في أبحاث الممكن لذاته وهي) أيضاً (أربعة: أحدها قال الحكماء: الإمكان محوج) للممكن (إلى السبب) أي **الإمكان** علة احتياج الممكن إلى المؤثر (وفي

قوله: (**مطلقاً**) أي سواء كان عارضاً أو نفس الماهية.

قوله: (**أي الإمكان الخ**) لما كان المحوج أعم من أن يكون علة أو جزءاً أو شرطاً لها، والسبب أعم من أن يكون مؤثراً أو لا، فسرهما بما هو مراد الحكماء منهما.

قوله: (**فإن الممكن إلخ**) لما كان الحكم بأن الدعوى ضرورية نظرياً استدل عليه، وحاصله، أن من تصور الممكن بالوجه الذي هو مناط الحكم أعني التساوي والاحتياج إلى المؤثر والنسبة بينهما حصل له الحكم من غير توقف على شيء فهو أولى، وإن كان تصور طرفيه نظرياً، وبما ذكرنا اندفع ما قيل أن معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده وعدمه اقتضاءً تاماً، وهو لا يستلزم تساوي الطرفين عنده، إلا بعد نفي أن لا يكون أحد طرفيه أولى بالنظر إلى ذاته كافية في الوقوع، فيكون ثبوت الاحتياج للممكن المعرف بالتعريف المذكور نظرياً؛ لأن غاية ما ذكر أن يكون تصور الموضوع بالوجه الذي هو مناط الحكم نظرياً، وذلك لا يضر بداهته على أن

متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متأخرة عنها، وذلك لا ينافي تقدمها على أحدهما بوجه آخر.

قوله: (**والأظهر أن يحال هذا إلخ**) لبعض المتأخرين هاهنا إشكال قوي وهو أنه كيف يحيله على برهان التوحيد ولم يذكر ثمة إلا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء، وكلاهما مبني على كون الوجوب ثبوتياً ونفس الماهية، كما صرح به هناك، ودليلين أيضاً على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الإله، ولا تعرض فيهما للوجوب ونفي تعدده، وغاية ما يقال بعد تسليم أن ليس المراد بالبرهان المذكور في غير هذا الكتاب أن الوجوب الذاتي أخص أوصاف الباري تعالى، وأن الاشتراك في أخص الأوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية، وبالجملة هو معدن لكل كمال، ومبعد عن كل نقصان، كما صرحوا به. فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الإله، ثبت انتفاء تعدد الواجب، سواء كان الوجوب وجودياً أو عدمياً، لأن الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية للألوهية، والحاصل أن الوجوب الذاتي يستلزم الألوهية، وتعدده تعدد الآلهة، والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

إثباته منهجان: الأول دعوى الضرورة، **فإن الممكن ما يتساوى طرفاه)** أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، (ومعنى كونه) أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي (محوجاً) للممكن (إلى السبب أنه **لا يترجح أحد طرفيه**) على الأخر (إلا لأمر) مغاير للممكن (**يرجح أحدهما** على الآخر، والحكم بعد تصورهما) أي تصور الموضوع الذي هو معنى إمكان الممكن، وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجاً إلى السبب (ضروري)، يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما، ولذلك (يجزم به الصبيان) الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كفتي الميزان إذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل: ترجحت إحداهما على الأخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز، وعلم بطلانه بديهة، **فالحكم بأن** أحد المتساويين لا يترجح على الآخر

التحقيق أن التساوي المذكور لازم بين للإمكان، لأن معناه عدم كفاية الذات في الوجود والعدم، وإذا لم تكن الذات كافية في أحدهما كان الطرفان متساويين عنده، بمعنى أن لا يكون أحدهما أولى به أولوية كافية في الوقوع.

قوله: (لا يترجح أحد طرفيه) بحيث يقع.

قوله: (يرجح أحدهما إلخ) والترجيح المذكور هو التأثير والإيجاد، فثبت الاحتياج إلى المؤثر، فاندفع ما قيل: من أن اللازم الاحتياج إلى الغير، وأما كونه مؤثراً فكلا، وأما ما قيل من أن اللازم من الاستدلال المذكور أن يكون الإمكان علة للجزم والتصديق بالاحتياج، لا علة لثبوت الاحتياج له في نفس الأمر فمدفوع بأن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس، والعلم بأحد معلولي علة واحدة لا يستلزم العلم بالمعلول الآخر، ما لم يلاحظه معه وجود العلة، والتلازم منحصر في الأقسام الثلاثة، وإذا انتفى الأخيران هاهنا تعين الأول.

قوله: (فالحكم بأن إلخ) لا يخفى أن بداهة الجزئي المعين عنده لا يستلزم بداهة الحكم الكلي، إلا أنه لما كان تأييداً للاستدلال المذكور لا يضره المؤاخذة المذكورة.

قوله: (فإن الممكن ما يتساوى طرفاه) فيه بحث لما سيجيء في الخاتمة أن الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاءً تاماً، وعدم جواز الأولوية لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته من غير وصول إلى حد الوجوب محتاج إلى البرهان، ثم إن ذلك البرهان إنما يدل على نفي الأولوية الكافية في الوقوع، لا على نفيها مطلقاً، كما ستطلع عليه، فالحكم بأن الإمكان مطلقاً علة الاحتياج لا يكون ضرورياً بل متوقفاً على ذلك البرهان. نعم الحكم بأن التساوى محوج بديهي، لكنه ليس بمفيد لأن الإمكان ليس عبارة عن ذلك التساوي، بل هو سلب ضرورة الطرفين، وقابلية الوجود والعدم، وليس ثبوته للممكنات بديهياً ولا برهان عليه، فقوله هاهنا: فإن الممكن ما يتساوى طرفاه إنما يظهر بملاحظة ذلك البرهان، وكذا قوله: أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي وإن كان محمولاً على المبالغة إذ المشهور أن الإمكان سلب ضرورة الطرفين والتساوي مما يثبت له البرهان لا أنه نفس الإمكان.

إلا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب، وهذا معنى كون الإمكان محوجاً إلى السبب (بل) الحكم بالاحتياج إلى المتساويين إلى المرجح (مركوز في طباع البهائم) أيضاً، (ولذلك) تراها (تنفر من صور الخشب) فإنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت **تخيلت البهائم** من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحاً رجحه عليه **فنفرت وهربت منه**. (قلنا: ذلك) أي نفورها (لحدوثه لا لإمكانه) فإنه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث، لا أنها تخيّلت تساوي طرفي الصوت، وأن لا بد هناك من مرجح. (فإن قيل: لو كان) الحكم بأن الإمكان محوج إلى السبب المؤثر (ضرورياً) أولياً كما زعمتم (لم يكن بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين فرق)، إذ لا تفاوت بين الأوليات (ولم تختلف فيه) أيضاً (العقلاء)؛ لأن بداهة عقولهم حاكمة به حينئذٍ (قلنا: قد مر جوابه) وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض، بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين أو للإلف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي أحد الضروريين دون تصور طرفي الآخر، وأنه يجوز أن يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد أنكر طائفة البديهيات رأساً. (وإن قيل: أكثر العقلاء قالوا بخلافه)، حيث جوزوا رجحان أحد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة، ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار الحكم البديهي (فالمسلمون) **بل المليون** قاطبة حكموا بخلافه (في تخصيص اللّه العالم بوقته) الذي أوجده فيه بلا مرجح مخصص

قوله: (فنفرت وهربت منه) أي من المرجح خوفاً من توهم إيذائه لا من نفس الصوت لأنها تنفر بعد تحققه.

قوله: (قلنا إلخ) مناقشة في التأييد وقد عرفت أنها لا تضر الاستدلال.

قوله: (بل المليُّون) أي المتعبدون بدين سماوي كاليهود والنصارى، فإن كل من له دين سماوي يقول بحدوث العالم لاعتقاده باليوم الأخر، والقول بأن المراد بالمسلمين أهل السنة، والمليين من عداهم بعيد لأنه خلاف الظاهر.

قوله: (تخيلت البهائم إلخ) فيه بحث لجواز أن يكون تنفرها لا لتخيل أن هناك مرجحاً ومحدثاً بل بمجرد عدم ملائمة نفس الحصول هذا فإن قلت: قد ذكرت أن تساوي الطرفين بالنسبة إلى الممكن إنما يعلم بالبرهان، وما ذكرت من تخيل البهائم لتحقق المرجح، ونفرتها لذلك يدل على أن الإدراك في ذلك التساوي الموقوف عليه لهما بديهي. قلت: المذكور فيما سبق هو أن العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج من القسمة برهاني، وتخيل التساوي بالنسبة إلى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فتأمل.

مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها. (والنافون للغرض) عن أفعاله تعالى يعني الأشاعرة قالوا بخلافه (في تخصيص كل فعل) من أفعال العباد (بحكم) مخصوص، كالوجوب والحرمة والندب والكراهة، **مع أن تلك الأفعال متساوية عندهم** في صحة تعلق تلك الأحكام بها. (والمعتزلة) خالفوه (في تعلق القدرة بالشيء مع أن نسبتها إلى (الضدين) أي إلى ذلك الشيء وضده (سواء، وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها) في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم، (والحكماء) خالفوه أيضاً (في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة) كالغرب أو الشرق مثلاً مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته إليها، وعلى سرعة مخصوصة أو بطء معين مع تساوي نسبة حركته إليهما، **(وعلى قطبين)** معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك (و) في (اختصاص الكواكب بمواضعها) المعينة المساوية للمواضع الأخر (و) في (اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما) من الغلظ والرقة (قلنا) لم يقل أحد من العقلاء المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم (يلزمهم ذلك) في بعض أحكامهم التي حكموا بها (و) لكنهم (لا يلتزمونه) ولا يقولون به (بل يحتالون للجواب) ليندفع عنهم القول بوقوع أحد طرفي الممكن بلا سبب (قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه) وإلا لما احتالوا في دفعه بأسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه، (وسنفصلها) أي تلك الأجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب. المنهج (الثاني) في إثباته (الاستدلال عليه وفيه طرق: **(الأول الماهية)** الممكنة **(مقتضية للتساوي)** أي تساوي الوجود والعدم **بالقياس إليها**، (فلو

قوله: (مع أن تلك الأفعال إلخ) إذ لا حسن ولا قبح إلا بالخطاب عندهم.

قوله: (الماهية الممكنه مقتضية الخ) أي لإمكانه بناء على أن تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية المأخذ، وقد عرفت فيما سبق أنه لازم الإمكان غير بيِّن عند القوم بين عند التحقيق.

قوله: (مع أن تلك الأفعال متساوية عندهم الخ) خلافاً للمعتزلة، فإن في ذات الأفعال عندهم شيئاً يقتضي تلك الأحكام أي يقتضي اختصاص كل حكم من الأحكام بفعل من الأفعال.

قوله: (وعلى قطبين) ذكر الحركة إلى جهة لا يغني عن ذكر هذا، لأن الحركات إلى جهة الشرق مثلاً لا تستدعي اتحاد المناطق.

قوله: (الأول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي) هذا الطريق وإن شارك المنهج الأول في الابتناء على أن الممكن ما يتساوى طرفاه، لكن القدح الذي ذكره فيها ليس يمنع ذلك التساوي

وقع أحدهما لا لمرجح) من خارج (كان) ذلك الطرف الواقع (راجحاً) **وأولى بها** من الطرف الآخر، فلايكون مساوياً له، (وهو خلاف المفروض) الذي هو تساويهما بالنسبة إلى ماهية الممكن، ومناقض له. (**قلنا: إنما يناقضه**) أي المفروض الذي هو التساوي (اقتضاء الذات له) أي لذلك الطرف الواقع، لأن معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك، فنقيضه اقتضاء الذات أحدهما، (لا حصوله) أي لا حصول أحدهما (لا لعلة)، **كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق**، وأن أحد

قوله: (بالقياس إليها) أي إلى الماهية الممكنة، قيد بذلك لأنها لو كانت مقتضية مطلقاً لامتنع وجودها وعدمها.

قوله: (وأولى بها) أي بالقياس إليها لفرض عدم المرجح لا بسببها.

قوله: (لأن معنى تساوي الخ) فيه بحث لأن ما ذكره معنى الإمكان ومقتضاه التساوي بمعنى أن لا يكون أحد الطرفين أولى به أولوية كافية في الوقوع، فإذا فرض وقوع الطرفين لا لمرجح من خارج كان أحد الطرفين أولى بالقياس إلى ذاته بلا شبهة، فيكون منافياً للتساوي بالمعنى المذكور فتدبر.

قوله: (القائل بالاتفاق) أي بوقوع الممكن كيف ما اتفق، هو ديمقراطيس على ما سيجيء، فقوله: وإن أحد المتساويين عطف تفسيري له.

حتى يكون قدحاً في المنهج الأول أيضاً، بل ينفي التناقض هذا، فإن قلت: لا نسلم اقتضاء الممكن للتساوي لجواز أولوية أحد الطرفين من غير أن يصل إلى حد الوجوب، قلت: سيبطل ذلك، ولو سلم قلنا: الأولوية إذا لم تصل إلى حد الوجوب فمعها قديقع الطرف الأولى وقد لا يقع، فيتحقق تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى وقتي الأولوية، وسيجيء تحقيقه في ثالث أبحاث الخاتمة، وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه، فإن قلت: يجوز أن تقتضي ذات الممكن بانفرادها أولوية أحد الطرفين من غير أن يصل إلى حد الوجوب، وبواسطة تلك الأولوية والرجحان يقتضي وجوب ذلك الطرف، ولا يلزم كون الممكن واجباً بالذات؛ لأن الواجب هو الذي يجب وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، وهاهنا قد وجب الوجوب مع الالتفات إلى الغير وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي، قلت: الذات مع الأولوية المستنده إليه إذا كان مقتضياً لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً، ولا نعني بالوجوب إلا هذا، واعتبار الواسطة إنما يقدح في الوجوب لو لم تكن مستندة إليه كما لا يخفى.

قوله: (قلنا إنما يناقضه الخ) لا يقال المعلل لم يدع التناقض، بل خلاف المفروض لأنا نقول: يلزم من كلامه ذلك، ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه: ومناقض له على أن قوله: يناقض المفروض معناه يخالفه.

قوله: (كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق) أي بوقوع أحد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة، والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن إلى الموجب كديمقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه شتى.

المساويين يقع بلا علة أصلاً، (**والطريق الثاني**) واختاره الإمام الرازي (في المحصل والأربعين) **لا بد** (**للممكن**) قبل الوجود أن يترجح طرف) أي يترجح طرف وجوده على عدمِهِ بحيث يجب، لما سيأتي. (و) ذلك (الترجح) الواصل إلى حد الوجوب (صفة وجودية)، **لأنه حصل بعد ما لم يكن،** فلو جاز أن لا يكون وجودياً لجاز أن لا تكون حركة بعد السكون، والعلم الحاصل بعد عدمه وجودي، وإذا كان الترجح أمراً وجودياً، (فله محل) موجود لامتناع قيامه بذاته أو بمعدوم آخر، (وليس) ذلك المحل (هو الأثر) أي الممكن، (وإلا كان) الأثر (موجوداً قبله) أي قبل الترجح السابق على وجوده، فيكون الممكن موجوداً قبل وجوده بمرتبتين، هذا خلف. فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجح (**فهو المؤثر**، قلنا: لا نسلم) أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود، وما سيأتي من أنه لا بد أن يترجح،

قوله: (**لا بد للممكن الخ**) لإمكانه، وحاصله: أن الممكن لإمكانه يحتاج إلى الترجح المحتاج إلى المؤثر فيكون لإمكانه محتاجاً إلى المؤثر.

قوله: (**لأنه حصل بعدما لم يكن**) أي في الممكنات الحادثة، فتكون وجودية في الممكنات القديمة؛ لما مر من أن الاتصاف بالصفة التي من شأنها الوجود في الخارج فرع وجودها.

قوله: (**فهو المؤثر**) أي المحل هو المؤثر فإن كان الترجح حادثاً كان المؤثر حادثاً ولو باعتبار بعض أجزائه أو شروطه، وإن كان قديماً يكون مؤثره قديماً، فلا يلزم كون المؤثر القديم محلاً للحوادث.

قوله: (**الطريق الثاني**) فيه نظر؛ لأن اللازم من هذا الطريق أن الممكن محتاج إلى المؤثر، وأما علة الاحتياج هو الإمكان فلا، فالمطلوب غير لازم، واللازم غير مطلوب.

قوله: (**لأنه حصل بعد ما لم يكن الخ**) فإن قلت: هذا إنما يتم في ترجح الحادث، كما يدل عليه قوله: لجاز أن لا تكون الحركة بعد السكون الخ، فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على رأي الأشاعرة مع أن المدعى عام، قلت: لو سلم فلا قائل بالفصل، فعلية الإمكان في الحادث تستلزم العلية في غيره بطريق الأولى وفيه ما فيه.

قوله: (**فهو المؤثر**) فيه بحث إذ لو صح هذا الدليل لزم كون الباري تعالى محلاً للحوادث، وهي ترجحات الحوادث الحادثة، ولو بني على رأي الفلاسفة كان العقل العاشر محلاً لها مع أنهم لا يقولون به أيضاً.

قوله: (**وهو المتنازع فيه**) إن قلت: بل المتنازع فيه هاهنا أخص مما ذكره، لأن النزاع هاهنا في أن علة الاحتياج هي الإمكان أو غيره، لا أن الممكن هل يحتاج إلى علة أم لا، قلت: من جملة الخصوم في كون الإمكان علة للاحتياج القائلون بالاتفاق، كما سبق الآن. وسيأتي، فالنزاع معهم في نفس الاحتياج إلى العلة مآلاً.

وجوده إلى حد الوجوب حتى يوجد مبني على أنه محتاج إلى علة، **وهو المتنازع فيه**. (**بل يترجح مع الوجود**)، وحيئذٍ جاز أن يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجوداً، فلا حاجة إلى محل آخر هو المؤثر. (وأيضاً) إن سلم كون الترجح سابقاً على وجود الممكن، (**فالترجح**) **السابق** (**صفة الوجود، فلا يقوم بغيره**) لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها، فلا يتصور قيامه بالمؤثر. **والحق**: أن الترجح والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون موجوداً لأن العدمي **قد يتجدد**، بل هو أمر **اعتباري يتصف به** الممكن حال ما يكون متصوراً، فلا يستدعي محلاً آخر موجوداً في الخارج. (الطريق الثالث له) أي للإمام الرازي ذكره في الأربعين، و(قد بناه على قول الفلاسفة: أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده) أي يمتنع عدمه مقيداً بهذا القيد وهو أن يكون قبل وجوده أو بعده **لا عدمه مطلقاً**، وإلا كان واجباً بذاته (وإلا) أي وإن لم يمتنع كون عدمه قبل

قوله: (**بل يترجح مع الوجود**) وماقيل من أن الترجح إذا كان موجوداً لا يكون مع الوجود، إذ قد تقرر أن الصفة الوجودية يجب تأخرها عن وجود الموصوف، فليس بشيء؛ لأن فيه اعترافاً ببطلان الاستدلال؛ لأنه حينئذٍ يكون قديماً بالأثر متأخراً عن وجوده.

قوله: (**فالترجح السابق الخ**) أي الترجح الذي سلم سبقته، فما قيل أن السبقة ينافي كونه صفة الوجود فيه اعتراف ببطلان الاستدلال.

قوله: (**والحق الخ**) ما مر كان جواباً جدلياً مبنياً على تسليم كونه وجودياً، كما أثبته الخصم، وهذا الجواب تحقيقي فلذا قال :والحق.

قوله: (**قد يتجدد**) كالعمى بعد البصر.

قوله: (**اعتباري**) إذ لو كان موجوداً في الخارج يلزم ترتب الترجحات الموجودة في الخارج وكون الحركة بعد السكون والعلم بعد الجهل موجودين ليس دائراً على تجددهما ولظهوره ترك ذكره.

قوله: (**يتصف به**) أي الاتصاف به انتزاعي، ومصداقه الأثر الموجود في الخارج.

قوله: (**لا عدمه مطلقاً**) فيجوز عليه العدم المستمر، بل هو متصف به عند التحقيق.

قوله: (**بل يترجح مع الوجود**) فيه بحث لأنه قد مر في القاعدة الثانية التي ذكرها صاحب التلويحات: أن الموجودات لا تقوم إلا بمحل سابق عليها بالوجود، ولو بالذات، فعدم تأخر الترجح عن وجود الممكن يكفي في إبطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن، فالصواب في الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح.

قوله: (**فالترجح السابق صفة الوجود**) فإن قلت: بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف؟ اللهّم إلا أن يبنى على عدم تسليم وجوديته، قلت: مراده أن كون الترجح صفة للوجود بديهي؛ لأن المرجح هو الوجود ضرورة، فبعد فرض سبقه وإن كان باطلاً في نفسه لا يلزم مدعى الخصم، وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهة كونه صفة له

وجوده أو بعده فبزمان، (أي) فيكون تقدم العدم على وجوده أو تأخره عنه بزمان، لأن المتقدم إذا لم يمكن أن يجامع المتأخر **كان التقدم زمانياً**. (ويجتمع الوجود والعدم)؛ لأن الزمان حال ما كان معدوماً كان موجوداً، فيجتمع وجوده وعدمه معاً، هذا خلف. (فهو) أي الزمان لامتناع عدمه كذلك (**واجب**) **مستمر وجوده دائماً**، (وأنه ممكن لذاته؛ **لتركبه من آنات منقضية**)، فلا يكون وجوبه لذاته، لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصاً إذا كانت الأجزاء منقضية متعاقبة، (فوجوبه بالغير)، **فيكون الإمكان** علة الحاجة إلى الغير **دون الحدوث**، إذ لاحدوث هاهنا. (ولا

قوله: (كان التقدم زمانياً) إلا أنه لأجزاء الزمان لذاتها، ولما سواه بواسطة مقارنته إياه.

قوله: (لتركبه من آنات الخ) لا يخفى أن هذه المقدمة باطلة عند الحكماء، لاستلزامه الجزء. فبناء هذا الاستدلال على قول الفلاسفة معناه استعمال مقدمة مسلمة عندهم فيها، لا أن جميع مقدماته مسلمة عندهم، هكذا قيل، وليس بشيء، لأن الاستدلال حينئذٍ لا يكون إلزامياً؛ لبطلان هذه المقدمة عندهم، ولا تحقيقياً لعدم حقية المقدمة الأولى في الواقع عند المستدل، فالصواب أن يقال، المراد بالآنات أجزاء الزمان الغير المنقسمة فعلاً، ومعنى تركبه منها تحليله إليها وكونها حاصلة فيه بالقوة.

قوله: (فيكون إلخ) اللازم مما ذكر أن يكون الممكن الغير الحادث محتاجاً إلى الغير، ولا يلزم منه أن يكون الإمكان علة، إلا أن يبنى على عدم القول بعلة ما سوى الإمكان والحدوث.

قوله: (دون الحدوث) أي لا يكون له مدخل أصلاً.

وجه آخر في الرد على الخصم، فإن قلت: الترجح وإن كان صفة للوجود إلا أن ترجح الشيء صفة لذلك الشيء، قلت: قد نبهنا فيما مر غير مرة على أن الشارح رد أمثال هذا في أول البيان من حواشي المطول. نعم كون الشيء بحيث يترجح وجوده صفة له.

قوله: (واجب مستمر وجوده) أشار بقوله: مستمر وجوده إلى أنه المراد بالوجوب، لا الوجوب الذاتي؛ لأن الواجب الذات ما يستحيل عدمه مطلقاً، والمستحيل هاهنا هو العدم المقيد بكونه قبل الموجود أو بعده.

قوله: (لتركبه من آنات منقضية) فيه بحث؛ لأن عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تتاليها من مسلمات الحكمة، وكأنه أراد من قول الفلاسفة الذي جعله مبنى للدليل مجرد أن الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد، لا أن كل مقدماته قول الفلاسفة، أو أراد بالآنات الأجزاء الغير المنقسمة خارجاً وإن انقسمت فرضاً ووهماً. وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضي والخارجي هاهنا أن تركب الزمان من تلك الأجزاء يمنع قدمه واستمرار وجوده؛ لأن تلك الآنات أجزاء له لا أفراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى أن فرداً من أفراده موجود دائماً، والتحقيق أن الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن السيال، وهو أمر بسيط لا تركب فيه، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى، فالصواب في بيان أنه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقاً وإن استحال عدمه المقيد، كما أشرنا إليه آنفاً.

يخفى أنه) أي هذا الطريق **بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث** علة الحاجة أو جزءها أو شرطها، و (لا تثبت الدعوى الكلية) التي هي مطلوبنا، فإن المثال الجزئي أعني كون إمكان الزمان محوجاً إلى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بأن الإمكان مطلقاً محوج إلى المؤثر؛ لجواز أن يكون ذلك بسبب أمر مختص بالزمان. وقد عرفت أن الطريقين الأولين لا يتمان أيضاً. **(فالأمم الميتاء)** أي الطريق الواضح المعبد (هو) المنهج (الأول) يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور، (وشبه المنكرين) **لكون الممكن** محتاجاً إلى المؤثر (عدة) أي متعددة **كثيرة**: الشبهة (الأولى): أن احتياجه إلى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لإمكانه أو لغيره إنما يتحقق **إذا أمكن تأثير**

قوله: (لا يخفى أنه الخ) ولا يخفى أيضاً أنه لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق بصفاته تعالى عند من يثبتها زائدة على الذات؛ لأنها ليست واجبة بالغير بل بذاته تعالى وسيجيء تحقيقه.

قوله: (فالأمم الميتاء) في القاموس الأمم محركة البين من الأمر، والميتاء الأرض السهلة وهي على وزن حمراء ميمها أصلية وإليه يشير كلام الشارح قدس سره ومن لم يتتبع اللغة قال ما قال.

قوله: (المعبد) المذلل من التعبيد.

قوله: (لكون الممكن الخ) أي من حيث أنه ممكن فيؤول إلى كون الممكن لإمكانه محتاجاً إلى المؤثر فيعم جميع الشبهة الآتية التي بعضها ينفي الاحتياج مطلقاً، وبعضها ينفي الاحتياج للإمكان.

قوله: (كثيرة) حمل تنوين عدة على الكثرة ليكون الحكم بعده على الشبه مقيداً.

قوله: (إذا أمكن تأثير إلخ) أي جوزه العقل بقرينة قوله: لكنه غير معقول فإن معناه لا

قوله: (بعد تسليم مقدماته) أشار إلى المنوع التي سيذكرها في موضعه من منع كون التقدم زمانياً ومن أن التقدم والتأخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على ما زعموا في إثبات الوجود للزمان، كما سيجيء فعدم الزمان لايصلح لمعروضية التقدم والتأخر، فلا يلزم له زمان ومن أنه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده كونه واجب الوجود مستمراً؛ لجوز كونه أمراً معدوماً مستمراً عدمه إلى غير ذلك.

قوله: (يبطل كون الحدوث الخ) أي يبطله هاهنا لا مطلقاً وبناء الكلام على أنه لا قائل بالفصل غير مسموع في العقليات لأنه لاينافي الجواز العقلي نعم يتم دليلاً الزامياً.

قوله: (فالأمم الميتاء) الأمم الطريق الواسطة بين القريب والبعيد، والميتاء بالتاء المثناة من فوق مفعال من الإتيان أي الطريق المسلوك المأتي فيه، كذا صححه الكرماني. والسماع من الأستاذ بالثاء المثلثة ولا أعرف له وجه صحة، والمعبد المذلل.

شيء في شيء لكنه غير معقول؛ إذ (التأثير) **في الوجود** مثلاً (إما حال الوجود) أي وجود الأثر، (وهو محال؛ لأنه إيجاد الموجود) وتحصيل الحاصل، (وإما حال العدم وهو باطلٍ) أيضاً (لأنه جمع للنقيضين)، وذلك لأن وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلاً، كالانكسار مع الكسر؛ والوجود مع الإيجاد، ولما فرض أن التأثير في الوجود أعني الإيجاد إنما هو حال العدم كان وجود الأثر أيضاً في تلك الحال، فيجتمع وجود الأثر وعدمه معاً، (ولأنه) **أي الأثر** حال عدمه (**نفي محض، فلا يصلح**) هو في هذه الحالة أن يكون (أثراً) للموجد، وإذ لا أثر له فلا تأثير ولا إيجاد منه حينئذٍ، (ولأنه) **أعني الأثر حال عدمه** (مستمر) **على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد**، (فلا يستند) هو مع كونه مستمراً على حالته السابقة على الإيجاد (إلى مؤثر الوجود)، فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة، وإن شئت نفي

يجوزه العقل لا أنه يتصوره، وإلا لما أمكن إبطاله، وإذا لم يجوز العقل التأثير لا يمكن الاحتياج إلى المؤثر من حيث إنه مؤثر.

قوله: (في الوجود) والقرينة على هذا التخصيص قوله: (لأنه إيجاد الموجود، وقوله: لأنه جمع للنقيضين فإنه إذاكان التأثير في العدم كان الأمر بالعكس.

قوله: (أي الأثر الخ) يعني أن الضمير راجع إلى الأثر المفهوم مما تقدم، دون العدم، لأن الكلام في التأثير في الوجود حال عدم الأثر، وكون العدم غير صالح لكونه أثراً لا يقدح في ذلك فلا يتم التقريب.

قوله: (نفي محض) لا تميز له أصلاً.

قوله: (فلا يصلح الخ) إذ الصلاحية فرع الامتياز، لا لأنه يلزم جمع النقيضين، لأن ذلك في كونه أثراً لا في صلاحيته، فلا يكون هذا الوجه راجعاً إلى الأول كما وهم.

قوله: (ولأنه أعني الأثر حال عدمه إلخ) إرجاع الضمير إلى الأثر المفهوم من التأثير لا إلى العدم المذكور صريحاً، دفع لاعتراض شارح المقاصد بأن الكلام في التأثير بمعنى الإيجاد، وإلا لما صح أن التأثير حال الوجود إيجاد للوجود، وحال العدم جمع للنقيضين، فالقول بأن العدم نفي صرف لا يصلح أثراً ليس كما ينبغي، لكن لا يخفى أن هذا الوجه حينئذٍ كما نقل من الشارح راجع إلى الوجه السابق عليه إذ مآله إلى اجتماع النقيضين، ولو ذكر هذا الوجه في نفي التأثير في العدم حال العدم لكان وجهاً مستقلاً، إذ العدم نفي محض لا يصلح لتأثر الموثر مطلقاً.

قوله: (على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد) في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بأن الوجه الثالث ليس بتام؛ لأن العدم ربما كان حادثاً لا مستمراً. ووجه الدفع أن العدم الحادث يصدق عليه أنه مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق بالأثر إيجاد، وإن لم يصدق أنه مستمر بمعنى أنه غير مسبوق بالوجود، وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني، كما توهم المعترض.

التأثير في العدم قلت: التأثير **إما فيه حال كون الأثر معدوماً**، وهو تحصيل الحاصل وإما حال كونه موجوداً وأنه جمع للنقيضين، وأيضاً هو حال الوجود **لا يصلح أثراً للمعدوم**، وأيضاً هو **حينئذ مستمر على ما كان عليه** قبل أن يتعلق به الإعدام فلا يستند إلى مؤثر العدم. (والجواب: **أن المحال** إيجاد ما هو موجود بوجود قبل) أي قبل الإيجاد فإنه تحصيل لما كان حاصلاً قبل هذا التحصيل، **وهو محال بديهة**. (وإلا فالإيجاد للموجود) بوجود مقارن للإيجاد؛ لأن حصول الأثر مع التأثير زماناً، وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل، ولا استحالة فيه. (ولو صح ما ذكرتم لزم أن لايحدث صفة) في نفسها (أصلاً، كهذه السخونة وهذا الصوت)؛ لأن حدوثها إما حال أو عدمها وهو اجتماع النقيضين أعني الوجود والعدم، وإما حال وجودها وهو حصول الحاصل. نقول: لزم أن لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها؛ لأن إحداثها وإيجادها إما حال الوجود أو العدم، وكلاهما باطل، لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى أمر يحدثها أمر **بديهي فانتقض** دليلكم قطعاً. (والحل: أن

قوله: (لا يصلح أثراً للمعدوم) لأنه موجود وأثر المعدوم يكون معدوماً.

قوله: (حينئذ) ظرف لنفي الأثر والتأثير على التنازع.

قوله: (مستمر على ما كان عليه) لأن المفروض أن التأثير في الوجود حال العدم السابق على الوجود، وليس المراد بالمستمر العدم الذي لا ابتداء له، إذ لا يتعلق غرضنا بكونه أزلياً، ولايتوقف نفي الإيجاد حال العدم عليه.

قوله: (أن المحال الخ) أي المحال مقصور على هذا الإيجاد.

قوله: (وهو محال بديهة) إذ لا يكون التحصيل حينئذ تحصيلاً.

قوله: (وألا الخ) أي لا يكون المحال مقصوراً على هذا الإيجاد، لم يصح القول باستحالة إيجاد الموجود بوجود مقارن للإيجاد، لا استحالة فيه بناء على أن حصول الأثر مع التأثير زماناً، كما يشاهد ذلك في حركة اليد وحركة المفتاح. وإذا تقرر ذلك فنقول: إن أراد المستدل من إيجاد الموجود النوع الأول منعنا الملازمة، لكونه إيجاداً للموجود بهذا الوجود، وإن أراد الثاني أو الأعم نمنع بطلان التالي لأن المحال هو النوع الأول. ولما كان سند المنعين المذكورين مستفاداً من تلك المقدمة تعرض المجيب لبيانها، واكتفى بها لانسياق الذهن إلى المنعين المذكورين منها بلا كلفة، فتدبر، فإنه قد تحير في حل هذه العبارة الناظرون.

قوله: (بديهي) وإن اختلف في تعيين ذلك المؤثر المحدث.

قوله: (فانتقض الخ) لاستلزامه المحال وهو الحكم بخلاف ما تشهد به البديهة.

قوله: (أما حال كون الأثر معدوماً) المراد من الأثر هاهنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه، كما أن المراد بالأثر سابقاً هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه، فلا يرد أن معدومية الأثر الذي هو العدم يستلزم الوجود، فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن.

ذلك) الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود أو حال العدم، (ضرورة بشرط المحمول)، **فإن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم** محال، فسلب التأثير في الوجود مثلاً ضروري بشرط اتصاف الأثر بالوجود أو العدم، ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول، (وهو) أي هذا المذكور أعني الضرورة المشروطة بالمحمول (لا ينافي الإمكان الذاتي)؛ لأن الملاحظ فيه الذات دون مالها من الصفات، فامتناع التأثير بشرط إحدى هاتين الصفتين لا ينافي إمكانه بالنظر إلى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره أن يقال قولك التأثير إما حال الوجود أو حال العدم وكلاهما باطل، إن أردت به التأثير إما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالحصر ممنوع، فإن التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود، ولا بشرط العدم، وإن أردت به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم اخترنا أنه في زمان

قوله: (والحل) لا يخفى أن الجواب الأول أيضاً حل؛ لأن حاصله منع الملازمة أو منع بطلان التالي، إلا أنه إنما يتم إذا أريد الترديد في زمان العدم، وأما إذا أريد الترديد بشرط الوجود أو العدم فلايتم؛ لأنه حينئذ يلزم إيجاد الموجود، لوجود قبل هذا الإيجاد فلا بد حينئذٍ من منع الحصر بين الشقين كما جوزه الشارح قدس سره فلذا قال المصنف والحل أي الحل الكامل الذي يقلع مادة الشبهة.

قوله: (ومثل ذلك الخ) أشار بذلك إلى أن إطلاق الضرورة بشرط المحمول عليها بطريق التوسع، لكونها مثلها؛ فإن كلتا الضرورتين ناشئتان من اعتبار قيد زائد على ذات الموضوع ومفهومه، إلا أن ذلك القيد في الضرورة المحمولية هو مفهوم المحمول، وهاهنا أمر مغاير له حيث قلتم: إن التأثير بشرط الوجود أو العدم محال.

قوله: (والحل أن ذلك الخ) ظاهره يدل على أن ما سبق ليس حلاً، مع أن قوله: أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود، قيل منع تفصيلي إلا أن يقال: إن في هذا تفصيلاً قوياً فلذا عنونه بالحل.

قوله: (فإن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم الخ) قال بعض الأفاضل: تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور موافق للاصطلاح، لأن القضية الضرورية بشرط المحمول مثل أن يقال: زيد كاتب بالضرورة بشرط أن يكون كاتباً، زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط أن لايكون كاتباً، فعد قولنا: التأثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح، فالأولى أن يقال: المصنف نظر إلى المآل. وقال هكذا لأن مبنى الشبهة أن الموجود موجودٍ من حيث هو موجود فلا تأثير حينئذٍ، والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم، فلا تأثير أيضاً، وهما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول، فعلى هذا يوافق الاصطلاح.

الوجود كما مر. **ومنهم من أجاب** بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود، وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم، **بل في زمان الواسطة بينهما**. ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الأثر فقال: التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر في آن آخر يعقبه، **وليس في ذلك** اجتماع الوجود والعدم أصلاً. **الشبهة (الثانية)**: وهي أيضاً دالة على أن الممكن غير محتاج إلى مؤثر، لا لإمكانه ولا لغيره؛ إذ ذلك فرع إمكان التأثير، وهو محال. إذ (التأثير إما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به)؛ لأنه إذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثراً بالقياس إليها، (وقد بطلت) هذه الأقسام كلها فيما مر؛ لأن جعل الماهية تلك الماهية محال، وكذا جعل الوجود وجوداً، وأيضاً هو حال فلا يقبل تأثيراً، والموصوفية عدمية فلا تكون أثراً. (والجواب: أنه) **أي التأثير (في الوجود)** الخاص، (**أي في الهويات**، كما مر) من أن المجعول هو الوجود الخاص،

قوله: (**بل في زمان الواسطة بينهما**) بناء على توهمه من الخروج معناه الحقيقي، فإن الخارج من بيت إلى بيت ليس حال الخروج في الأول، ولا في الثاني، وذلك باطل، والتصديق بأن الشيء إما موجود أو معدوم من أول الأوائل كما مر، ومعنى الخروج هو مسبوقية الوجود بالعدم كما صرحوا به.

قوله: (**وليس في ذلك إلخ**) لتعاقبهما، ولا تخلف المعلول عن العلة لأن معناه أن لا يعقبها المعلول ويتراخى عن وجودها، نعم يرد عليه أنه لا يعقل التأثير الحقيقي بدون الأثر، كما سيجيء في تحرير الشبهة السابقة.

قوله: (**أي التأثير في الوجود الخاص**) أي التأثير في الوجودات الخاصة التي هي الهويات، أعني الماهيات الشخصية بناء على رأي الشيخ الأشعري. ومعنى التأثير الاستتباع لا في جعل الماهية ماهية حتى يقال أنه لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه، ولا في الموصوفية التي هي اعتبارية، ولا في الوجود المطلق الذي زعمتموه أنه حال.

قوله: (**ومنهم من أجاب الخ**) أشار إلى ضعفه لأن الكلام في التأثير المطلق سواء كان في الذوات أو في الصفات، ولا قائل بزمان الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات، بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلقاً.

قوله: (**الشبهة الثانية إلخ**) يمكن إجراؤها في العدم أيضاً بأن يقال: التأثير في الماهية أو في العدم أو في الموصوفية بالعدم، والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود. نعم لا يجري فيه قوله وأيضاً هو حال.

قوله: (**أي في الهويات**) إن جعل في الشبهة مبنى عدم التأثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما سبق في بحث أن الماهية مجعولة أم لا، فلا إشكال في الجواب. وإن جعل كون الوجود حالاً ففيه بحث؛ لأن الحالية قائمة في الوجودات الخاصة، إلا أن يقال: الوجود

لا ماهية الوجود، **وقد سبق منا** تحقيق أن تأثير المؤثر في أي شيء هو بما لا مزيد عليه. (وأيضاً فينفي) ما ذكرتموه (الحدوث) أي حدوث الصفات المحسوسة **عمن يحدثها**؛ لأن تأثيره إما في ماهيتها، أو وجودها، أو موصوفيتها به، والكل باطل لما ذكرتم بعينه. الشبهة (الثالثة: الحاجة والمؤثرية لو وجدتا) في الخارج (تسلسل) أي لزم التسلسل، وذلك لأن الحاجة لو وجدت **لاحتاجت** إلى الموصوف بها، إذ لا يتصور قيامها بذاتها، فللحاجة حاجة أخرى فينقل الكلام إلى حاجة الحاجة، وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت إلى مؤثرية أخرى؛ **إذ يستحيل** كونها واجبة بذاتها، **وإذا لم تكونا** موجودتين لم يكن الممكن متصفاً بالحاجة إلى سبب، لا لإمكانه ولا لغيره، ولم يكن شيء متصفاً بالمؤثرية في الممكن أصلاً، وهو المطلوب. (**والجواب**:

قوله: (**وقد سبق منا إلخ**) التحقيق السابق مبني على كون الوجود زائداً على الماهية كما مر.

قوله: (**عمن يحدثها**) اعتبر هذا التقييد ليكون الدليل المذكور جارياً في صورة النقض، ولولا اعتباره لا يمكن إجراؤه، إذ لو قيل بحدوث ماهياتها لا يمكن إبطاله بأن جعل الماهية محال إذ لا جعل.

قوله: (**لاحتاجت إلخ**) ولك أن تقول: لاحتاجت إلى مؤثر إذ يستحيل كونها واجبة لذاتها، إلا أن الطريق المذكور لما كان أظهر اكتفى به.

قوله: (**إذ يستحيل إلخ**) لامتناع تعدد الواجب ولقيامها بالغير.

قوله: (**وإذا لم تكونا إلخ**) بناء على عدم الفرق بين قولنا: لا حاجة له، وحاجته لا، وكذا بين قولنا: لا مؤثرية له، ومؤثريته لا، كما مر.

الخاص عين الهوية إذ يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويجعل الوجود بمعنى الموجود فيه، دفع لما يقال: قول السائل: والوجود لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالحالية، فالجواب لا يدفعه، وخلاصة الدفع أن التأثير في الوجود لا بأن يجعله وجوداً بل بأن يحصله للماهية، وإليه الإشارة بقوله: وقد سبق منا تحقيق إلخ.

قوله: (**عمن يحدثها**) قيل: حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظراً إلى ظهوره في النقض، أما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه؛ لاحتمال أن يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث، وأما الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكر، وفيه ما فيه.

قوله: (**والجواب أنه لا يلزم إلخ**) فإن قلت: الحاجة والمؤثرية إذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الأمر يكون لكل منهما إمكان، نظراً إلى محلهما، فللحاجة حاجة أخرى، وكذا للمؤثرية مؤثرية أخرى ولا مخلص عن لزوم التسلسل في الأمور الثابتة في محلها في نفس الأمر، وبرهان التطبيق يدل على استحالته أيضاً. قلت: لا نسلم جريان البرهان على ما مر تحقيقه؛ لأنك إن أردت بالإمكان الذي ادعيت ثبوته للحاجة إمكان الوجود ولو في محلها فبين البطلان لأنها من

أنه لا يلزم من كونهما) أمرين عدميين (اعتباريين انتفاؤهما) عن غيرهما، (بمعنى أن لا يكون الشيء) في نفس الأمر (محتاجاً ومؤثراً) أي متصفاً بالحاجة، والمؤثرية **فإن الأمور العارضة العدمية** تتصف بها الأشياء في أنفسها، (كالامتناع والعدم)، فإنهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج، مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعاً. (**فإن قيل**: لو ثبتتا) أي لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما، (فإما وجوديتان وإما عدميتان)؛ إذ لا مخرج عنهما. (ويبطل كل) أي كل واحد من كونهما وجوديتين أو عدميتين (بما عرفت) أما إبطال الوجودية فبلزوم التسلسل **لأنهما من الأنواع المتكررة** التي عرف حالها في الضابط المتقدم، وأما العدمية فبأن يقال: هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين، على قياس ما مر في الوجوب. (وقد عرفت الجواب) عن ذلك فيما أشرنا إليه فيما مر من أجوبة الشبهة العامة، وهو أن يقدح في دليل الوجودية، أو دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل

قوله: **(فإن الأمور العارضة العدمية)** أي المعدومة في الخارج إذا لم يكن السلب داخلاً في مفهومها تتصف الأشياء بها في أنفسها، أي مع قطع النظر عن اعتبار معتبر، وفرض فارض، ولو في الذهن اتصافاً حقيقياً فلا يرد أنا لا نسلم الاتصاف بالأمور العدمية، فإنه مجرد اعتبار، وحقيقته سلب الاتصاف بالأمور الوجودية؛ لأن ذلك إنما يجري في الأمور العدمية التي السلب داخل في مفهومها، دون الثبوتية. وبما ذكرنا ظهر أن المناسب أن يقول كالإمكان والوجود.

قوله: **(فإن قيل إلخ)** حاصله: ترك المقدمة الممنوعة أعني قوله: وإذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن إلخ، وضم مقدمة أخرى مكانها وهو إبطال عدميتها بما مر ومن هذا ظهر كونه من تتمة الأول وإن كان ظاهر التقرير يقتضي كونه شبهة برأسها حيث أثبت نفي الاتصاف بهما ارتفاعهما في نفسهما لأنهما ليستا وجوديتين ولا عدميتين.

قوله: **(لأنهما من الأنواع المتكررة)** أي يقتضي وجود فرد منهما لوجود فرد آخر، سواء كان ذلك الفرد موصوفاً بهذا أو لا، كما في المؤثرية لما عرفت من أن لزوم التسلسل المحال متفرع على وجود الأفراد، ولا مدخل للاتصاف فيه. وإنما ذكره بطريق التصوير والتمثيل، فلا يرد أن المؤثرية ليست بموصوفة بالمؤثرية، فلا تكون داخلة في الضابطة المذكورة.

الاعتباريات فيستحيل وجودها فلا يتصف بالإمكان الخاص الذي جعل علة للاحتياج وإن أردت إمكان اتصاف المحل بها فباطل أيضاً لأن اتصاف الممكن بها واجب لا ممكن خاص.

قوله: **(لأنهما من الأنواع المتكررة)** جعل المؤثرية من الأنواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح، لأن المؤثرية لا تتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود، بل يتصف محلها بمؤثرية أخرى، ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الأنواع المتكررة بالمعنى المذكور، لكن السياق يرده.

(والنقض بحاله) **هذا متعلق بقوله: والجواب** أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين، وما توسط بينهما **أعني قوله: فإن قيل من تتمة الأول**، والمراد أن هذه الشبهة كالأوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة، فإنها تقتضي أن لا تحدث هذه الصفات لأنا نعلم بالبديهة أنها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة إلى المؤثر، المتصف بالمؤثرية فيها. الشبهة (الرابعة): وهي مخصوصة بنفي كون الإمكان محوجاً أن يقال: (لو أحوج) الإمكان (في الوجود) إلى المؤثر (لأحوج في العدم) أيضاً إلى المؤثر، (لاستواء نسبتهما إليه) أي نسبة الوجود والعدم إلى الإمكان لأنه رفع الضرورة الذاتية عنهما معاً، فكما أن الوجود ممكن كذلك العدم ممكن، (لكن العدم نفي محض لا يصلح أثراً لشيء سواء كان عدماً أصلياً أو طارئاً، وفي الأصلي مانع آخر، وهو أنه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل، فوجب أن لا يكون الوجود أيضاً أثراً لشيء، (والجواب: أن العدم إن صلح أثراً بطل دليلكم) لبطلان انتفاء اللازم حينئذ، (وإلا) وإن لم يصلح (**منعنا الملازمة**)، أي لا نسلم أنه لو أحوج في

قوله: (هذا متعلق إلخ) وإن كان القرب يقتضي أن يتعلق بقوله: فقد عرفت الجواب.

قوله: (من تتمة الأول) أي أول الشبهة أعني قوله: الحاجة والمؤثرية لو وجدتا إلخ، حيث ضم إليه نفي عدميتهما دون آخر الشبهة أعني قوله: وإذا لم تكونا موجودتين إلخ حيث تركه، وإذا كان تتمة له لم يكن الفصل بين الحل أعني قوله: والجواب إلخ وبين النقض فصلاً بالأجنبي، ويكون النقض نقضاً لهما، بخلاف ما لو كان متعلقاً بقوله: فقد عرفت الجواب فإنه يوهم كون النقض مختصاً بالتتمة، ومن لم يفهم وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال.

قوله: (هذا متعلق بقوله: والجواب إلخ) قيل: هذا يدل على أن النقض يتعلق بجواب أصل الشبهة، ويحتمل احتمالاً بعيداً تعلقه بجواب، **فإن قيل**: بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه أيضاً، وفيه نظر لأن الامتناع ليس من الأنواع المتكررة، إذ لا يصح أنه على تقدير وجوده متصف بالامتناع، اللهم إلا أن يقال: لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتنع العدم، إذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعاً، بناء على أن ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها. والحق أن التغيير اليسير لا يقدح في النقض، كما صرح به الشارح في حواشي التجريد، فيجوز في إجراء النقض أن يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع.

قوله: (أعني قوله: فإن قيل من تتمة الأول) أي مع جوابه من تتمة الجواب الأول، كما يدل عليه السياق، لأن مراده أن المتوسط ليس أجنبياً وهو المجموع، وإلا فنفس قوله: **فإن قيل** تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب، لا يقال المراد من الأول هو الشبهة، لأن المتوسط هو السؤال، والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها، وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع أنه المجموع لا يلتفت إليه.

الوجود لأحوج في العدم؛ (للفرق البين، وهو أن الوجود يصلح أثراً دون العدم) **فيكون الإمكان** محوجاً في الجانب الذي يصلح أن يكون أثراً، ولا يلزم منه أن يكون محوجاً في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعاً. (و) **لنا أن نقول: ابتداء** من غير ترديد: (إن سلمنا) الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء)، أي لا نسلم بطلان اللازم، (فإن عدم المعلول عندنا لعدم العلة) فإنه لولا أن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوماً (لا يقال: لو جاز استناد العدم إليه) أي إلى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول إلى عدم العلة، (لجاز) أيضاً (استناد الوجود إليه) أي إلى العدم، (وأنه) أي جواز استناد الوجود إلى العدم (ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر) في العالم **فينسد** باب إثبات وجود الصانع، (لأنا نقول) هذا كلام على السند، مع أن الملازمة ممنوعة، (إذ الضرورة) العقلية (تحكم بجواز ذلك)، أعني استناد العدم إلى العدم، (وامتناع هذا) أعني استناد الوجود إلى العدم **(فلا تصح) تلك** (**الملازمة**) أصلاً. الشبهة (الخامسة) **وهي أيضاً مخصوصة** بنفي كون

قوله: (**منعنا الملازمة**) لا يمنع صدق التالي أعني لأحوج في العدم مستنداً بالفرق المذكور حتى يرد أن صدق الملازمة لا يقتضي صدق التالي، فإن الشرطية الصادقة تتركب من كاذبتين، بل يمنع دليل الملازمة أعني قوله: لاستواء نسبتهما بالفرق المذكور فتدبر، فإنه قد زل فيه الأقدام.

قوله: (**فيكون الإمكان إلخ**) أشار بذلك إلى أن الإمكان علة تامة للاحتياج، لأن صلاحية الأثر مأخوذة من جانبه لا في جانب العلة.

قوله: (**ولنا أن نقول إلخ**) الظاهر أن قوله: وإن سلمنا معطوف على قوله: منعنا الملازمة، فيصير الكلام هكذا، وإلا أي وإن لم يصلح أثراً إن سلمنا الملازمة فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء، ولا يخفى عدم صحته، فلذا قدر الشارح قدس سره قوله: لنا أن نقول ابتداء من غير ترديد، وأشار إلى أنه جواب برأسه معطوف على قوله: أن العدم إن صلح إلخ.

قوله: (**فإنه لولا أن العلة إلخ**) لا حاجة إلى هذه المقدمة مع أن الاستلزام لا يثبت العلية.

قوله: (**فينسد إلخ**) لجواز أن يكون علة وجود العالم أمراً معدوماً.

قوله: (**فلا تصح تلك الملازمة**) المدلول عليها بقوله: لو جاز استناد العدم إلى العدم لجاز استناد الوجود إليه.

قوله: (**ولنا أن نقول ابتداء إلخ**) إنما قال: ابتداء دفعاً لما يتوهم في كلام المصنف من التناقض؛ لأن منع الملازمة على تقدير أن لا يصلح العدم أثراً لوقوعه بعد قوله: وإلا أي وإن لم يصلح أثراً، فالظاهر أن تسليمها أيضاً على ذلك التقدير، فيؤول المعنى إلى أنا إن سلمنا الملازمة على تقدير أن لا يصلح العدم أثراً، فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً فأصلحه بأن حمل التسليم على الابتداء من غير ترديد.

الإمكان محوجاً، (لو كان المحوج) إلى المؤثر (هو الإمكان **لأحوج**) إليه أيضاً (**حال البقاء**، لثبوته حينئذٍ) أي ثبوت الإمكان للممكن في حال البقاء: (فإنه لازم للماهية) الممكنة **تقتضيه ذاتها من حيث هي هي، فلا ينفك عنها أصلاً** كالوجوب والامتناع الذاتيين، وإذا كان الإمكان ثابتاً حال البقاء **كان معلوله الذي هو الاحتياج إلى المؤثر ثابتاً أيضاً**. (والثاني باطل لأن الحاصل به) أي بتأثير المؤثر حال البقاء (إن كان نفس الوجود، وأنه حاصل قبله) أي قبل البقاء (لزم تحصيل الحاصل، وإن كان الحاصل به (أمراً متجدداً لم يكن) ذلك المؤثر بتأثيره (موجباً للباقي) الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء، (بل) موجباً (لأمر آخر)، فلا يكون مؤثراً في الباقي،

قوله: (وهي أيضاً مخصوصة إلخ) هذا مبني على ما سيجيء من أن القائلين بعلية الحدوث يقولون بأن الماهية إذا حدثت أي خرجت إلى الوجود لم يبق لها الحاجة، وأما بالنظر إلى التحقيق من أن الاتصاف بالحدوث حال البقاء أيضاً لأنه عبارة عن المسبوقية فالشبهة تنفي علية الحدوث للحاجة أيضاً، كما لا يخفى.

قوله: (فلا ينفك عنها أصلاً) وإلا لزم الانقلاب فإن قلت: قد صرح في التجريد بأن الجهات الثلاثة من المعقولات الثانية، قلت: الاتصاف بها بالفعل إنما هو في الذهن، فإن العقل بعد ملاحظة الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم يصفها بإحداهما، فبهذا الاعتبار من المعقولات الثانية. وأما الاتصاف الانتزاعي بها أعني كون الماهية بحيث إذا لاحظها العقل مقيساً لها إلى الوجود والعدم انتزع عنها إحداهما فهو لازم للماهية من حيث هي هي، وعلية الإمكان للحاجة إنما هو بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

قوله: (لأحوج حال البقاء) يمكن أن يقال، على قياس ما ذكره في الوجود والعدم، الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه إما أن يكون ممكناً أو لا، فإن كان ممكناً فبطلان التالي ممنوع، وإلا فالملازمة ممنوعة، وإنما يلزم لو لم يكن هناك مانع.

قوله: (تقتضي من ذاتها حيث هي هي) فيه بحث إذ قد سبق أن الإمكان من المعقولات الثانية، الذي يقتضيها ذات المعقول الأول بحسب الوجود والذهن، وقوله: من حيث هي هي يدل على أنه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف، ثم إنه مما لا يحتاج إلى إلزامه أجزاء الشبهة إذ يكفي أن يقال: المجموع على القول بأن الإمكان هو كون الشيء بحيث لو وجه في الذهن كان متصفاً بمساواة الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، وهذه الحيثية ثابتة له حال البقاء. اللهم إلا أن يقال: هذا سبق كلام صاحب الشبهة على المشهور، وإن لم يكن مختاراً، كما يفهم من كلامه في حواشي حكمة العين أيضاً.

قوله: (كان معلوله الذي هو الاحتياج إلى المؤثر ثابتاً أيضاً) قد يقال: إن لم لا يجوز أن يكون عدم البقاء شرطاً لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بأن لا يكون الإمكان علة تامة له. وفيه

والمقدر خلافه. (لا يقال: تأثيره في بقائه) الذي هو أمر متجدد، (**لا في ذاته**) **بحسب أصل الوجود** الذي كان حاصلاً، (لأنا نقول: **الذات ممكنة** حال البقاء) ولا تأثير فيها كما اعترفتم به، (فتبقى) الذات (بلا مؤثر) فيها، فتكون مستغنية عنه مع ثبوت إمكانها المحوج إياها إليه فرضاً، هذا خلف. (والجواب: أنه) أي التأثير في الممكن الباقي (**ليس تحصيلاً** للحاصل، **ولا**) **تحصيلاً** (**للمتجدد** بل) تأثيره فيه هو **أن يكون** (**دوامه لدوامه**) كما كان وجوده أولى من وجوده (فإن سمي الدوام متجدداً) لأنه لم يكن حاصلاً في أول زمان الوجود (صار) النزاع (لفظياً)؛ لأنا نقول: التأثير في دوام الوجود الحاصل أولاً لا في أمر متجدد هو وجود ابتدائي، وأنتم تقولون: لا تأثير في الوجود الحاصل أولاً، بل في أمر متجدد هو دوامه، فالمعنى واحد **والاختلاف** في أن

قوله: (والمقدر خلافه) لأن المراد من قولنا: الأحوج حال البقاء أن يكون الباقي في بقائه محتاجاً إلى المؤثر ويكون له التأثير في بقائه، فلا يرد أن التأثير حال البقاء لا يقتضي أن يكون التأثير في البقاء، والمقدر هو الأول دون الثاني.

قوله: (تأثيره في بقائه إلخ) فيكون التأثير في الباقي، فلا يلزم خلاف المقدر.

قوله: (لا في ذاته إلخ) فلا يلزم تحصيل الحاصل، فلا يلزم شيء من المحذورين.

قوله: (الذات ممكنة إلخ) يعني أن الذات متصفة بالإمكان بحسب أصل الوجود حال البقاء، إذ الممكن لا يصير واجباً، ولا تأثير فيها بحسب أصل الوجود فبقي الذات بلا مؤثر بحسب أصل الوجود، مع ثبوت إمكانها بهذا الاعتبار. هكذا ينبغي أن يقرر الكلام ليتضح المرام ويندفع الشكوك والأوهام.

قوله: (ليس تحصيلاً للحاصل) بأن يكون بحسب أصل الوجود.

قوله: (ولا تحصيلاً للمتجدد) بأن يكون التأثير باعتبار أمر متجدد لم يكن حاصلاً ابتداء، حتى لا يكون التأثير في الباقي.

قوله: (أن يكون دوامه لدوامه) فالتأثير في الاتصاف بالوجود في الزمان الثاني، كما كان في الزمان الأول، فلا يلزم شيء من المحذورين.

قوله: (والاختلاف إلخ) حيث أردنا به الوجود الابتدائي لو أردتم به الدوام.

نظر، إذ يلزم أن لا يحتاج القديم إلى المؤثر أصلاً، إذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقاء له، والقائلون بأن الإمكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعاً على أن مآل هذا إلى اعتبار الحدوث مع الإمكان وحده فتأمل.

قوله: (بحسب أصل الوجود) لو سكت عن هذ القيد ترويجاً للجواب، لكان أحسن وأوفق بقوله: ولا تأثير فيها، كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر إلا أنه قيده به إشعاراً لضعف الجواب ابتداء.

المراد بلفظ المتجدد ماذا؟. واعلم أن الجواب الأول مذكور في نقد المحصل، وليس فيه أنه لا تأثير في ذات الممكن **حتى يتجه عليه ما أورده المصنف**، بل فيه **أن تأثير المؤثر** في أمر جديد هو البقاء، فإنه غير الإحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً، لا في الذات الذي كان باقياً، ومعناه أنه إذا أخذ الذات مع البقاء موصوفاً به لم يتصور أن يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار، وإلا لزم تحصيل الحاصل. وإذا أخذ وحده كان بقاؤه مستفاداً منه، **ولا شك أن البقاء** هو دوام الوجود، فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستنداً إلى المؤثر. وهذا بعينه ما آثره **ولا فرق، إلا في تسمية** البقاء أي الدوام متجدداً. **وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه** في تحقيق المرام أن يقال: كما أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته؛ لاستواء

قوله: (أن تأثير المؤثر إلخ) لا يخفى أن عبارته تدل دلالة ظاهرة على أن التأثير في البقاء، وأنه أمر جديد لم يكن حال الإحداث، وأنه سبب لصيرورته باقياً، فهو باق بهذا البقاء لا ببقاء سابق عليه، حتى لزم تحصيل الحاصل. وحينئذ يرد عليه ما أورده المصنف من أن الإمكان بالنظر إلى أصل الوجود باق، ولا حاجة فيه إلى المؤثر، بل في البقاء الذي هو أمر جديد، نعم لو قيل، كما ذكره المصنف من أن التأثير في أصل الوجود باعتبار دوامه واستمراره في الأزمنة الآتية، كما كان في الزمان الأول، تم الجواب وانقلعت الشبهة، وشتان بين العبارتين والتأويل بمجرد حسن الظن تكلف.

قوله: (ولا شك أن البقاء إلخ) إن أريد استفادة هذه المقدمة من عبارته فممنوع، بل المستفاد منها أنه أمر جديد لم يكن وقت الإحداث، والتأثير واقع فيه، وإن أراد صدقها في الواقع فلا يجدي في تطبيق عبارته كما لا يخفى.

قوله: (ولا فرق إلا في تسميته إلخ) الحصر ممنوع؛ لتحقق الفرق باعتبار أن الناقد اعتبر التأثير في البقاء الذي هو متجدد، والمصنف اعتبر التأثير في أصل الوجود بكون دوامه لدوامه.

قوله: (حتى يتجه عليه ما أورده المصنف) أي حتى يتجه عليه ظاهراً، وإلافتأويله بما أشار إليه الشارح من أن المراد نفي التأثير في الذات بحسب أصل الوجود ممكن، ويحتمل أن يريد أنه ليس فيه هذا الحكم محمولاً على ظاهره حتى يتجه ما أورده المصنف.

قوله: (وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه إلخ) خلاصته أن هاهنا أمرين أصل الوجود واستمراره وشيء منهما ليس مقتضى ذات الممكن، فيحتاج في كل منهما إلى الفاعل فإن قلت: معلول الإمكان هو الاحتياج إلى المؤثر في الوجود الابتدائي، وقد تخلف في حالة البقاء، قلت: بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الإمكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود، فإن كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائي، أي الوجود في زمان الحدوث، وإن كان حالة البقاء يفيد الاتصاف به فيما بعده، كما صرح به.

نسبته إلى وجوده وعدمه، كذلك انضمام ذلك الوجود إليه. وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته؛ لأن استواء نسبته إلى طرفيه أمر لازم له في حد ذاته، فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني. وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر، كذلك اتصافه به فيما بعد من الأزمنة مستند إليه أيضاً. والأول هو اتصافه بأصل الوجود، والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود، فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له، على معنى أنه يجعله متصفاً بالوجود، ويديم له ذلك الاتصاف، لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به؛ لأن الاتصاف ودوامه أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج، وقد نبهت على معنى التأثير والإيجاب فيما سبق، ومن قال: إن التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم أن المؤثر يحصل في الزمان الثاني أصل الوجود الذي كان حاصلاً أو وهم أنه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال: إن التأثير إذا كان في أمر متجدد لا يكون تأثيراً في الباقي البتة فقد توهم أن ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو أيضاً باطل لأن التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في أصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد، وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الأثر، وذلك حاصل حال البقاء، فراجع إلى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه، فكن من أمرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات.

الشبهة (السادسة: لو كان) الإمكان أو الحدوث محوجاً إلى المؤثر كان (للحوادث) التي نشاهدها (مؤثر) إما لحدوثها وإما لإمكانها، **(فإما) أن يقال ذلك المؤثر** (قديم فيلزم حدوثها) أي حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة (بلا سبب) مخصص لتلك الأوقات بالحدوث من الأوقات السابقة عليها، مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها، (وإما) أن يقال ذلك المؤثر **(حادث)**، فيكون محتاجاً إلى مؤثر آخر حادث أيضاً، **(فيتسلسل) وهو محال**. (قلنا): المؤثر في

قوله: (فإما أن يقال ذلك المؤثر) أي الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير.

قوله: (حادث) إما بذاته أو بشرط من شرائط تأثيره.

قوله: (وهو محال) فيه بحث، لجواز أن يكون شرط تأثيره أمراً اعتبارياً متجدداً يقتضي ذاته التجدد والتقضي، فإنه كما في الوجود أمر غير قار الذات، لا ينقبض العقل من أن يكون المعدوم كذلك، أو يكون تجدده بسبب تجدد أمر آخر وهكذا، فيلزم التسلسل في الأمور الاعتبارية.

الحوادث قديم (مختار عندنا)، وفعله تابع لإرادته، **وتعلق إرادته** بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داعٍ، بل له أن يختار أحد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه إليه، فإن ذلك هو الكمال في الاختيار. (والترجيح) الصادر من الفاعل لأحد مقدوريه على الآخر (لا لداعٍ) يدعوه إلى اختيار ذلك المقدور (غير الوقوع) أي وقوع أحد المتساايين (بلا سبب) مؤثر، والثاني هو المحال، لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة، وأما الأول فليس بمحال لأنه ترجيح من غير مرجح أي من غير داعٍ يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه؛ لأن المؤثر إذا كان مختاراً، فهو يرجح كيف يشاء. **وفيه بحث وهو أن المختار** وإن رجح أحد مقدوريه بإرادته، **لكن إذا كانت إرادته** لأحدهما **مساوية لإرادته** للآخر بالنظر إلى

قوله: (وتعلق إرادته إلخ) وهذا التعلق إما أزلي فيكون المؤثر التام بجميع شرائطه قديماً، ولا يلزم قدم الحادث؛ لأنه تعلق إرادته بوقوعه في وقت مخصوص، ولا تخلف المعلول عن العلة التامة فإن التخلف فيما إذا كان المؤثر مختاراً أن يقع على خلاف ما أراده، فإذا أراد وقوعه في وقت مخصوص، فلو وقع قبل ذلك الوقت أو بعده كان تخلفاً، كما إذا أراد وقوعه على كيفية مخصوصة فلو وقع على كيفية أخرى كان تخلفاً، أو تعلق إرادته متجدد فيكون المؤثر التام حادثاً، وتخصص التعلق بوقت دون آخر بذات الإرادة، فإن شأنها التخصيص بلا مخصص ذكره الشارح قدس سره، أو بتعلق آخر متجدد ويلزم التسلسل في التعلقات، لكونها أموراً اعتبارية.

قوله: (وفيه بحث إلخ) حاصله: أن الترجيح بلا مرجح باطل؛ لأنه يستلزم الترجح بلا مرجح، أو التسلسل.

قوله: (لكن إذا كانت إرادته إلخ) التعرض للإرادة بعد ما قال المجيب: وتعلق إرادته بتخصيص إلخ لحسم مادة الجواب ببيان أنه لا يمكن الترجيح بلا مرجح، سواء كان المرجح الإرادة أو تعلق الإرادة.

قوله: (مساوية لإرادته إلخ) وإلا لزم الإيجاب وعدم القدرة على الطرف الآخر.

قوله: (وفيه بحث وهو أن المختار إلخ) قال بعض الفضلاء: في البحث بحث؛ لأنه يقال: إن من شأن المختار أن تتعلق إرادته بأحد المقدورين وإن كانت مساوية في تعلقها بهما، ولا يحتاج في تعلق إرادته المساوية بأحدهما إلى إرادة أخرى فيلزم التسلسل. وتحقيقه أن نسبة الإرادة إلى الضدين وإن كانت على السوية، إلا أن القادر يرجح أحد المتساويين على الآخر بلا داعٍ، فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب إثبات الصانع، فإن قيل: تعلق الإرادة إن كان أثراً لذات المريد فتأثيره فيه إما بالإيجاب فيلزم الإيجاب بالنظر إلى الفعل أيضاً، كما لا يخفى، وإن كان بالإرادة يلزم التسلسل. قلنا: إنما يلزم التسلسل لو أحتاج

ذاته توجه أن يقال: لم اتصف بإحدى الإرادتين دون الأخرى؟ فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادة أخرى **نقلنا الكلام** إليها، ولزم تسلسل الإرادات. وإن لم يسند إلى شيء **فقد ترجح أحد المتساويين** على الآخر بلا سبب. فإن قيل: الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات، قلنا: **فيلزم حينئذٍ التسلسل في التعلقات**. الشبهة (السابعة: **جملة الحوادث**) التي وجدت إلى الآن من حيث هي جملة **لا شك أنها حادثة**

قوله: (فقد ترجح أحد المتساويين) أعني وجود الإرادة على عدمها بلا سبب، فيلزم وقوع الممكن بلا علة.

قوله: (فيلزم حينئذ التسلسل) إن استند تعلق الإرادة إلى تعلق آخر، وإلا يلزم وقوع التعلق بلا سبب. وقد عرفت اندفاعه إما باختيار أن التعلق أزلي ولا تخلف، أو باختيار أنه متجدد ومخصص وقوعه نفس الإرادة أو أنه واقع بلا سبب ولا يلزم من جواز وقوع الأمور الاعتبارية بلا سبب جواز وجود الممكن بلا سبب، وهذا هو مختار صدر الشريعة في التوضيح، وهو في غاية المتانة. وقد حققناه في حواشينا على المقدمات الأربعة، أو بالتزام التسلسل في التعلقات لكونها اعتبارية، والقول بأن التسلسل في الأمور الاعتبارية النفس الأمرية أيضاً محال لجريان برهان التطبيق، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

قوله: (جملة الحوادث إلخ) يعني إذا أخذت جميع الحوادث الموجودة إلى الآن التي بعضها مجتمعة وبعضها متعاقبة وسواء قلنا بتناهيها أو بعدم تناهيها من حيث إنها جملة بحيث لا يشذ منها واحد فلا شك في حدوثها وإمكانها لأن حدوث الجزء وإمكانه يستلزم حدوث الكل

تعلق الإرادة إلى تعلق آخر، وهو ممنوع، فإن المختار إذا أوجد شيئاً فالمفعول قصداً هو ذلك الشيء فهو يحتاج إلى إرادة ترجحه، وأما تعلق الإرادة فهو وإن كان أثراً لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه إلى إرادة أخرى بل تلك الإرادة إرادة للمراد قصداً ولنفسها تبعاً وهذا كما أن الموجب إذا أوجب شيئاً لا يحتاج في الاتصاف بالإيجاب إلى إيجاب آخر. هذا غاية ما قيل والحق إن عدم الاحتياج إلى إرادة أخرى ظاهر وأما عدم الاحتياج إلى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بأن تعلق الإرادة لا يدخل في علة نفسه، وإلا لزم توقف الشيء على نفسه، فتدبر.

قوله: (نقلنا الكلام إلخ) إن قيل: هذا الكلام منقوض بالواقعات، كما في قصة الشبع والجوع والعطش. قلنا، سيجيء أن في الكل مرجحاً.

قوله: (فيلزم حينئذٍ التسلسل في التعلقات) إن بنى بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية النفس الأمرية، لجريان برهان التطبيق، فلا نسلم ذلك كما تحققته فيما سبق. وإنما يجري البرهان إذا كان للتعلقات وجودات، إما في الخارج، أو في العقل، لامتناع الانطباق فيما لم يوجد أصلاً. واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة بأحد الوجودين كما مر. وإن بنى على أمر آخر فليبين ذلك؛ إذ لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بأن يكون كل تعلق سابق معداً للاحق، فتأمل.

وممكنة، فلو كان الحدوث أو الإمكان محوجاً إلى المؤثر لكان لتلك الجملة علة، لكن (لا علة لها، وإلا فإما حادثة فتكون تلك العلة (داخلة في الجملة) الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها، (وهي) أي تلك العلة (خارجة عنها)؛ **لأن المؤثر في الجملة لا بد أن يكون** خارجاً عن الأثر فتكون داخلة وخارجة معاً، وهذا خلف. (وإما قديمة **فصدورها لا لمؤثر**) إذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها، لأن تأثيره فيها **إن كان قديماً لزم قدم الحوادث**، **إذ لا يعقل تأثير حقيقي** بلا حصول أثر، وإن كان حادثاً لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية، فتكون محتاجة إلى مؤثرية أخرى، فننقل الكلام إليها فيلزم التسلسل. (والجواب: أنها) أي المؤثرية صفة (ذهنية) (فنختار) أن المؤثر في جملة الحوادث قديم، وأن له تأثيراً متجدداً، لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة إلى تأثير آخر، فلا يتسلسل. ولقائل أن يقول: الاتصاف بحادث وإن كان عدمياً محتاج إلى مرجح مخصص، فإن قيل: الإرادة كافية في ذلك، **قلنا قد مر** آنفاً وجه الإشكال فيها. الشبهة

وإمكانه، وفي أن حدوثها وإمكانها غير حدوث الجزء وإمكانه؛ لأن حدوث كل جزء وإمكانه يستلزم حدوث الكل وإمكانه، ولا يستلزم حدوث الجزء الآخر وإمكانه.

قوله: (لأن المؤثر في الجملة) أي في جملة الحوادث، فلا يرد النقض بالمجموع المركب من الواجب والحادث، فإن علته ليست خارجة عنه.

قوله: (لا بد أن يكون إلخ) إذ لا يجوز أن يكون نفسه، للزوم تقدم الشيء على نفسه، ولا جزءه للزوم أن لا يكون مؤثراً في الجملة، بل في بعضها لعدم تأثيره في نفسه، هذا خلف.

قوله: (فصدورها لا لمؤثر) فلا يكون ما فرضناه علة علة، والظاهر فوجودها إذ لا صدور حينئذ.

قوله: (إذ لا يعقل تأثير حقيقي) قيد بذلك؛ لأن التأثير الغير الحقيقي بأن يراد به مبدأ التأثير يعقل وجوده بلا أثر، كما قالوا بقدم التكوين مع حدوث المكون.

قوله: (لا شك أنها حادثة وممكنة) الحوادث إما مجتمعة أو متعاقبة، وفي المتعاقبة لا يجوز أن يكون السابق معداً للاحق؛ لوجوب اجتماع المعلول مع العلة، فالمؤثر إما حادث مجتمع أو قديم، ففي الثاني الأمر ظاهر، وفي الأول ينقل الكلام إلى مؤثره، حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة. وبهذا يظهر أن الكلام في الحوادث المجتمعة، فيصح قوله: لا شك أنها حادثة، وظهر سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم إرجاعه الضمير في قوله: والجواب أنها ذهنية إلى الجملة

قوله: (إن كان قديماً لزم قدم الحوادث) إذا جوز تقدم التأثير على وجود الأثر آناً لم يزد هذا لأنه قول مرجوع لم يلتفت إليه، وإن نقله فيما سبق.

(الثامنة: دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع) **أي نعلم بالضرورة** أن قدرة العبد مؤثرة على وفق إرادته، وأن أفعاله صادرة عنه بمجرد اختياره، ونعلم بالضرورة أيضاً أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بلا مرجح؛ لأنه مع شدة احتياجه إلى الفرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر، وكذا الحال في العطشان إذا أحضر عنده قدحان من الماء متساويان، فقد وجد ممكن حادث بلا سبب. (**والجواب**: ما قد عرفت) من أن مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داعٍ، وليس بمستحيل إنما المحال ترجح أحد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج، وقد عرفت أيضاً ما في هذا الجواب (**خاتمة**) للبحث الأول من أبحاث الممكن (قال المتكلمون: المحوج) إلى السبب (هو الحدوث)، **لا الإمكان لأن الممكن** إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود، أعني الحدوث؛ إذ ماهيته لا تفي بذلك، فإذا خرجت إلى الوجود زالت

قوله: (**قلنا قد مر إلخ**) قلنا: قد مر حله.

قوله: (**أي نعلم بالضرورة إلخ**) ينافي ما صرحوا به من أن المعلوم بالضرورة دوران الفعل مع قدرة العبد، وأما تأثيرها فيه فلا.

قوله: (**والجواب إلخ**) هذا قول الأشاعرة، وأما الحكماء والمعتزلة فمنعوا وجود الطرفين المتساويين وانتفاء من كل الوجوه وجود المرجح غاية ما في الباب عدم الشعور به وفيه كلام مذكور في التوضيح.

قوله: (**خاتمة إلخ**) لم يعطف قوله: قال المتكلمون إلخ على قوله: فإن الحكماء لئلا يكون داخلاً في البحث الأول، وجعله خاتمة له إشارة إلى ضعف هذا القول وأن ذكره استطرادي، ولذا لم يذكر أدلته.

قوله: (**لا الإمكان**) فالقصر في قوله: المحوج هو الحدوث إضافي.

قوله: (**لأن الممكن إلخ**) لا يخفى أنه إعادة للمدعى بإقامة تعريف الحدوث مقامه، فالظاهر تركه والاكتفاء بقوله: إذ ماهيته لا تفي بذلك، وإيراد الواو بدل الفاء في قوله: فإذا خرجت ليكون دليلاً على عدم علية الإمكان يعني إذا خرجت زالت الحاجة، مع بقاء الإمكان، فلا يكون علة، ثم إن المفاد من بيانه أن الممكن محتاج في صفة الحدوث إلى المؤثر، لا أنه علة الاحتياج إليه، فلا يتم التقريب. ولو جعل كلمة في في قوله: في خروجه للسببية لا يصح الاستدلال بقوله: إذ الماهية لا تفي بذلك.

قوله: (**وأيضاً لو كان المحوج هو الإمكان إلخ**) هذا الدليل ناظر إلى قوله: لا الإمكان، فإنه جعل هذا النفي جزء المدعى ومدعى ضمناً، فاستدل عليه بهذا، فلا ورود لما قيل: هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على نفي علية الإمكان، لا على علية الحدوث، فلا تقريب له أصلاً.

الحاجة، ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء، **وأيضاً إذا لاحظ** العقل حدوث شيء طلب علته، **وإن لم يلاحظ** معه شيئاً آخر. **وأيضاً لو كان المحوج هو الإمكان** لأحوج في جانب العدم، فيلزم أن تكون الأعدام الأزلية معللة **مع كونها مستمرة**؛ والكل منظور فيه، أما الأول فلأنه **ليس لماهية الممكن** خروج من العدم إلى الوجود مسمى بالحدوث، **وإلا لكانت حالة الخروج** عارية عنهما معاً، بل ليس لها إلا الاتصاف بالعدم، أو الاتصاف بالوجود، فاحتياجها إلى المؤثر في هذا الاتصاف. وقضية البناء كاذبة، **فإن البناء ليس علة** موجدة للبناء حقيقة، وكلامنا في العلة الموجدة، بل هو بحركة يده مثلاً علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات، وتلك الحركات علة معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات، وتلك الأوضاع مستندة **إلى علل فاعلية** غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء، فلا يضرها عدم شيء منها.

قوله: (**وأيضاً إذا لاحظ إلخ**) هذا على تقدير تمامه إنما يفيد كونه علة للتصديق بالحجة، لا علة الاتصاف بها.

قوله: (**وإن لم يلاحظ**) الصواب من غير أن يلاحظه؛ لأن نقيض الشرط ليس أولى بالجزاء. اللهم إلا أن يقال: إن الوصلية ها هنا لمجرد الفرض.

قوله: (**مع كونها مستمرة**) وهو ينافي التأثير لأن معناه التغير من حال إلى حال سيما من المختار.

قوله: (**ليس ماهية الممكن إلخ**) كما يقتضيه قوله: فإذا خرجت إلى الوجود زالت، فإنه يدل على زوال الحدوث بعد الوجود ولذا زال معلوله، وذلك إنما يتم إذا كانت حالة الخروج واسطة بين الوجود والعدم، ولو أريد به مسبوقية الوجود بالعدم لا يمكن زواله أصلاً.

قوله: (**إلى علل فاعلية**) هي المبدأ الفياض بتوسط الأوضاع الفلكية والاقترانات الكوكبية على قول الحكماء، وتعلقات إرادته تعالى على رأي المتكلمين.

قوله: (**وإلا لكانت حالة الخروج إلخ**) فإن قلت: ذكر في شرح المقاصد أن معنى الخروج من العدم إلى الوجود مسبوقية الوجود به، فحينئذ لا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم. وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن، وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل، فمن أين يلزم الواسطة؟ قلت: لعل مراده أن اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث إنما يتم إذا كان الأثر حالة الخروج عارياً عن الوجود والعدم؛ إذ لو لم يكن له إلا الاتصاف بأحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعاً، لعدم وفاء الماهية بذلك سواء كان لها في ذلك الاتصاف أم لا، فتأمل.

قوله: (**فإن البناء ليس علة إلخ**) حاصل الكلام أن الحادث في البناء هو الاجتماع الخاص، وما يترتب عليه من الشكل المعين، وعلته هي العقل الفعال مع انتفاء حركة اليد وانتفاء تحريكه من محرك آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها، لا ذوات تلك الأمور المعلولة بعلل أخرى؛

وأما الثاني فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلاً، فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة إمكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولاً، وبالوجود ثانياً. وأما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة **من أن عدم المعلول** لعدم العلة، وإن كانا مستمرين. (وقيل): المحوج إلى المؤثر هو (الإمكان مع الحدوث)، فيكون كل منهما جزءاً من العلة المحوجة. (وقيل): المحوج هو (الإمكان بشرط الحدوث) فيكون الإمكان علة محوجة، والحدوث شرطاً لعليتها، وتأثيرها، **قالوا: دليل الفريقين** السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث، فيعتبر الحدوث إما شرطاً وإما شطراً. (وقيل: الكل) أي كل واحد من الأقوال الثلاثة (ضعيف). قال الإمام الرازي: (**لأن الحدوث صفة للوجود**) لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيكون صفة له قطعاً، (فيتأخر) الحدوث (عن الوجود)، لأن صفة الشيء متأخرة عنه. (وهو) أي الوجود (متأخر عن تأثير العلة) أي عن الإيجاد (المتأخر عن الحاجة)؛ **لأن الشيء** إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه، كما في الواجب والممتنع، (المتأخرة عن علة الحاجة) بالضرورة، (فيلزم) على تقدير كون

قوله: (من أن عدم المعلول إلخ) لأن تأثير العدم في العدم ليس إلا عدم تأثير الوجود في الوجود، فليس ها هنا فعل وانفعال حقيقة حتى ينافي الاستمرار، على أن التأثير الحقيقي أيضاً لا ينافي الاستمرار، لجواز أن يكون التأثير والأثر كلاهما مستمرين.

قوله: (قالوا دليل الفريقين إلخ) هذا إنما يتم لو لم يكن دليل أحد الفريقين نافياً لما يثبته دليل الآخر، وفيه تأمل.

قوله: (لأن الشيء إلخ) هذا إنما يدل على اللزوم دون التأخر.

لأن حدوث وجوداتها قبل البناء، ولا حركات الآلات وضم بعضها إلى بعض؛ إذ هي منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لا يخفى.

قوله: (قالوا دليل الفريقين إلخ) فيه بحث؛ لأن بعض أدلتهم ينفي المقابل صريحاً، وبعضها ينفيه ضمناً، فإنه يجعل الحدوث علة تامة، فلا وجه لاعتبارهما معاً، نظراً إلى أدلة الفريقين. اللهم إلا أن يقال لهم أدلة غير متنافية.

قوله: (لأن الحدوث صفة للوجود) لا يقال: نحن نجعل العلة للحدوث بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود، وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية. ولا يلزم الواسطة، لما عرفت من معناه، لأنا نقول: الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية، لكن بالنسبة إلى وجودها بالفعل متأخر عن الوجود أيضاً. وقد يقال: مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقاً بلا وجود. وهذا ليس بمتأخر عن الوجود، وأنت خبير بأن الحدوث إذا فسر بهذا يلزم أن يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثاً، كما كان ممكناً ولم يقل به أحد.

الحدوث علة للحاجة أو جزءاً لها أو شرطاً (تأخره عن نفسه بمراتب) أربع، على التقدير الأول **والثالث**، **وخمس على التقدير الثاني**؛ لأن جزء العلة متقدم عليها. **والأظهر** في العبارة أن يقال: فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، والمال في المعنى واحد. قال المصنف: (ولا يخفى أنه) أي ما ذكره هذا القائل (مغالطة) نشأت من اشتباه الأمور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها (لأنهم لم يريدوا) بقولهم: أن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها (**إلا أن حكم العقل** بالحاجة لملاحظة الحدوث)، إما وحده، أو مع الإمكان، **وهذا حق** لا شبهة فيه، (لأن الحدوث علة في الخارج) للحاجة. (فيوجد) الحدوث في الخارج أولاً، (فتوجد الحاجة) فيه ثانياً؛ لأن الحدوث والحاجة أمران اعتباريان، فكيف يتصور كون أحدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب. ونحن نقول: إن قولنا، الممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر قضية صادقة في نفس الأمر، فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته بالحاجة إلى غيره، فكما أن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج إلى علة هي ذات الموصوف أو غيره، **كذلك اتصافه**

قوله: (**والثالث**) إذ المفروض أن العلة هو الإمكان فقط، ولا توقف له على الحدوث، بخلاف التقدير الثاني فإن المفروض فيه علية المجموع، والكل محتاج إلى الجزء فتدبر فإنه قد زل فيه الأقدام.

قوله: (**والأظهر إلخ**) وذلك لأن اللازم من العلية التقدم دون التأخر، إلا أنه لما كان لازماً له أقامه مقامه.

قوله: (**إلا أن حكم العقل إلخ**) كما ينساق إليه دليلهم.

قوله: (**وهذا حق إلخ**) فيجوز أن يكون ملاحظة المتأخر علة للحكم بالتقدم، كما في برهان الآن. نعم إبطال مدخلية ملاحظة الإمكان بما ذكروه مما فيه شبهة، لما ذكره الشارح قدس سره من أن ملاحظة الحدوث يلزمه ملاحظة الإمكان لزوماً بيناً.

قوله: (**كذلك اتصافه إلخ**) وإن كان انتزاعياً فإن كون الموصوف، بحيث ينتزع منه تلك الصفات لا بد له من علة إما نفس الموصوف أو غيره.

قوله: (**وخمس على التقدير الثاني إلخ**) هذا مبني على أن لا يفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء، وإلا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لا ذاتاً ولا حكماً، كما ذكر الشارح في المراتب، بل بالعلة الفاعلية. لكن فيه بحث: لجواز أن تكون تلك العلة أمرين كلاهما معاً بحسب الذات والوجود، فلا تزيد المراتب على الأربع، فإن قلت: المجموع له مرتبة، وكل واحد منه له مرتبة أخرى قبل مرتبة الكل. قلت: إن اعتبر هذا فليعتبر أن مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة، وكل واحد منه له مرتبة أخرى، فيزيد المراتب عى الأربع على تقدير الفاعلية أيضاً، إلا أن يثبت أن العلة الفاعلية ها هنا هي العلة التامة أيضاً.

بالصفات العدمية محتاج إليها. **والفرق** بين الوجودية والعدمية أن الوجودية تحتاج إلى العلة في وجودها أيضاً، دون العدمية، إذ لا وجود لها ألا ترى أنه إذا قيل: لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالاً مقبولاً عند العقلاء، بخلاف ما لو قيل: لأي شيء وجد العمى في نفسه، وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الأوصاف الثبوتية، باتصافه ببعض آخر منها، كذلك يجوز أن يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها. وكما أن العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هاهنا موصوفة به أيضاً، إذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان أن علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر ماذا؟ **فذهب القدماء إلى** أن تلك العلة هي اتصافه بالإمكان، وذهب جمهور المتأخرين إلى أنها **اتصافه بالحدوث** وحده، أو مع غيره. فورد عليهم أن اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها، واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الإيجاد، وهو أيضاً متأخر كذلك عن احتياجه، فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة. **وهذا كلام**

قوله: (**والفرق إلخ**) هذه مبني على ما اختاره الشارح قدس سره فيما سيجيء، من أن وجود العرض في نفسه غير وجوده في الموضوع، ولذا يقال، وجد السواد فقام بالجسم، وأما على ما هو التحقيق من أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع، كما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ، وإليه ذهب المحقق التفتازاني فالفرق أن الاتصاف بالصفات الوجودية حقيقي، بخلاف الصفات العدمية فإنه انتزاعي.

قوله: (**فذهب القدماء**) أي الأوائل وهم الحكماء، ويؤيده ما وقع في بعض النسخ في مقابلته. وذهب جمهور المتكلمين وفي بعض جمهور المتأخرين أي المتكلمين، ولا يتوهم أن المراد قدماء المتكلمين المتأخرين منهم، فإنه لم يذهب قدماؤهم إلى علية الإمكان أصلاً، كما هو منصوص في الكتب، ثم إن هذا الاختلاف إنما يتأتى إذا كان الاتصاف بالحاجة معللاً بعلة سوى ذات الممكن، ولم يجوز أن يكون ذلك مقتضى ذاته، من غير أن يكون للإمكان أو الحدوث مدخل في ذلك، فانحصار الاختلاف في الحدوث والإمكان يشعر بأن الاختلاف في علة الحكم بالاتصاف. ويؤيده استدلال الفريقين بأن ملاحظة الإمكان وحده، أو الحدوث وحده، يكفي الحكم بالاحتياج. وكذا استدلالهم على ثبوت الواجب بإمكان العالم أو حدوثه يؤيد ذلك، وعلى هذا يجوز أن يكون كل من الإمكان والحدوث علة للحكم بالحاجة، إذ لا تنافي بين أن يكون لمطلوب واحد دليلان، كما وقع في شرح المقاصد: من أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة، وأما في الإثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر.

قوله: (**اتصافه بالحدوث إلخ**) وتعليل بعض الاعتباريات ببعض لا ينافي القول باستناد جميع الموجودات الممكنة إليه تعالى ابتداء.

منقح لا مغالطة فيه أصلاً؛ إذ لم يرد به أن هذه الأمور موجودات خارجية، وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات، بل أريد أنها أمور اعتبارية لا حاجة بها إلى علة في وجودها، لكن الأشياء متصفة بها في نفس الأمر، فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الأمر، كما مر. وأما قوله: لأنهم لم يريدوا به إلى آخره، فإن أراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الأمر دون الخارج، كما حققناه، كان الدور لازماً قطعاً. وإن أراد به أنه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام، إذ المقصود فيه بيان علة الحاجة، لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى. فإن قيل: الإمكان متأخر أيضاً عن الوجود لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية فيتأخر عنها، كالحدوث. قلنا: الإمكان متأخر عن الماهية نفسها، وعن مفهوم الوجود أيضاً، لكنه ليس متأخراً عن كون الماهية موجودة؛ ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن تتصف به الماهية. وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها إلا حال كونها موجودة. (وثانيها) أي ثاني أبحاث الممكن (الممكن: لا يكون أحد طرفيه) أي الوجود أو العدم (أولى به لذاته)، فإن قلت: هذا البحث مما لا فائدة فيه، لأن الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر إلى ذاته، فلا يتصور حينئذٍ أن

قوله: (وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه أصلاً إلخ) فإن قلت: ما ذكره المصنف هو الموافق لأصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح؛ لأنهم لما أسندوا جميع الأشياء إلى اللّٰه تعالى ابتداء لم يتصور منهم أن يعللوا بعضها ببعض، كما هو دأب الفلاسفة فوجب أن يقصدوا بقولهم، علة الاحتياج الحدوث، العلة في التصديق لا الثبوت دفعاً لمناقضة أصولهم. قلت: أما المعتزلة من المتكلمين فلا شك أنهم قائلون بعلية بعض الأشياء للبعض وأما الأشاعرة فاتفاقهم على أن لا علية ولا معلولية بين الموجودات، كما سيأتي في المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال، لا على نافيها مطلقاً. كيف ومثبتو الأحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة، وأما نافوها فهم أيضاً لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها، إذ لو كان إمكان الممكن عندهم ناشئاً من غير ماهيته ومعلولاً له تعالى، فإما بالإرادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعد الاتصاف، ويلزم الانقلاب على أنه يلزم جواز أن لا يكون الأربعة زوجاً بأن لا تتعلق الإرادة بزوجيتها، فإن عدم التعلق ممكن حينئذٍ بلا شبهة، ولا يخفى بطلانه. وإما بطريق الإيجاب، وهو مخالف لقواعدهم قطعاً، إذ لم يقل أحد منهم بالإيجاب في غير الصفات.

قوله: (إلا حال كونها موجودة) أراد المعية بالزمان، فلا ينافي حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود، لأن المراد هناك التأخر الذاتي.

يكون أحدهما أولى به لذاته، وإلا لم يكن هناك تساوٍ. **قلت: الممكن الخارج من القسمة**، هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاءً تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه، كالواجب، ولا يقتضي أيضاً عدمه، كذلك الممتنع. وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوماً بيناً، **بل يحتاج فيه إلى بيان** أنه لا يجوز أن يكون لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته أولوية **غير واصلة** إلى حد الوجوب. (ومنهم من جوز ذلك) أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته، (فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات السيالة) أي غير القارة، (كالحركة والزمان) والصوت وعوارضها؛ إذ لولا أن العدم أولى بها **لجاز بقاؤها**، ورد بأن الوجود غير البقاء، وغير مستلزم له. وماهية تلك الأشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم. وقال بعضهم: العدم أولى بالممكنات كلها؛ إذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها

قوله: (بل يحتاج فيه إلى بيان إلخ) لا يخفى عليك أن هذا الجواز إنما نشأ من تفسير الاقتضاء التام باستحالة الانفكاك، ولعمري إن فائدة ذلك التفسير وليس فيه إلا الاعتراف بنظرية المقدمة البديهية التي اتفقت عليها العقلاء، بل الحيوانات العجماء، من أن الممكن يحتاج إلى مرجح لأنها حينئذٍ موقوف على التصديق بالتساوي الذي هو الوسط له، لا على مجرد تصور الممكن بهذا الاعتبار، ولو لم يضر هذا التوقف في البداهة لزم أنه لايتحقق حكم نظري؛ لأنه إذا تصور موضوعه بعنوان الوسط مع التصديق بثبوته له يكون الحكم بديهياً لا يحتاج إلى نظر آخر، بل المراد بالاقتضاء التام الكفاية في الوجود، وأما استحالة الانفكاك فأن يترتب عليه ضرورة أن الذات إذا كانت كافية في وجودها فتخلفه في وقت يستلزم عدم كفاية الذات في ذلك؛ لاحتياجه إلى عدم ذلك الوقت، فالممكن الخارج من القسمة حينئذٍ ما لا تكون ذاته كافية في وجوده وعدمه، ولا شك في احتياجه في كل منهما إلى الغير، ولا يحتاج في ذلك إلى نفي الأولوية بالنظر إلى ذاته في إثبات الاحتياج، كما ادعاه القوم.

قوله: (غير واصلة إلخ) تأكيد للأولوية وتوضيح لها، وإلا فلا معنى للأولوية إلا ذلك.

قوله: (قلت: الممكن الخارج من القسمة إلخ) فإن قلت: هاهنا قسم آخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته، فلم لم يتعرضوا له في التقسيم؟ قلت هذا القسم يتوهم في بادي الرأي، وليس بجائز القسمية عند العقل أصلاً بخلاف الممتنع، فإنه جائز القسمية، بل واجبها، وإن كان ممتنع الوجود في نفسه، فما يقال من أن هذا القسم داخل في الممتنع لا يقبل أصلاً، كذا نقل من الشارح.

قوله: (لجاز بقاؤها) فإن عورض بأنه لو كان العدم أولى لما وجد، يجاب بأن الوجود لعلة خارجة لا ينافي أولوية العدم لذات الممكن. وأما العدم الطارئ فليس بعلة خارجة، بل هو لذاته، فيناسب ادعاء أولوية العدم للذات في الجملة، وإن كان مردداً بما ذكره الشارح.

ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق جميع أجزاء عللها، فالعدم أسهل وقوعاً. وهو مردود بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها. وقال بعضهم: إذا وجد المؤثر وعدم **الشرط كان الوجود أولى بالممكن** من العدم، وإذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم أولى به، وقيل إذا وجد العلة فالوجود أولى، وإلا فالعدم، وفسادهما ظاهر، لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير، لا إلى ذات الممكن. **(وأنه) أي كون أحد طرفيه** أولى به لذاته (باطل؛ **لأن الطرف الآخر إن امتنع**) بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذات الممكن (كان هذا) الطرف الأولى لذاته، (واجباً) فيصير الممكن إما واجب الوجود لذاته، أو واجب العدم لذاته، هذا خلف. **(وإلا) وإن لم يمتنع الطرف الآخر** (**فإما أن** يقع) الطرف الآخر (بلا علة، وأنه محال) بديهة؛ لأن المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة، فالمرجوح أولى) بأن يمتنع وقوعه بلا علة. **(وإما) أن يقع الطرف الآخر** (**بعلة،**

قوله: (وأنه أي كون أحد طرفيه إلخ) اعلم أن معنى الأولوية لذاته، أن تكون الذات وحده كافية فيها، كما يشير إليه آخر كلام الشارح قدس سره في الاستدلال لا أن يكون للذات مدخل فيها إذ لا يمكن نفيها بهذا المعنى ضرورة مدخلية الذات فيها لكونها صفة لها فثبوت الأولوية الذاتية يستلزم كفاية الذات فيها وكذلك ثبوتها يستلزم كفايتها في وقوع الطرف الراجح فلذلك اكتفى القوم على نفيها فمن قال أن المقصود من نفي الأولوية الذاتية أن لا يلزم انسداد باب إثبات الصانع، ولهم في تحصيل هذا المطلب طرق: أحدها نفي الأولوية الناشئة عن الذات، وثانيها: نفي كفاية الذات في الأولوية، وثالثها: أنه على تقدير التسليم لا تكفي الأولوية في وقوع الطرف الراجح. والمصنف طوى الطريق الأول، لأن إثباته لا يخلو عن صعوبة وتصدي للطريق الثاني فقد ضل الطريق المستقيم.

قوله: (وإلا أي وإن لم يمتنع إلخ) أي إن لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه، فإما أن يقع إلخ.

قوله: (وإما أن يقع بعلة) فإن قلت يجوز أن تكون تلك العلة عدم الأولوية الذاتية، فلا يتوقف ثبوت الأولوية للطرف الأول على عدم شيء آخر سوى ذات الممكن، حتى يلزم خلاف المقدر. قلت: حينئذ يكون عدم تلك الأولوية ممتنعاً لأن الأولوية مقتضى ذات الممكن، فيكون وقوع الطرف الآخر ممتنعاً، فلا يكون الممكن ممكناً، هذا خلف. فلا بد أن تكون علته أمراً غير مستند إلى ذات الممكن، فيتوقف ثبوت أولوية الطرف الراجح على عدم تلك العلة، فلا تكون تلك الأولوية ناشئة عن الذات.

قوله: (كان الوجود أولى بالممكن) فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد، وسيشير إليه هاهنا أيضاً، لأن العلة التامة للعدم حينئذ متحققة، وما وجد تمام علته أولى مما وجد بعض علته، وإن كان هو الفاعل المؤثر.

قوله: (لأن الطرف الآخر إن امتنع إلخ) حاصله: أنه يلزم على ذلك أحد الأمرين إما الانقلاب أو خلاف المفروض.

فهذا) أي ثبوت الأولوية للطرف الأول (يتوقف على عدم تلك العلة) التي للطرف الآخر، (ضرورةً)، **إذ مع وجود تلك العلة** يكون الطرف الآخر راجحاً وأولى، وإلا لم يكن علة له، (**فلا تكون**) **تلك** (**الأولوية**) الثابتة للطرف الأولى ثابتة له (**لذاته**)، أي لذات الممكن وحده، (بل) تكون الأولوية ثابتة لذاته (مع انضمام ذلك) العدم (إليه، والمفروض خلافه)، وهو أن الأولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لأنه المبحث هاهنا. (**فإن قيل**): **إذا جوزتم** حصول الأولوية لأحد الطرفين من الذات مع

قوله: (إذ مع وجود تلك العلة إلخ) وما قيل: إن الرجحان الذاتي لأحد الطرفين لا ينافي رجحان الطرف الآخر لعلة، كما أن التساوي الذاتي لا ينافي الرجحان الناشئ من العلة، فمندفع لأن اجتماع الرجحانين محال. وإن كان منشأ أحدهما الذات، ومنشأ الآخر العلة؛ لامتناع رجحان كل من الطرفين بالنسبة إلى الآخر في زمان واحد، كما في كفتي الميزان، والقياس على التساوي باطل لأنه ليس معناه أنه يقتضي تساوي الطرفين وإلا امتنع وقوع أحد الطرفين ضرورة أن ما بالذات لا يزول، بل معناه أنه لا يقتضي رجحان أحدهما، فلا ينافي الرجحان العارضي.

قوله: (فإن قيل إذا جوزتم إلخ) حيث قلتم: إن تلك الأولوية خلاف المفروض، لأنها مستحيلة، وحاصلة: أن المقصود: من نفي الأولوية الذاتية إثبات الاحتياج إلى المؤثر الموجود، وذلك غير لازم مما ذكرتم، فلا يرد ما قيل: إن ليس لهذا الاعتراض توجيه على قانون المناظرة، لأن خلاصته أن التقريب غير تام، لأن المقصود نفي الأولوية الذاتية المفضي إلى الاحتياج إلى المؤثر الموجود، لئلا ينسد باب إثبات الصانع. وما قيل: إن مثل هذا يجري على تقدير التساوي أيضاً؛ لأن مقتضى التساوي الاحتياج إلى مرجح، فلم لا يجوز أن يكون المرجح عدم السبب المذكور، فلا يخفى أنه خارج عن قانون المناظرة، لأن جريانه على تقدير التساوي لا يضر في عدم تمامية تقريب الدليل الذي أورده المستدل على نفي الأولوية الذاتية، على أنه فرق بين صورتي الأولوية والتساوي، فإن في صورة الأولوية كان الذات فاعلة للوجود بشرط عدم علة العدم، وفي صورة التساوي لا يمكن أن تكون الذات فاعلة، فيلزم أن يكون العدم مؤثراً في الوجود. والقول بأن الذات لا يمكن أن تكون فاعلة للوجود لما مر في كون الوجود عين الواجب، فعلى تقدير تمامه يستلزم استدراك نفي الأولوية لأنه إذا لم يمكن أن تكون ذات الممكن علة لوجوده، ثبت احتياجه في وجوده إلى المؤثر الموجود، فعلم من ذلك أن غرض القوم إثبات الاحتياج إلى المؤثر مع قطع النظر عن امتناع كون الشيء علة لوجوده.

قوله: (فلا تكون تلك الأولوية لذاته) فإن قلت: يجوز أن يكون واحد طرفي الممكن أولى به لذاته، ولا تتوقف تلك الأولوية على عدم سبب الطرف الآخر، وإن توقف وقوع الطرف الأول عليه؛ إذ لا منافاة بينهما. وبالجملة: كما أن وجوب أحد طرفي الممكن لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر إلى ذاته، كذلك لا ينافي أولوية الطرف الآخر بالنظر، إليها. قلت: مرادهم بهذه الأولوية المنفية هي التي ينتهي إلى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف إذ المقصود من هذا النفي دفع توهم

انضمام عدم علة الطرف الآخر إليه، فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود، فيصيرأولى بسبب انضمام عدم علة العدم إلى ذات الممكن، ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح، (فيكفي في) وقوع (الوجود عدم سبب العدم) منضماً إلى ذات الممكن، (وإنه) أي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافياً في وجود الممكن (يعني عن وجود المؤثر) في الممكنات الموجودة، فينسد باب إثبات وجود الصانع. (**قلنا: سبب العدم عدم**) لأن أعدام المعلولات **مستندة إلى أعدام عللها**، (فعدمه) أي عدم

قوله: (مستندة إلى أعدام عللها) أي التامة بمعنى فواعلها المستجمعة لشرائط التأثير استناداً عقلياً، بمعنى أن العقل إذا لاحظ صدور شيء عن مؤثر تام حكم أن عدمه يوجب عدم ذلك الشيء، سواء كان عدم ذلك المؤثر بعدم نفسه، أو بعدم شرط من شرائط تأثيره، لا استناداً خارجياً إذ لا تمايز في الأعدام في الخارج حتى يتصور استناد بعضها إلى بعض فيه، فاستناد العدم إلى العدم فرع استناد الوجود إلى الوجود فإذا كانت الأولوية الذاتية للوجود موقوفة على عدم المؤثر التام الذي هو وجوده بحسب الصدق وإن كان مغايرته في المفهوم يثبت احتياج الممكن في وجوده إلى المؤثر التام، هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام، ليندفع ما قيل: لا نسلم أن سبب العدم عدم فإن من جملة علة الموجود انتفاء المانع فوجوده يكون علة العدم وما قيل أن الممكن المفروض ليس معلولاً لموجود حتى يكون عدمه مستنداً إلى عدمه، بل هو معلول لعدم سبب العدم، فيكون عدمه مستنداً إلى وجوده.

جواز وقوع الممكن نظراً إلى ذاته من غير احتياج إلى غيره. وأما أن الممكن لا يستحق في ذاته حصول أولوية أحد طرفيه، فلا يتعلق به غرض لأن الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه إلى غيره، وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع.

قوله: (قلنا سبب العدم عدم إلخ) فإن قلت: سبب العدم قد يكون وجوداً، فإن عدم المانع جزء من علة الوجود، فعدم هذا العدم أعني وجود المانع علة العدم قطعاً. فحينئذٍ إذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط، كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم، ولزم المحذور، فالأولى أن يجاب بأن عدم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبديهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات. قلت: ليس مراده أن سبب العدم منحصر في العدم، بل أن العدم من أسباب العدم قطعاً، فالوجود إنما يتحقق بانتفاء أسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود، وعدم العدم وجود، فيحصل المطلوب. وهو استناد الممكن إلى مؤثر موجود وكون العالم دليلاً على الصانع، إذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا يتسلسل، فتعين الانتهاء إلى الواجب تعالى، والشبهة إنما ترد إذا ثبت في مادة انحصار علة العدم في المانع إذ لو تحقق العلة التامة لم يتحقق العدم مطلقاً، وهذا ضروري على أن المصنف سيذكر أن عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: من أن الممكن المفروض ليس معلوماً لشيء حتى يكون عدمه مستنداً إلى عدمه.

سبب العدم (وجود)؛ لأن عدم العدم وجود قطعاً، (ويحصل المطلوب) وهو استناد وجود الممكن إلى مؤثر موجود، وكون العالم دالاً على وجود الصانع. (وثالثها): أي ثالث تلك الأبحاث (أن الممكن لاحتياجه إلى العلة) االمؤثرة في وجوده، لما مر. (وكون الأولوية) الناشئة من تلك العلة إذا لم تصل إلى حد الوجوب (غير كافية) في وقوعه لأنه إذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب، وكان ذلك كافياً في وقوعه، **فلنفرض مع تلك الأولوية** الوجود في وقت والعدم في وقت آخر، فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر **لزم ترجح أحد المتساويين** بلا سبب، وإن كان لمرجح لم تكن الأولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع، والمقدر خلافه. **وأيضاً الأولوية لا تنشأ إلا من العلة التامة**؛ لأنه متى فقد جزء من أجزائها **كان العدم أولى**، فإذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن

قوله: (فلنفرض أن تلك الأولوية إلخ) فيه بحث لأن اللازم مما فرض من جواز صدور المعلول من العلة بطريق الأولوية من غير الوجوب، أن يكون العدم ممكناً في ذلك الوقت، لا في جميع الأوقات. فحينئذٍ لا نسلم لزوم الترجح بلا مرجح، لجواز أن يتحقق زمان تحقق العلة التامة أولوية لأحد الطرفين غير واصلة إلى حد الوجوب بها يقع، وفي هذا الحال يمكن عدمه لعدم الوجوب من العلة، ثم بعد ذلك يمتنع عدمه بناء على أنه يجوز أن يتحقق بعد الوجود أمر به يصير ممتنع العدم، لجواز تغاير علة البقاء مع علة الوجود، فلا يلزم ترجح أحد المتساويين بلا مرجح. فالأولى أن يستدل هكذا: كلما تحققت العلة التامة كان أحد الطرفين راجحاً وكلما كان أحد الطرفين راجحاً كان الطرف الآخر مرجوحاً، وكلما كان الطرف الآخر مرجوحاً كان ممتنعاً، ينتج: كلما تحققت العلة التامة كان الطرف الآخر ممتنعاً، وهو المطلوب.

قوله: (لزم ترجح أحد المتساويين إلخ) أي ما داما كذلك، وإنه محال بالضرورة؛ لأنه يستلزم اجتماع النقيضين، وذلك لأنه إذا جاز وقوع الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق علته التامة، وكان نسبته إلى جميع الأوقات على السواء؛ لم يتحقق منها رجحان لأحد الطرفين المتساويين بالنسبة إلى الأوقات، فوقوعه في وقت دون آخر رجحان لأحد المتساويين مع بقاء تساويهما، فلا يرد ما قيل، إن ترجيح أحد المتساويين من المختار جائز؛ لأن معناه أنه يجوز أن يرجح أحد المتساويين من غير أن يكون هناك رجحان سابق على هذا الترجح. وأما ترجيح أحد المتساويين المرجوح بلا رجحان سابق على هذا الترجح فباطل بالضرورة.

قوله: (كان العدم أولى) لتحقق علته التامة أعني عدم جزء من أجزاء علة الوجود.

قوله: (وأيضاً الأولوية لا تنشأ من العلة التامة) هذا مبني على أنهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءاً من العلة التامة، بل عدوه أثراً لها، فكذا الأولوية وإلا فالأولوية جزء من العلة التامة في التحقيق، ومتقدمة عليها، فلا تنشأ منها ضرورة، بل إنما تنشأ من سائر أجزاء العلة التامة.

العلة التامة علة تامة، فقد ثبت أن الأولوية وحدها غير كافية. (فما لم يجب) وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها، (لم يوجد **وهو وجوبه السابق**) **على وجوده**؛ لأنه وجب أولاً وجوده من علته فوجد، (ثم إنه إذا وجد فبشرط الوجود)، وأخذه معه (يمتنع عدمه) وإلا جاز اجتماع عدمه مع وجوده، (وأنه **وجوبه اللاحق**) لوجوده، فإنه وجد أولاً فامتنع عدمه، ووجب وجوده. (فله) أي فللممكن الموجود (وجوبان) يحيطان بوجوده (وهما بالغير)؛ لأن الأول بالنظر إلى وجود العلة، والثاني بالنظر إلى وجود الممكن وأخذه معه. (فلا ينافيان الإمكان الذاتي)؛ لأنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة، وكذا عن كونه موجوداً، وقس على ذلك حال الممكن المعدوم، فإنه محفوف بامتناعين: أحدهما من عدم علة وجوده، والثاني من عدمه. (ورابعها) أن الإمكان لازم للماهية) الممكنة، لا يجوز انفكاكها عنه أصلاً، (وإلا جاز خلو الماهية عنه، فينقلب الممكن ممتنعاً وواجباً) إن كان خلوها عنه **بزواله عنها**. (أو بالعكس) أي ينقلب الممتنع أو الواجب ممكناً **إن كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن**، (وأنه) أي جواز خلوها عنه على أحد

قوله: (**وهو وجوبه السابق**) أي سبقاً ذاتياً لازمانياً، وإلا لكان حاصلاً زمان العدم الذي هو معلول عدم العلة التامة، فيلزم وجود العلة التامة وعدمها معاً، ويلزم أن يكون الممكن في زمان العدم واجباً بالغير وممتنعاً بالغير.

قوله: (**وجوبه اللاحق**) أي لحوقاً ذاتياً؛ لتحققه مع الموجود في زمان، ثم إنه لم يظهر وجه لاعتبارهم هذا الوجوب، وأي فائدة فيه.

قوله: (**بزواله عنها**) أي بانتفائه عنها بعد ما كان.

قوله: (**بحدوثه لها بعد ما لم يكن**) الخلو يعتبر فيه الحصول السابق على العدم، أو المتأخر عنه، فالحدوث بعد العدم سبب للخلو، وإن لم يكن عينه فلا تسامح في العبارة.

قوله: (**وهو وجوبه السابق على وجوده**) فإن قلت: كيف يتصور السبق مع أن الوجوب صفة للوجود، قلت: بل هو صفة للذات بالنسبة إلى الوجود، فيكون كالإمكان في التأخر عن مفهوم الوجود لا عن تحققه، ثم إن سبق الوجوب على الوجود ذاتي، وسبق العدم عليه زماني،فلا يرد أن الممكن قبل وجوده معدوم، فهو ممتنع، فكيف يكون واجباً بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين؟ ولأن الوجوب صفة ثبوتية، فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه؟ فإن قلت: إذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء من المواد؛ لأن الوجوب السابق معتبر مع الفاعل حينئذٍ وقد جوزه الشارح فيما سيأتي. قلت: سيذكر جوابه هناك إن شاء اللّه تعالى.

قوله: (**إن كان خلوها عنه بحدوثه لها**) فيه أدنى مساحة إذ لا يكون الخلو بالحدوث بعدم العدم. والأوضح أن يقال: إن كان خلوها عنه قبل حدوثه لها.

الوجهين (ينفي الأمان عن الضروريات)، فيرتفع الوثوق **عن حكم العقل** بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات، لجواز انقلاب بعضها إلى بعض حينئذ. وذلك سفسطة ظاهرة البطلان؛ **لأن الوجوب** والامتناع والإمكان المستندة إلى ذوات الأشياء في أنفسها، لا يتصور انفكاكها عنها، وإلا لم تكن تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي. **(وربما يحتج عليه)**: أي على لزوم الإمكان لماهية الممكن (بأن) الإمكان **إن لم يكن لازماً لها بل حادثاً** فنقول: إن (حدوث الإمكان) لها واتصافها به **(إما) أن يكون (لأمر) يقتضي ذلك** الاتصاف، (وهو) أي الإمكان

قوله: (عن حكم العقل) أي الحكم الذي يقتضيه بديهة العقل من مدخلية حس أو عادة، أعني البديهي وهو الحكم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات، فلا يرد أن إمكان الانقلاب نظراً إلى ذاته لا ينافي الحكم القطعي بعدمه، كما في العلوم العادية، كما مر في تعريف العلم.

قوله: (لأن الوجوب إلخ) لا يخفى أن كون ارتفاع الوثوق سفسطة بديهي، لا يحتاج إلى البيان. فالتقريب تام، وإن قوله: لأن الوجوب دليل مستقل على كون كل واحد من الجهات الثلاث لازمة للماهية، فالظاهر إيراد الواو، إلا أنه قصد الشارح قدس سره بيان لم كونه سفسطة ظاهرة البطلان.

قوله: (وربما يحتج إلخ) هذا الاحتجاج مبني على أن علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان، وإلا فيكفي أن يقال: أو لم يكن الإمكان لازماً للماهية لكان جائز الزوال عنها، فحصول الإمكان لها إما لأمر يقتضيه فيكون ممكناً، ويتسلسل، أولا لأمر يقتضيه فيلزم نفي الصانع؛ لجواز أن يكون وجود الممكنات من غير أمر يقتضيها.

قوله: (بل حادثاً) لأنه إذا لم يكن لازماً للماهية جاز زواله عنها، فيكون حادثاً لان كل ممكن جائز الزوال عن موصوفه، فهو حادث، بخلاف ما إذا كان لازماً، فإنه يكون مقتضى

قوله: (إن لم يكن لازماً لها بل حادثاً) فإن قلت: عدم اللزوم قد يكون بالزوال، والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه. قلت: إنما لم يتعرض له المصنف لظهوره بالمقايسة للاشتراك في الدليل، وأما ما قيل: إذا لم يكن حادثاً يكون قديماً، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فتعين عدم اللزوم بأن يكون حادثاً، ففيه أن تلك المقدمة على تقدير تمامها إنما هي في الموجودات، الا يرى أن الأعدام الأزلية قد تزول، والإمكان ليس منها. وهاهنا بحث وهو أن كلامه يدل على أن الإمكان على تقدير لزومه للماهية ليس له إمكان آخر، وأنت خبير بأن الإمكان إذا كان صفة للماهية ولوازمها يحتاج إلى الموصوف، ويكون له إمكان آخر وينتقض الدليل. وقد سبق منا التفصيل في بحث الوجود، فليتذكر.

قوله: (إما أن يكون لأمر إلخ) وأيضاً إذا كان ثبوت الإمكان لها لأمر يقتضيه لا لذاته كان ممكناً بالغير، لا ممكناً بالذات. هذا، والأولى أن يقول: إن حدوث الإمكان يكون ممكناً إذ لا

باعتبار **وقوعه** صفة لها (ممكن)؛ لحدوثه بهذا الاعتبار، واستناده إلى الغير، فيكون للإمكان إمكان، (**فتتسلسل**) **الإمكانات** إلى غير النهاية. (أولا) يكون حدوث الإمكان لها لأمر يقتضيه، (**فيلزم نفي الصانع** أي لا يثبت وجوده؛ لجواز حدوث الحوادث **حينئذٍ** من غير استناد إلى شيء يقتضيها. (أو نقول: حدوثه) للماهية (**إن توقف على حادث**) آخر (**تسلسل**)، بأن يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى

الماهية، وواجباً لذاتها، فلا يحتاج إلى علة غيرها، ولا يلزم منه نفي الصانع لأن الحوادث لا بد لها من صانع، وهو ليس بحادث، فاندفع بهذا التحرير مناقشات: إحداها، أن عدم اللزوم بمعنى جواز الانفكاك لا يقتضي وقوعه حتى يكون حادثاً وثانيتها: أن وقوع الانفكاك يجوز أن يكون بزواله لا بحدوثه، إلا أن يقال: ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلا يجوز زوال الإمكان بعد حصوله إلا إذا كان حادثاً. وما قيل: إن الأعدام الأزلية قد تزول فمدفوع بأنه إن أريد بزوالها وجودها في أنفسها فظاهرة البطلان إذ العدم، يمتنع وجوده. وإن أريد بزوالها زوالها عن محالها، فلا محل في الأزل ولا زوال. وإنما هو مجرد اعتبار عقلي ينتزعه العقل بعد حدوث الحوادث عن عللها. وثالثتها أنه على تقدير كون الإمكان لازماً للماهية يكون له إمكان آخر؛ لاحتياجه إلى موصوف، مع أن كلامه يشعر بأنه على تقدير لزومه لا إمكان له. ووجه الاندفاع ظاهر بالتأمل فيما حررنا.

قوله: (لامر يقتضي إلخ) ولا يلزم من ذلك أن لا يكون ذلك الاتصاف الممكن ممكناً لذاته على ما وهم، لأن معناه أن لا يقتضي ذاته الوجود أو العدم، ولا ينافي ذلك أن يكون حصول هذه الصفة له لغيره.

قوله: (باعتبار وقوعه إلخ) أي باعتبار وجوده الرابطي ممكن، وإن كان باعتبار وجوده المحمولي ممتنعاً.

قوله: (حينئذٍ) أي على تقدير حدوث الإمكان لموصوفها من غير علة، والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود الرابطي، والحدوث باعتبار الوجود المحمولي تحكم.

قوله: (تسلسل) والتسلسل باطل، سواء كانت الحوادث مجتمعة أو لا. وفيه: أنه يجوز أن تتوقف حدوثه على أمر اعتباري متجدد، فيلزم التسلسل في الأمور الاعتبارية المتجددة.

وجه للاستناد إلى الذات حتى يجب، ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيتسلسل، وأما كونه لأمر فلا دخل له في الإمكان.

قوله: (فتسلسل الإمكانات) فيه أنه لم لا يجوز أن يكون إمكان الإمكان لازماً للماهية، فينقطع التسلسل بزعمه. ولا يلزم المدعى الكلي وهو أن الإمكان لازم لكل ماهية ممكنة. اللهم إلا أن يثبت أن حدوث الإمكان يستلزم أن يكون كل الإمكانات كذلك؛ وأنى ذلك.

قوله: (فيلزم نفي الصانع) في اللزوم منع ظاهر، قد سبق أمثاله، وهو أن الإمكان أمر اعتباري، ولا يلزم من تحققه بلا أمر تحقق الأمور الموجودة في الخارج. والحق أنه لا فرق بالنظر إلى الاتصاف.

قوله: (إن توقف على حادث آخر تسلسل إلخ) إن قلت: فليكن حدوثه لها لتأثير المختار

نهاية، (وإلا) وإن لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر، (فاختصاصه) أي اختصاص حدوث الإمكان (بذلك الوقت) الذي حدث فيه **يكون (بلا مرجح)**، هذا خلف. (والحق: أن الدعوى) وهي أن الإمكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها، يستحيل انفكاكه عنها (أظهر من) هذين (الدليلين)، لأنها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل، بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي. وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة، وبتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما. **(وربما يشكك عليه)** أي على لزوم الإمكان للماهية (بأن حدوث العالم) أي وجوده (غير ممكن في الأزل)؛ لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه، **بل نقول: وجود**

قوله: (يكون بلا مرجح) فيه. أنه يجوز أن يكون المخصص هي الإرادة القديمة المتعلقة بحدوثها في وقت مخصوص، والجواب: بأن تعلق الإرادة فرع الإمكان، فلا يعلل به، مدفوع بأن الثابت أن متعلق الإرادة يجب أن يكون ممكناً، وأنه لا يمكن تعلقه بالواجب والممتنع. وأما توقفه على الإمكان فكلا. ثم إن هذا الاحتجاج منقوض بالحوادث اليومية كما لا يخفى. بقي هاهنا بحث آخر وهو أن هذا الاحتجاج على تقدير تمامه إنما يدل على أنه لا يجوز كون كل إمكان حادثاً، فيجوز أن يكون إمكان الممكنات حادثاً، وإمكان الإمكان لازماً للماهية، فلا يثبت المدعى الكلية أعني أن الإمكان لازم لكل ماهية ممكنة.

وإرادته كما هو الشان في الحوادث عندنا. قلت: تأثير القادر فرع الإمكان. إن قلت: فليمكن الإمكان بدون وجود الإمكان. قلت: إمكان الإمكان يستلزم نفس الإمكان. وبهذا التقرير يظهر أن لا نقض بالحوادث اليومية على أصلنا، إذ لا مانع من استنادها إلى القادر. وأما على أصل الفلاسفة فمنقوض بها، ويجيبون بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب إلى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة، لا إلى نهاية، فإن هذا التسلسل ليس بمحال عندهم. ولقائل أن يقول: على أصل المتكلمين، يجوز أن يكون حدوث الإمكان للماهية متوقفاً على حادث آخر، ويستند وجود ذلك الحادث إلى القادر المختار، وإمكانه إلى ذاته، فلا تسلسل، ولا يثبت الإيجاب الكلي الذي هو المدعى هذا، وأما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على أمر اعتباري لينقطع بانقطاع الاعتبار، فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتباري النفس الأمري؛ لأن الاتصاف في نفس الأمر لا يتوقف إلا على الاعتباري النفس الأمري.

قوله: (وربما يشكك عليه إلخ) لا يقال: يمكن إيراد التشكيك بالممكن القديم، كالعالم عند الفلاسفة، والصفات الحقيقية عندنا، بناء على امتناع عدم القديم. ولو أمكن لما امتنع؛ لأنا نقول: امتناع العدم بالنظر إلى العلة لا ينافي الإمكان الذاتي.

قوله: (بل نقول: وجود الحادث) وجه الترقي جريانه على مذهب الحكيم أيضاً، بخلاف الأول لأنهم يقولون بقدم العالم.

الحادث في هذا الآن غير ممكن في الأزل لاستحالة أن يكون الحادث أزلياً، (ثم يصير) وجود العالم بل وجود ذلك الحادث (ممكناً فيما لا يزال)، فقد ثبت الإمكان لشيء بعد ما لم يكن له، فلا يكون لازماً. (وكذلك فاعلية الباري تعالى) للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الأزل، ثم إنها تصير ممكنة فيما لا يزال. (وأيضاً فيحدث) للممكن المقدور (مع) بقاء (الوجود امتناع المقدورية)؛ لأن الموجود يمتنع أن يكون مقدوراً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل (بعد إمكانه) أي بعد إمكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر، فقد زال إمكان الشيء بعد ما كان حاصلاً له، فلا يكون لازماً. (والجواب عن الأول: أن أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية)، وغير مستلزمة له، وذلك لأنا إذا قلنا: إمكانه أزلي أي ثابت أزلاً كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفاً بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها أيضاً، وإذا قلنا: أزليته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم ممكن، **ومن المعلوم أن الأولى لا تستلزم الثانية**؛ لجواز أن يكون **وجود الشيء في الجملة** ممكناً إمكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً، فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، لأن الممتنع **هو الذي لا يقبل** الوجود بوجه من الوجوه. هذا هو المسطور في كتب القوم، **ولنا فيه بحث، وهو أن إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً** من

قوله: (وجود الشيء في الجملة إلخ) أي مطلقاً غير مقيد بالاستمرار.

قوله: (هو الذي لا يقبل إلخ) وهذا قابل للوجود الغير المستمر أعني فيما لا يزال.

قوله: (ومن المعلوم أن الأول لا تستلزم الثانية) قيل: هذا ميل إلى مذهب الحكيم من كون الشيء قابلاً للوجود في زمان دون زمان، حيث تفاوت استعداداته، وإنكار لعموم قدرة الله تعالى في جميع الأزمان، كما ذهب إليه المتكلمون. والحق ما ذكره الشارح.

قوله: (ولنا فيه بحث، وهو أن إمكانه إلخ) قال الأستاذ المحقق في الذخيرة: مقدماته مسلمة إلى قوله بل جاز اتصافه به من كل منها، فإنه في حيز المنع، ولم يذكر ما يلزم من هذا، وأنه ماذا أراد بالتطويل السابق. على أن عدم المنع من قبول الوجود مستمر له، وهذا مما لانزاع فيه؛ لأن استمرار عدم المنع من قبول الوجود، واستمرار إمكان الوجود في المآل واحد، واستمرار الإمكان لم ينازع فيه أحد، إلا أن المحققين ادعوا انه لا يقتضي إلا أن يكون الوجود في الجملة، ولو في وقت من الأوقات جائزاً جوازاً مستمراً، وهو لا يستلزم أن يكون الوجود المستمر جائزاً في

قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، **فيكون** عدم منعه منه أمراً مستمراً **في** جميع تلك الأجزاء، **فإذا نظرا** إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء

قوله: (إمكانه إذا كان مستمراً أزلياً إلخ) أي إذا كان جميع أجزاء الأزل ظرفاً للإمكان.

قوله: (لم يكن هو في ذاته مانعاً إلخ) أي يكون الأزل ظرفاً لعدم المنع، أي لم تكن ذاته في شيء من أجزاء الأزل مانعاً عن قبول الوجود، إذ لو كان في شيء منها مانعاً عنه انتفى إمكانه في ذلك الجزء، لأن عدم المنع لازم للإمكان. وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فلا يكون الإمكان مستمراً في جميع أجزاء الأزل.

قوله: (فيكون إلخ) أي إذا كان الأزل ظرفاً لعدم المنع يكون عدم منعه مستمراً في جميع أجزاء الأزل، بحيث لا يشذ منها جزء، فيكون الأزل ظرفاً لاستمرار عدم منعه.

قوله: (فإذا نظر إلخ) يعني استمرار عدم المنع في جميع أجزاء الأزل بحيث لا يخرج منها جزء يستلزم عدم المنع من الاتصاف بالوجود في شيء منها، على أن يكون في شيء منها ظرف

الجملة، وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا أصلاً، وأبعد منه ما ضمه إليه من قوله: لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضاً، فإنه لو سلم أن أزلية الإمكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من أجزاء الأزل، فمن أين يلزم جواز المقارنة؟ ومعلوم أن الاتصاف بالوجود في كل جزء من أجزاء الأزل أعم من الاتصاف به في كل منها معاً، ومستلزم العام لا يجب أن يكون مستلزماً للخاص. فقوله: وجواز اتصافه به في كل منها معاً إلخ أن الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام أزلية الإمكان لإمكان الأزلية مما لا طائل تحته. انتهى كلامه. ثم إن ما ذكره الشارح المحقق منقوض إجمالاً بالزمان والحركة؛ لأن ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال، والحركة بمعنى التوسط، وهما أمران قاران لا أجزاء لهما أصلاً، فإمكانهما أزلي وأزليتهما ممكنة، بل واقعة عند الفلاسفة. وأما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا إمكان لهما أصلاً، ولابمقولة الفعل والانفعال، فإن الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين، كما هو مذهب متأخري المحققين، بل الحروف الآنية التي تعرض للأصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط، إذ قد صرحوا وصرح الشارح أيضاً بأنها ليس لها وجود إلا في آن حدوثها، فلها أزلية الإمكان دون إمكان الأزلية، والقول بأن أزليتها ممكنة نظراً إليها ذاتها وماهيتها، والامتناع بالنظر إلى الغير أعني الوجود في الزمان الأول مما لا يلتفت إليه؛ لأن هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فإذا اقتضى ماهياتها التقضي بعد الوجود لم يمكن لها لذاتها استمرار قطعاً، كما لا يخفى على المتأمل. اللهم إلا أن يجوز أن يكون عدم تصور استمرارها لأمر خارج عن ماهياتها، على أن لك أن تجعل صورة النقض سنداً للمنع، ويمكن أن يتخلص من النقض بمنع إمكان شيء غير قار، وتوضيحه أن الشارح الآن بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم: أزلية الإمكان غير مستلزم لإمكان الأزلية، وجواباً عن التشكيك على قولهم: الإمكان لازم لماهية الممكن، فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك، فلم يتحقق بعد أزلية إمكان كل ممكن، ولا شبهة أن ورود النقض موقوف على ثبوت أزلية إمكان للأمر الغير القار، فللمناظر أن

منها، **بل جاز اتصافه** به في كل منها، **لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضاً**. وجواز اتصافه به في كل منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر، إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية. **نعم ربما امتنعت** الأزلية بسبب الغير، وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي، مثلاً الحادث يمكن أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو، ويمتنع إذا أخذ الحادث مقيداً بحدوثه، فذات الحادث من حيث هو إمكانه أزلي، وأزليته ممكنة أيضاً، وإذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع إمكان وجود أصلاً، لأن الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده، فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن. فإن قلت: نحن نأخذ ذات الحادث، لا وحده بل مع الحدوث، **على أنه قيد** لا جزء. ونقول: إنه ممتنع في الأزل وممكن فيما لا يزال. **قلت: الإمكان الذاتي** معتبر بالقياس إلى ذات الشيء من حيث هو، فإن أخذ ذات الحادث وحده، أو ذات

الاتصاف بالوجود إذ لو تحقق المنع من الاتصاف بالوجود في الجزء لم يكن عدم المنع عن قبول الوجود مستمراً، لأن قبول الوجود هو الاتصاف به.

قوله: (بل جاز اتصافه إلخ) لأن عدم المنع عن الاتصاف يستلزم جواز الاتصاف، فيجوز الاتصاف بالوجود في كل جزء منها، بأن يكون كل جزء منها ظرفاً للاتصاف.

قوله: (لا بد له فقط بل ومعاً أيضاً) لأن كل جزء منها مع قطع النظر عن جزء آخر يكون ظرفاً للاتصاف، على ما هو معنى الكل الإفرادي، فيكون شاملاً للاتصاف بطريق البدلية، بأن يكون كل جزء بدلاً عن الآخر في الاتصاف، وللاتصاف بطريق المعية بأن يكون كل جزء مجتمعاً مع جزء آخر في الاتصاف، فيكون الاتصاف بالوجود حاصلاً في جميعها، وهو الاتصاف بالوجود المستمر، فجوازه جوازه. وبما حررنا ظهر الملازمات في جميع الشرطيات، واندفع المنوع التي أوردها الناظرون، فلا حاجة إلى الإطناب. ولا يرد عليه النقص بالحروف الآنية، ولا المنع بجعلها سنداً على ما وهم، لأن أزليتها بالنظر إلى ماهياتها ممكنة، وإن كانت ممتنعة بالنظر إلى وصف لازم لذاتها، أعني كونها آنية، فإنه لا تنافي بين إمكان الشيء بالقياس إلى ذاته، وامتناعه بالقياس إلى أمر لازم لذاته، فتدبر.

قوله: (نعم إلخ) تقرير لما سبق، وجواب عن التشكيك المذكور بطريق آخر بمنع أن أزلية الحوادث غير ممكنة في الأزل؛ لأن الامتناع بسبب الحدوث امتناع بالغير، وهو لا ينافي الإمكان الذاتي.

يقول: كما أنه لا يجوز اتصاف الأمر الغير القار بالوجود في أجزاء الأزل معاً، ليس له أيضاً إمكان مستمر فيها.

قوله: (نعم ربما امتنعت إلخ) جواب عن سؤال مقدر، وبه يخرج الجواب عن التشكيك ابتداء.

قوله: (قلت: الإمكان الذاتي إلخ) قيد الإمكان بالذاتي احترازاً عن الإمكان الاستعدادي، لا عن الإمكان بالغير.

المجموع، **فقد عرفت حالهما**. وإن أخذ ذات الحادث وحده، أو ذات الحادث **مقيداً بقيد خارجي**، لم يتصور هناك إمكان ذاتي، إذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب أو الممتنع بالغير، والسر فيه: أن الوجوب والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن، ولا استحالة فيه، لأن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم، **ونسبته إليهما على سواء** بالنظر إلى ذاته. فإذا وجد علة أحد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما إلى ذاته. **وأما الإمكان بالغير فلا يجوز عروضه**

قوله: (على أنه قيد إلخ) وكذا التقييد به وإلا يستحيل وجوده، لكونه أمراً اعتبارياً.

قوله: (فقد عرفت حالهما إلخ) من إمكان أزلية الأول، وامتناع الثاني أزلاً وأبداً.

قوله: (مقيداً بقيد خارجي إلخ) أعني التقييد بالحدوث.

قوله: (إذ ليس لنا ممكن بالغير إلخ) يعني لو كان له إمكان ذاتي كان لذلك التقييد الخارج عن ذاته مدخل في إمكانه الذاتي له، والتالي باطل إذ ليس لنا ممكن يكون للغير مدخل في اتصافه بالإمكان، كما يكون الوجوب والامتناع بسبب الغير، أعني لوجود العلة وعدمها، فتدبر، فإنه قد خفي وجه التعليل على بعض الناظرين، وتكلف في تصحيحه بما فيه مصادرة.

قوله: (ونسبته إليهما على سواء إلخ) أي هما مستويان في عدم اقتضاء الذات لا أنه يقتضي استواءهما فإنه حينئذ يمتنع اتصافه بأحدهما.

قوله: (إمكان ذاتي إذ ليس لنا ممكن بالغير) يعني إذا اعتبر ذات الحادث مقيداً بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار إمكان ذاتي لأنه لا يكون من الذات من حيث هو، لأن الإمكان الناشئ من الذات أزلي، والكلام في إمكان غير ثابت أزلاً، كما دل عليه السياق، بل من الغير، والحال أن ليس لنا ممكن بالغير، والحاصل: أن الكلام في الإمكان المتجدد، وعدم كونه ناشئاً من نفس ذات الحادث ظاهر، أشار إليه قبيل هذا الكلام، ولذا لم يتعرض له هاهنا. وبهذا تبين وجه التعليل فإن قلت المقيد بهذا الاعتبار ممكن أو ممتنع أو واجب والكل باطل، قلت: ليس واحداً منها ولا امتناع فيه، إذا الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد. وقد يقال قوله: إذ ليس تعليل لتقييد ما نفاه من الإمكان بالذاتي في مقام نفي الإمكان مطلقاً، وفيه تعسف ظاهر، لأن السياق يقتضي تعليل ما ذكره صريحاً، وهو عدم تصور الإمكان الذاتي، وإبقاؤه بلا علة مما لا وجه فيه.

قوله: (وأما الإمكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات) قد يستدل على ذلك بوجه آخر، وهو انه لو جاز لارتفع الإمكان بارتفاع ذلك الغير، فلا يكون ممكناً في ذاته، بل واجباً أو ممتنعاً، ويلزم الانقلاب، ورد بجواز كون ذلك الغير واجباً، فلا يمكن ارتفاعه المفضي إلى ارتفاع الإمكان المفضي إلى الانقلاب. قال الشارح في حواشي التجريد: على التسليم، وفيه بحث؛ لأن اللازم ارتفاع إمكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع إمكانه المستند إلى ذاته قبل، وليس بشيء، لأن استواء الوجود والعدم بالقياس إلى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد أصلاً. وأقول: مراد الشارح أن

للممكن بالذات؛ لأن استواء طرفيه لما كان ثابتاً له بالنظر إلى ذاته لم يتصور ثبوته له **بواسطة الغير**، وإلا توارد **علتان** على شيء واحد، ولا عروضه للواجب أو الممتنع وإلا لم يبق الوجود أو العدم واجباً، فيلزم الانقلاب، وهذا محال. (و) الجواب (عن الثاني: أنه) أي كون المقدور مقدوراً (أمر اعتباري)، فلا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصور زواله، (و) إن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره، فما عرض له من الامتناع (غير الامتناع الذاتي)، بل هو امتناع ناشئ من أخذ المقدور مع الوجود، فلا ينافي الإمكان الذاتي (مع) أنه قد ثبت فيما سبق (أن الباقي) حال بقائه (مقدور)، ومحتاج إلى مؤثر يفيده البقاء والدوام، فلا يكون إمكان المقدورية زائلاً مع وجود المقدور.

[المقصد الخامس: في أبحاث القديم]

(في أبحاث القديم وهي أمران) **أي هي راجعة إليهما**، (أحدهما أنه) أي القديم (لا يستند إلى القادر المختار) أي لا يكون أثراً صادراً منه (**اتفاقاً**) **من المتكلمين**

قوله: (بواسطة الغير) بأن يكون له مدخل في عدم الاقتضاء، وأما ثبوته له بالقياس إلى الغير بأن لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه، فلا استحالة فيه، بل واقع. فإن كل ممكن بالقياس إلى ما ليس علة له كذلك.

قوله: (علتان) أي مستقلتان إحداهما الذات فقط، لكون الإمكان ذاتياً، وثانيتهما الذات مع الغير لفرض مدخليته فيه.

قوله: (أي راجعة إليهما) يعني أن المذكور في الكتاب أحكام أربعة، وهي أن القديم لا يستند إلى المختار، وأنه يستند إلى الموجب، وأنه تعالى قديم، وأن صفاته تعالى قد اختلف فيها، فالقول بأنها أمران باعتبار أن مرجعها أمران: التلازم بين الأول والثاني، وكون الثالث والرابع عبارة عن أن ذاته تعالى، وصفاته قديمة وليس الباعث عدم صحة حمل أمران على الأبحاث، لجواز إرادة ما فوق الواحد منها، ولو تجوزا.

قوله: (اتفاقاً) وأما حركة الفلك فباعتبار ذاتها مستندة إلى نفسه وباعتبار تجددها من

اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد، أعني الإمكان المقيد بكونه حاصلاً من الغير، وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد، وهو الحصول من الغير، ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد أعني نفس الإمكان حتى يلزم الانقلاب، لأن له علة أخرى على الفرض. وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الإمكان، كما لا يخفى.

قوله: (أي هي راجعة إليهما) وجه التفسير أن كون الأبحاث أمرين مما لا وجه له ظاهراً.

قوله: (اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم) قال الأستاذ المحقق في الذخيرة: الفلاسفة يجعلون القديم أثر الفاعل المختار، فإن حركة كل فلك قديم عندهم، مع أنهم يجعلونها اختيارية، فمن

وغيرهم. (والحكماء إنما أسندوه) أي القديم الذي هو العالم على رأيهم (إلى الفاعل) الذي هو الله تعالى، (لاعتقادهم أنه) تعالى (موجب بالذات)، لا فاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه مختاراً لم يذهبوا إلى قدم العالم المستند إليه. (والمتكلمون لوسلموا كونه تعالى موجباً) بالذات، (لم يمنعوا استناده) أي استناد القديم (إليه) تعالى. (فالحاصل: جواز استناده إلى) الفاعل (الموجب اتفاقاً) من الفريقين (بأن يدوم أثره) أي أثر الموجب (بدوام ذاته)، فيكون كلاهما قديمين مع استناد أحدهما إلى الآخر، (ويمتنع استناده) **أي وامتناع** استناده (إلى الفاعل المختار اتفاقاً) منهما أيضاً؛ (لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد) دون فعل الموجب إذ لا قصد له (وأنه) **أي القصد إلى الإيجاد (مقارن للعدم)**، أي لعدم

حيث النسبة إلى كل حد من حدود المسافة مستندة إلى إرادات جزئية تتجدد في النفس، بحسب تجدد تصور كمالات جزئية حاصلة بسبب الأوضاع الفلكية، وتفصيله في شرح الإشارات. فما قيل: إن الفلاسفة يجعلون القديم أثر المختار، فإن حركة كل فلك قديم عندهم مع أنهم يجعلونها اختيارية مندفع.

قوله: (أي وامتناع إلخ) أول الفعل بالمصدر إما بتقدير أن أو بإرادة الحدث دون الزمان، ليصح حمله على المبتدأ، لأن عطف الجملة على المفرد لا يجوز، وإن ذهب إليه بعض النحاة، فإنه خلاف مذهب الجمهور.

حكم بأن القديم ممتنع استناده إلى المختار باتفاق الفريقين فقد أخطأ. انتهى كلامه لا يقال: الاختياري هو الحركات الجزئية وهي حادثة، وأما القديم فهو المطلق، وليس باختياري، لأنا نقول: حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الأزل إلى لأبد ليس لها جزئيات ولا أجزاء، بل هي أمر واحد شخصي غير منقسم سيال، وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط المستند إلى نفس الفلك بالاختبار مع قدمه عندهم. وأما الحركة بمعنى القطع فهي أمر وهمي كما سيجيء وليس كلامنا فيه.

قوله: (أي وامتناع إسناده) ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق، أعني جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر إما بناءً على نصب يمتنع بحذف أن، أو على رفعه بحذف أن والعدول بعده إليه، لفقد العامل الصوري كما في قوله. ولولا تحسبون الحلم عجزاً. لما عدم المسيئون احتمالي. أي ولولا أن تحسبوا، أو على تنزيل الفعل منزلة المصدر بإرادة جزء مدلوله مجازاً كما في قوله. فقالوا: ما تشاء فقلت: الهو. أي اللهو، وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الإعراب، كما حققته في حواشي المطول، بل مقصوده توضيح المعنى.

قوله: (وأنه أي القصد إلى الإيجاد مقارن للعدم) ظهر بهذا أن القصد فينا غير الإرادة، ومتقدم عليها، لما سيجيء أن الإرادة منا لا تتعلق إلا بمقدور مقارن للإرادة عند أهل التحقيق، وهذا القصد متقدم على وجود المقدور.

ما قصد إيجاده (ضرورة)، فإن القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع بديهة، (فنزاعهم) في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستنداً إلى اللّٰه تعالى اتفاقاً، ليس مبنياً على أن الحكماء جوزوا استناد القديم إلى الفاعل **فحكموا بأن العالم قديم** ومع قدمه مستند إليه تعالى، وأن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، فحكموا بأن العالم حادث مستند إليه تعالى، بل هذا النزاع بينهم (عائد إلى كون الفاعل) الموجد للعالم (موجباً أو مختاراً)، حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب، أو على أنه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الأول، وعلى حدوثه على التقدير الثاني، هكذا ذكره الإمام الرازي، **ورد عليه بأنه يدل** على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار، وليس الأمر كذلك، بل بالعكس. **فإنهم استدلوا أولاً** على كون العالم حادثاً من غير **تعرض لفاعله أصلاً**، فضلاً عن كونه مختاراً، ثم بنوا على حدوثه أن موجده

قوله: **(من غير تعرض لفاعله)** حيث قالوا: إن العالم حادث لأنه إما أعيان، وإما أعراض، وكل منهما حادث: أما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأعيان حادثة، وإذا كانت الأعيان حادثة كانت الأعراض أيضاً حادثة، لقيامها بها.

قوله: **(فحكموا بأن العالم قديم)** لشبهة لاحت لهم، لا لمجرد ذلك التجويز كما لا يخفى.

قوله: **(ورد عليه بأنه يدل إلخ)** هذا الرد لنصير الدين الطوسي في شرح الإشارات، ذكره في أوائل النمط الخامس منه، ويمكن أن يقال: هذا لا يرد على المصنف قطعاً؛ لأنه إنما حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم إلى الفاعل الذي هو اللّٰه تعالى إلى كونه موجباً أو مختاراً، لا في قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح. نعم يتوهم وروده على الرازي إن وجد في كلامه أن نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عائد إلى ذلك، ويمكن دفعه عنه أيضاً بأن نقول: بعض أدلة الاختيار لا يتوقف حدوث العالم، ولا تعرض فيه لذلك كأدلته النقلية التي فصلها الآمدي في أبكار الأفكار، فإذا أثبت الاختيار بتلك الأدلة أمكن أن يفرع عليها حدوث العالم، كما يمكن العكس أيضاً إذا أثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختاراً. وإذا حمل كلام الإمام على هذا كان كلاماً لا غبار عليه اللهم إلا أن يقال: إن الأدلة النقلية لا تعدو إفادة الظن، كما صرح به الآمدي. فلا معنى لبناء المطلوب الذي هو إثبات الاختيار على ذلك، ثم تفريع حدوث العالم عليه، وليس لهم دليل عقلي على أن ذلك المطلوب لا يتوقف على حدوث العالم. وأنت خبير بأن كلام الشارح في آخر المرصد الرابع في الصفات الوجودية من الإلهيات يشعر بأنهم يثبتون الاختيار تارة بأن إيجاب غير الصفات نقصان، فيتأمل.

قوله: **(فإنهم استدلو أولاً إلخ)** حيث قالوا: العالم لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

يجب أن يكون مختاراً؛ إذ لو كان موجباً **لكان العالم قديماً**، وهو باطل. **واعلم أن القائل** بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده، أو مع الإمكان،حقه أن يقول، **إن القديم لا يستند إلى علة أصلاً، إذ لا حاجة له إلى مؤثر قطعاً**، فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده إلى الموجب إلا أن يتنزل من اعتبار الحدوث إلى اعتبار الإمكان وحده. فإن قلت، مثبتو الحال من الأشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندة إلى علمه، مع كونهما قديمين. وأبو هاشم من المعتزلة زعم أن الأحوال الأربعة وهي العالمية والقادرية

قوله: (يجب أن تكون مختاراً) لئلا يكون إيجاده بالقصد الذي هو مسبوق بالعدم، ولا يلزم التخلف لأن تعلق الإرادة حادث، أو لأنه تعلق في الأزل بوجوده في وقت مخصوص، أو لأن التعلق يقع على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب.

قوله: (لكان العالم قديماً) لامتناع التخلف فيما يكون مستنداً إلى ذاته ابتداء أو بواسطة قديمة مشخصة يكون قديماً بالشخص كالمبادي العالية والأفلاك وما يكون مستنداً إليه بواسطة الحوادث المتعاقبة بلا نهاية أعني الحركات تكون حادثة بالشخص على ما قالوا.

قوله: (واعلم أن القائل إلخ) إيراد على قوله: والحاصل جواز استناده إلى الموجب اتفاقاً بين الفريقين وحاصله أنه لا يتصور هذا الاتفاق من القائل من المتكلمين بأن علة الحاجة الحدوث، بل حقه أن يقول بعدم استناد القديم إلى علة.

قوله: (لا يستند) أي لا يكون أثراً صادراً عنه، على ما فسره الشارح قدس سره في أول المقصد، وهو فرع الحاجة، فيصح تعليل نفيه بنفي الاحتياج، وليس نفي الاحتياج على ما وهم.

قوله: (واعلم أن القائل إلخ) ظاهره اعتراض على قول المصنف: والمتكلمون لو سلموا إلخ، بأنه غير مطابق للواقع، فقوله: فإن قلت جواب عن هذا الاعتراض بأنه مطابق له، لكن يلزم من هذا السياق أن لا يندفع اعتراض الشارح عن المصنف؛ لاندفاع جواب جوابه كما لا يخفى. فالأولى أن يجعل اعتراضاً على أصل الكلام من المتكلمين أعني تجويزهم استناد القديم إلى الموجب، فقوله: فإن قلت اعتراض آخر عليهم متفرع على الوجه الأول، حاصله: أنهم خالفوا أصلهم في هذا القول أيضاً، فإن قلت: قولهم: علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات، قلت: أدلة نفي علية الإمكان تفيد العموم، فما وجه التخصيص؟.

قوله: (أن القديم لا يستند إلى علة إلخ) قيل: وكذا الأزلي، ولهذا قالوا الأعدام الأزلية لا تستند إلى العلة لاستمرارها.

قوله: (إذ لا حاجة له إلى مؤثر إلخ) فإن قلت: فيه مصادرة ظاهرة؛ لأن الاحتياج إلى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث الماهية، وهي عين الاستناد إلى المؤثر. قلت: قد سبق في خاتمة أبحاث الممكن أن الحاجة متقدمة على الإيجاد المتقدم على الوجود، والاستناد إلى العلة هو وجوده منها فلا مصادرة. هذا والأظهر في التعليل أن يحمل على حذف المضاف،

والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الألوهية، وكلها قديمة. والأشاعرة كافة زعموا أن للّه تعالى صفات موجودة قائمة بذاته، وهي قديمة **فهم** بين **أن يجعلوا** الواجب بالذات متعدداً، وبين أن يجعلوا القديم مستنداً إلى الغير، والأول باطل فتعين الثاني. **فهذه الأقوال منهم منافية** لما ذهبوا إليه من اعتبار الحدوث، **ولا مجال لتأويل التنزل فيها**، قلت: **قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده**، فالحال لا يوصف بالقدم **إلا أن يغير تفسيره** بأنه ما لا أول لثبوته، وبأن صفات اللّه تعالى ليست

قوله: (فهم) أي الأشاعرة دائرة بين الأمرين.

قوله: (أن يجعلوا إلخ) إن قالوا بعدم استنادها إلى علة.

قوله: (فهذه الأقوال منهم منافية إلخ) فقد تحقق منهم القول باستناد القديم إلى العلة مع منافاته لقولهم بأن علة الحاجة الحدوث فكيف قلتم: إنه لا يتصور منهم القول باستناد القديم إلى الموجب مع القول بعلية الحدوث.

قوله: (ولا مجال إلخ) إذ هذه الأقوال معتقدهم وأنها مطابقة للواقع لا على تقدير فرضية اعتبار الإمكان علة الحاجة.

قوله: (قد يعتذر عن ذلك إلخ) يعني أنهم غير قائلين فيما ذكر من الأقوال باستناد القديم إلى العلة، لأن الحال لا يوصف بالقدم والصفات لاستنادها إلى ذاته تعالى، وهي ليست مغايرة له لا استناد لها إلى علة لأن العلة يجب أن تكون مغايرة لمعلولها، فهذه الأقوال منهم لا تنافي ما قلنا من أنه يتصور منهم القول بأن القديم لا يستند إلى الموجب، وأما أن هذه الأقوال منافية لما قالوا: من أن علة الحاجة هو الحدوث، فبحث آخر. وجوابه: أن ذلك القول منهم إنما هو في الموجودات المغايرة لذاته تعالى.

أي لاعلة حاجة له؛ لأن علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني، إما مستقلاً أو على وجه الشطرية أو الشرطية.

قوله: (ولا مجال لتأويل التنزل فيها) لأنها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب، والتنزل أن يكون لو كان العلة هي الإمكان فرضاً وتسليماً لأمكن استناد القديم إلى العلة.

قوله: (بأن القديم مالا أول لوجوده) المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره، وقد يوصف به العدم فيقال، للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث هاهنا هو القديم بمعنى ما لا أول لوجوده، فلم يتجه الإشكال المذكور بقي فيه بحث، وهو ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا استناده إلى الغير مع أنه لاعلة حاجة فيه، ويمكن أن يقال: علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقاً.

قوله: (إلا أن يغير تفسيره) فحينئذٍ يوصف الحال بالعدم، لكن لا يرد الإشكال حينئذٍ أيضاً؛ لما أشرنا إليه الآن من أن الحدوث عندهم علة الاحتياج إلى المؤثر الموجد، لا علة الاحتياج مطلقاً.

عين الذات ولا غيرها، فلا يلزمهم تعدد الواجب **ولا تعليل القديم بغيره**. وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات **أمور لفظية لا معنوية**، قال المصنف: (ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين) **يعني عدم جواز استناد القديم إلى المختار**، وجواز استناده إلى الموجب (أما استناده إلى المختار **فجوزه الآمدي وقال: سبق الإيجاد قصداً**) على وجود

قوله: (أمور لفظية لا معنوية) لأن هذه الأقوال صريحة في استناد الأمور الأزلية إلى العلة سواء أطلقوا عليها القديم أو لا، وفي استناد الصفات القديمة إلى العلة سواء قالوا إنها غيرها أولا، وأقول الكلام في استناد القديم إلى الموجب بمعنى كونه أثراً صادراً عنه مستفيداً للوجود منه، والأحوال ليس لها وجود أصالة حتى تستند باعتباره إلى العلة الموجدة، بل هي موجودة بتبع صاحبها، والتعليل هاهنا باعتبار أنفسها فإن العالمية نسبة بين العالم والمعلوم لا وجود لها يتصف بها العالم بسبب اتصافه بالعلم، فلا استناد لها في وجودها إلى العلة المؤثرة فيه، وصفاته تعالى لما كانت مقتضيات ذاته كالوجود كانت في مرتبة الوجود في اقتضاء الذات إياها وكونها لازمة له، فلا يتصور كونها آثاراً صادرة عنه، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، فلا تكون مستندة إلى علة موجدة، نعم يكون من مقتضيات ذاته كالوجود، وهذا معنى قولهم: إنها ليست غير الذات أي أموراً يمكن انفكاكها عنه في الوجود بان يكون وجودها بعد مرتبة وجوده تعالى فتكون آثاراً مستندة إليه تعالى بل حالها حال الوجود في كونها مقتضى الذات.

قوله: (وقال سبق إلخ) هذا الكلام تصوير منه لجواز كون القديم أثر المختار بعدم الفرق

قوله: (يعني عدم جواز استناد القديم إلى المختار) في المباحث المشرقية في الفصل التاسع والأربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم إلى المختار وقد نقل مثله عن بطلميوس.

قوله: (فجوزه الآمدي) قال في شرح المقاصد: وما نقل في المواقف من الآمدي لا يوجد في كتاب أبكار الأفكار إلا ما قال على سبيل الاعتراض من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً مستنداً إلى الواجب تعالى، ويكونان معاً في الوجود لا تقدم إلا بالذات، كما في حركة اليد والخاتم، وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى مختاراً لاموجباً، ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم، واقتصر في الجواب على منع السند قائلاً: لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد، بل هما معلولان لأمر خارج وفيه بحث؛ إذ لا وجه لجعل ما ذكره الآمدي اعتراضاً، إلا إذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير أزليته إلى القادر المختار، فإنه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير إلى الموجب، وجعل الاعتراض راجعاً إلى قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام، على أنها مبرهن عليها، فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند حينئذ. والحق: ما ذكره المصنف، وفي الاقتصار المذكور إشارة إلى قوة الاعتراض. ومن هاهنا قال المصنف: جوزه الآمدي، وأما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففي مجرد أن تقدم العلة بالذات لا في الإيجاب.

قوله: (وقال سبق الإيجاد قصداً إلخ) هذه العبارة غير وافية بالمقصود، لأنها تدل على

المعلول (كسبق الإيجاد إيجاباً فكما أن ذلك) أي سبق الإيجاد الإيجابي (سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هاهنا) بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً عليه بالذات، (ولا فرق بينهما) أي بين الإيجادين (**فيما يعود** إلى السبق **واقتضاء العدم**)، وحينئذٍ جاز أن يكون العالم واجباً في الأزل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختاراً، فيكونان معاً في الوجود وإن تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات، وإن كانت معها في الزمان. ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم **من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار** بمعنى إن شاء فعل **وإن شاء ترك**، وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا

بين الإيجادين مع قطع النظر عما تقدم من أن القصد مقارن للعدم، وإلا لما ورد عليه ماذكره الشارح قدس سره بقوله: ويدفعه إلى ما قد قيل: إلخ، فإن حاصله: هو ما يتقدم من أن القصد لا بد أن يكون مقارناً لعدم الأثر.

قوله: (فيما يعود) إلى السبق بأن يكون في الإيجاد الإيجابي ما يقتضي السبق على الوجود بالذات، وفي الآخر ما يقتضي السبق بالزمان، ويكون استلزامه للوجود بمعنى حصوله بعده بلا فصل.

قوله: (واقتضاء العدم) أي لا فرق بين الإيجادين في اقتضاء العدم بأن يكون الإيجاد القصدي يقتضي عدم الأثر سابقاً عليه دون الإيجابي.

قوله: (وإن شاء ترك) لا يخفى أن الترك بمعنى عدم الفعل لا تتعلق به المشيئة، بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد في الحديث المرفوع، ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن، وبمعنى الكف عن الفعل يتعلق به المشيئة لكونه فعلاً لكن مشيئة الفعل لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازم للمشيئة كان الفعل لازماً لذاته فيكون موجباً في أفعاله لا مختاراً بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك سواء فسر المشيئة بالعناية الأزلية كما هو مذهب الحكيم على ما سيجيء

جواز معية الإيجاد القصدي بوجود المقصود زماناً، وهذا مما لا يناقش فيه. والكلام في جواز معية قصد الإيجاد للوجود، والفرق ظاهر فلا بد أن يؤول بما ذكرناه، وإن كان فهمه بعيداً من هذه العبارة.

قوله: (من أن الحكماءَ متفقون على أنه تعالى فاعل مختار) قال الأستاذ المحقق في الذخيرة، هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له، لأن الواقع بالإرادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل، فإن أريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الأولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجباً بالذات للعالم، بحيث لا يصح عدم وقوعه منه. وإن أريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الإرادة والاختيار بل مجرد اللفظ.

عدم وقوعه، فمقدم شرطية الفعل واقع دائماً، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً، **ويدفعه** ما قد قيل من أنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال، فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً، **وقد يقال**: تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات، فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً، لأن المحال هو القصد إلى إيجاب الموجود بوجود قبل، وبالجملة: فالقصد **إذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه** وإذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا. (وأما استناده إلى الموجب القديم) قيد الموجب بالقديم؛ لأن استناد القديم إلى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة، إنما الكلام في استناده إلى الموجب القديم. (**فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه**) أي تأثير الموجب في القديم، (إما في حال بقائه) أي بقاء القديم، (وفيه إيجاد الموجود) وهو محال. (وإما في حال عدمه أو حدوثه، وعلى التقديرين يكون حادثاً)، وقد فرضناه قديماً هذا خلف. (فإن قلت: **قد يحتاج) ذلك القديم** (بالضرورة) إلى

أو بالقصد على ما قاله المتكلم يؤيد ما قلنا ما نقل في المباحث المشرقية عن بطلميوس من أن المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق.

قوله: (**ويدفعه إلخ**) أي لا نسلم أنه لا فرق بين الإيجادين فيما يعود إلى اقتضاء العدم، فإن الإيجاد القصدي لكونه مسبوقاً بالقصد يقتضي عدم الأثر في زمان القصد، لامتناع القصد إلى إيجاد الموجود، بخلاف الإيجاد الإيجابي فإنه لا يقتضي عدمه.

قوله: (**وقد يقال إلخ**) أي في جواب ما قد قيل.

قوله: (**قصدنا**) فإنه يتوقف وجود الأثر بعده على صرف القدرة والأسباب والآلات.

قوله: (**فمنعه الإمام الرازي**) فالقديم عنده لا يكون إلا واجباً بالذات وهو موافق لما وقع في كلام بعض العلماء من أن القديم والواجب مترادفان أي متساويان، ولا يقال صفاته تعالى قديمة بل ذاته مع صفاته قديمة.

قوله: (**قد يحتاج ذلك القديم إلخ**) لا يخفى أن هذا الاعتراض نقض لاستدلال الإمام بانه مصادم للبديهة، لاقتضائه نفي الاحتياج في البقاء المعلوم بالبديهة، فالصواب: أن يقرأ: قد يحتاج للمفعول أي يتحقق الاحتياج بالضرورة، كما في الأمثلة المذكورة، ويؤيده لفظة: قد وأن يترك قوله: وذلك لأن الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة، لا يجوز إنكاره، وأن يترك قوله:

قوله: (**وقد يقال إلخ**) دفعاً لما قد قيل.

قوله: (**إذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه**) كما في قصد الباري تعالى، فإن قصده المتعلق بالإيجاد الذي هو علة مستلزمة للوجود كافٍ في ذلك الإيجاد ومستلزم له، فكان القصد مع وجود المقصود، ولا يتوهم من هذا أن قصده تعالى قديم فإذا كان مع وجود المقصود لزم قدم

الموجب (في البقاء) فيكون مستمراً دائماً بدوام علته الموجبة، **وذلك لأن الاحتياج** في البقاء أمر معلوم بالضرورة لا يجوز إنكاره، (كالمعلول) الباقي فإنه محتاج في بقائه (إلى علته) كاحتياج حركة الخاتم في بقائها إلى حركة اليد، (والمشروط) الباقي فإنه أيضاً محتاج في بقائه (إلى الشرط) كالعلم المحتاج في بقائه إلى الحياة، (والعالمية) **المحتاجة في بقائها** (إلى العلم. **وإذ قد يراد** بقاء الشيء على وجوده، **وهو**) **أي بقاء الشيء** على وجوده (**نفس وجوده في الزمان الثاني**، وإلا) أي وإن لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائداً عليه (**فلا بد أن يكون موجوداً** حاصلاً في ذلك

وإذ ثبت الاحتياج إلخ لأنه ليس بصدد إثبات استناد القديم إلى الموجب، بل بصدد نقض دليل الإمام باستلزامه المحال.

قوله: (وذلك لأن الاحتياج) كون احتياج القديم إلى البقاء معلوماً بالضرورة ينافي الاستدلال عليه، إلا أن يقال: إنه تنبيه عليه، أو استدلال على الحكم بكونه بديهياً.

قوله: (وإذ قد يراد) من الإرادة، والمقصود منه أن الاحتياج في البقاء معلوم بالضرورة من الموجب كالأمثلة السالفة ومن المختار كما في هذه الصورة وهو عطف على قوله كالمعلول بحسب المعنى كأنه قيل إذ قد يحتاج المعلول الباقي إلى علته الموجبة وإذ قد يراد إلخ.

قوله: (وهو أي بقاء الشيء إلخ) إنما احتاج إلى هذه المقدمة لئلا يرد أن البقاء في هذه الأمثلة زائد على الوجود لانتفائه في زمان ابتداء الوجود فلا يلزم من احتياجها في البقاء تحصيل الحاصل بخلاف القديم فإنه ليس له إلا حال البقاء ففي استناده إلى الفاعل تحصيل للحاصل.

قوله: (فلا بد أن يكون إلخ) أي على ما قلتم من أنه أمر زائد حادث بتأثير المؤثر في

كل ما تعلق به قصده، ولم يقل به أحد، فإن قصده وإن كان قديماً، لكن تعلق قصده قد يكون حادثاً، وإن أريد بالقصد تعلق الإرادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديماً فلا ارتياب في جواز حدوثه أيضاً، لجواز أن تتعلق الإرادة في الأزل بوجود الأثر في وقته، ولا يجب وجود الأثر في وقته، فلا يجب وجود المقصود إلا على هذا الوجه الذي تعلق به الإرادة على ذلك الوجه فتدبر.

قوله: (العالمية المحتاجة في بقائها إلى العلم) نقل عنه رحمه الله أن الأولى إيرادها من المعلول لأنهم قالوا: إنها معللة بالعلم، وإنما قال الأولى لأنه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود.

قوله: (وإذ قد يراد) الظاهر أنه معطوف بحسب المعنى على قوله: كالمعلول فكأنه قيل: إذ المعلول الحادث الباقي محتاج إلى علته، وإذ قد يراد إلخ.

قوله: (وهو نفس وجوده في الزمان الثاني) قيل: يتم المقصود بأن يراد بقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه، فيتحقق تأثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني، ولك أن تقول قوله: وهو نفس وجوده للتقريب؛ لأن الكلام في جواز استناد وجود

الزمان) فننقل الكلام إلى بقائه، (وتسلسل. و) **قد يراد بقاء الشيء** (على عدمه) وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني، إذ لو كان زائداً عليه لكان موجوداً قائماً بالمعدوم، فظهر أن الإرادة تتعلق بالشيء حال بقائه، سواء كان موجوداً أو معدوماً، فيكون في تلك الحال محتاجاً مستنداً إلى علة. وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم أي الباقي دائماً في بقائه ودوامه إلى موجب مستلزماً لإيجاد الموجود، بل كان هناك استمرار وجود مستند إلى استمرار وجود آخر. (ثم إنه) أي ما ذكره الإمام في إبطال استناد القديم إلى مؤثر موجب (معارض بوجوه. الأول: العدم ينافي الوجود والفاعلية) أي عدم الأثر ينافي وجوده، وهذا ظاهر وينافي أيضاً فاعلية الفاعل لذلك الأثر؛ لأن تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود، ومنافي اللازم منافٍ للملزوم. **وإذا كان كذلك** (فلا يكون السابق منه) أي من عدم الأثر (شرطاً لهما) أي لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلاً له، **ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه. وإذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما**

الزمان الثاني فلا يرد ما قيل من أنه لا يلزم من كونه زائداً كونه موجوداً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً متجدداً.

قوله: (وقد يراد إلخ) عطف على قوله قد يراد بقاء الشيء لبيان فائدة لفظة قد مع أن فيه تقوية للمقصود أيضاً، وإنما ترك المصنف، لأن المقصود إثبات الاحتياج في البقاء باعتبار الوجود.

قوله: (وإذا كان كذلك) أي إذا كان العدم في نفسه منافياً للوجود.

قوله: (ضرورة أن إلخ) أي هذه المقدمة ضرورية، فإنه إذا كان الشيء في نفسه منافياً لآخر، كيف يمكن أن يكون موقوفاً عليه الوجود. نعم يجوز أن يكون موصوفاً بنقيضه فيكون موقوفاً

القديم إلى العلة الموجبة، لكن لا يخفى انه لا يدفع الاستدراك في جانب العدم إلا أن يحمل على الاستطراد.

قوله: (فلا بد أن يكون موجوداً) فيه منع لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً على تقدير الزيادة والأمور الاعتبارية قد تكون مرادة ككون زيد عند محبوبه.

قوله: (ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه) لا لأن الشرط يجب اجتماعه مع المشروط، ومنافي الشيء لا يجامعه، حتى يرد أن الاستعداد شرط ينافي الكمال والفعل، فإن الشرط هاهنا أعم من المعد، يدل عليه ما نقل عن الشارح حيث قال في قوله: ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه وإن جاز اتصافه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع أنها موصوفة بنقيض المشروط، بل لأن صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ عنه لفظ الضرورة، وبه اندفع ما قيل: لم لا يجوز أن يكون العدم السابق معداً لا شرطاً حتى يلزم وجوب الاجتماع.

جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل **غير مسبوق بالعدم**، وهو المطلوب. (الثاني هو) أي الأثر (حال البقاء ممكن؛ لأن الإمكان لازم) للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر. (**والمحوج إلى العلة هو الإمكان**) فيكون الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر فما لا يكون له إلا حال البقاء أعني القديم **يجوز استناده** في بقائه المستمر إلى المؤثر. (الثالث: أبطلنا كون الحدوث شرطاً للحاجة) **أي أبطلنا** كون الحاجة إلى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجهٍ من الوجوه أعني كونه علة أو جزءاً أو شرطاً، فيجوز حينئذٍ احتياج القديم إلى المؤثر، **وإلا لكان الحدوث** معتبراً في الحاجة إليه. (الرابع: الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية) في أثر من الآثار (قدم أثره) المستند إلى تلك المؤثرية الأزلية؛ لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، (وإلا) وإن لم يستجمع تلك الشرائط في الأزل (توقف) تأثيره في أي أثر فرض، (على) أمر (حادثٍ) معتبر في مؤثريته، فننقل الكلام إلى ذلك الحادث، (وتسلسل) لتوقف كل حادث على حادث آخر إلى غير النهاية، **والثاني باطل** فتعين

عليه من حيث العدم بعد الوجود، وهذا معنى ما نقل عن الشارح قدس سره، وإن جاز اتصافه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع أنها موصوفة بنقيض المشروط.

قوله: (غير مسبوق بالعدم) فلايكون القدم مانعاً؛ لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم، وهذا معنى جواز استناد القديم إلى العلة.

قوله: (والمحوج إلى العلة هو الإمكان) كما اعترف به المستدل أيضاً أعني الإمام.

قوله: (يجوز استناده إلخ) لوجود العلة المحوجة فيه.

قوله: (أي أبطلنا إلخ) أي المراد بالشرط ما يتوقف عليه مطلقاً ليتم التقريب.

قوله: (وإلا لكان الحدوث إلخ) فيه أنه يجوز أن يكون الحدوث لازماً للتأثير غير معتبر في الحاجة، وهذا هو جواب المصنف، وسيجيء تحقيقه.

قوله: (والثاني باطل) لأن التسلسل مطلقاً باطل عند المستدل، سواء كانت الآحاد مجتمعة أو متعاقبة، وفيه يجوز أن تكون الأمور المتجددة اعتبارية وأما ما قيل أن التسلسل في الأمور المتعاقبة يستلزم قدم الأمر المشترك المستند إلى العلة وهو المطلوب ففيه أنه إنما يتم إذا كانت تلك الأمور المتعاقبة متفقة الماهية وهو غير لازم.

قوله: (وإذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما جاز إلخ) قيل: عدم الجواز بالنسبة إلى شرطية العدم لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق الجواز بالنسبة إلى أمر آخر، فإن للشيء أنحاء شتى يجوز أمر بالنسبة إلى البعض، ولا يجوز بالنسبة إلى البعض الآخر، وفيه تأمل.

قوله: (والمحوج إلى العلة هو الإمكان) قيل: يجوز أن لا يكون علة تامة للاحتياج، بل تكون قابلية المحل شرطاً.

الأول، **فقد استند القديم إلى المؤثر** (الخامس: الإمكان محوج في العدم) كما هو محوج في الوجود (لما مر، وأنه) أي العدم كعدم الحوادث (لا أول له)، بل هو مستمر أزلاً، فقد جاز استناد المستمر في استمراره الأزلي إلى غيره، **وهذا معنى استناد القديم** إلى المؤثر (السادس: زوجية الأربعة) مثلاً (معللة بذاتها) من حيث هي (دائمة معها) بحيث يستحيل انفكاكها عنها، **فلو فرض أن الأربعة ثابتة أزلاً** كان زوجيتها أزلية أيضاً مع كونها مستندة إلى ذات الأربعة، فقد صح استناد **ما لا أول له** إلى غيره. (قلنا) جواب لقوله: فإن قلت أي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه (دليلنا) الدال على أن الباقي لا يجوز استناده حال بقائه إلى المؤثر (أقوى) مما تمسكتم به في جوازه، وذلك (لأن المؤثر) في الباقي (حال البقاء إما لا أثر له) فيه أصلاً فلا يكون مؤثراً فيه قطعاً، والمقدر خلافه. (وهو) أي تأثيره في الباقي تحصيل (الحاصل) فيكون أيضاً باطلاً بالضرورة، (كما مر). **هكذا أجاب الإمام الرازي**، وقال:

قوله: (فقد استند القديم إلى المؤثر) لم يقيد المؤثر بالموجب إشارةً إلى أن مقصود المستدل نفي استناده إلى المؤثر مطلقاً، كما يستفاد من دليله، والتقييد بالموجب لأنه محل النزاع إذ عدم استناده إلى المختار متفق عليه.

قوله: (وهذا معنى استناد القديم إلخ) إذ المانع منه استمراره كما ساق إليه الدليل، وأما خصوصية الوجود، فلا دخل له في عدم الاستناد.

قوله: (فلو فرض إلخ) اعتبار الفرض لأن المقصود يتم به، ولا حاجة إلى اعتبار الوجود، وإلا فالأربعة ثابتة لأن الأعدام الأزلية متصفة بها، فلا يرد أن الأربعة لا تكون إلا حادثة، ففرض ثبوتها فرض محال.

قوله: (ما لا أول له) أعني الزوجية وإن كان اعتبارياً بناء على أن العدد من الأمور الاعتبارية.

قوله: (فلو فرض أن الأربعة ثابتة أزلاً) قيل: إن الأربعة لا تكون إلا حادثة، وفرض ثبوتها أزلاً فرض محال لا يجدي، وذلك لأن أزلية العدد إنما هي بأزلية المعدودات والمعدودات الأزلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا ممكنات لأن استناد القديم الممكن إلى العلة أول المسألة وفيه بعد إغماضنا عن تعدد الصفات الأزلية أن أربع عدمات مضافة إلى أربع وجودات، كعدم زيد وبكر وبشر وعمر، وأزلية وإن لم تكن قديمة، والتمايز ثابتة باعتبار الإضافة، وذلك يكفي في أزلية الأربعة.

قوله: (هكذا أجاب الإمام الرازي) قال رحمه الله: السؤال السابق والمعارضات، والجواب كلها ذكرها الإمام الرازي.

وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات. قال المصنف: (وقد عرفت ما فيه) أي ما في هذا الدليل من الخلل، **وهو أن التأثير في الباقي وإن كان قديماً** هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلاً للحاصل، ولا في أمر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق، فلا يتم هذا الدليل فضلاً عن أن يكون أقوى، فلذلك أورد الأجوبة المفصلة بقوله: (بل الجواب إما عن دعوى الضرورة) **في قوله: قد يحتاج** بالضرورة في البقاء، (فالمنع) **لازم لأن دعوى الضرورة** في محل الخلاف غير مسموعة، **(وحكاية العلة مع (المعلول)** المستند إليها في البقاء، (و) حكاية (الشرط) مع المشروط الذي يستند إليه في بقائه (فرع ثبوتهما، و) نحن (لا نقول به) أي بثبوتهما؛ إذ لا علية ولا شرطية عندنا **بين الأشياء**، بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره

قوله: (وهو أن التأثير إلخ) يعني أن أثره البقاء في تمام مدته، وتحصيل الحاصل إنما يتوهم من اعتبار التأثير في وقت معين، فإنه لكونه قديماً يتقدم البقاء على ذلك الوقت المعين.

قوله: (في قوله: قد يحتاج إلخ) يعني في دليل قوله: قد يحتاج نظراً إلى تحرير الشارح قدس سره وهو قوله: لأن الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة، لأن منع المقدمة المدللة لا يصح إلا باعتبار منع مقدمة من دليله، وأما على ما قررنا فلا حاجة إلى هذه العناية.

قوله: (لأن دعوى الضرورة إلخ) محل الخلاف وإن كان احتياج القديم في البقاء لا الاحتياج في البقاء إلا أن المستدل إنما يقوم بعدم احتياجه لأجل بقائه كما يفصح عنه دليله، فكان الاحتياج مطلقاً في البقاء محل الخلاف.

قوله: (وحكاية العلة مع المعلول إلخ) أشار إلى أن منع تلك المقدمة راجع إلى منع دليلها أعني قوله: كالعلة والمعلول.

قوله: (بين الأشياء) أي الموجودات الممكنة، فالاستشهاد بحركة اليد وحركة الخاتم والعلم والحياة غير صحيح إذ ليس بينهما إلا مجرد الدوران وهو لا يفيد العلية.

قوله: (وهو أن التأثير في الباقي وإن كان قديماً إلخ) قال الأستاد المحقق: هذا الجواب لا يشفي عليلاً لأن ذلك المؤثر إما أن يعطيه أصل الوجود أي يجعله متصفاً به، كما يفيده دوامه أولا، فإن كان الأول فليبن انه في أية حالة يعطي القديم أصل الوجود، وإعطاؤه البتة يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها وإلا كان تحصيلاً للحاصل، ولا يتصور للقديم هذه الحالة، وإن كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثراً لأن المؤثر إما الفاعل أو العلة المستقلة، وأياً ما كان يلزم أن يعطيه أصل الوجود ومحصلاً له، كيف وإنه قول بأن الممكن القديم لا يفتقر في أصل وجوده إلى المؤثر فمن أين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود إلى المؤثر. نعم يرد على الإمام انه قائل بأن علة الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان، وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك أن الصفات ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها إلى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فيلزم تأثير المؤثر في

بلا لزوم. وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختاراً، لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً، فكأنه رجع إلى مذهبه ولم يلتفت إلى فرض الإيجاب. (والعالمية) عندنا (نفس

قوله: (بلا لزوم) أي بلا لزوم وجودها في الآن الثاني من تعلق الإرادة بوجودها في الآن الأول، فوجودها في الآن الثاني مستند إلى تعلق آخر للإرادة فيه، وهكذا في الآن الثالث، والرابع. فالعلية وإن كانت بالنسبة إلى الفاعل المختار، لكن لا احتياج للمعلول في بقائه إليه، بل في تجدد وجوداته على التعاقب. وبهذا اندفع ما قيل: اللازم مما ذكر أنه لا علية بين الحوادث، وأما علية الواجب للحادث فلا يمكن إنكاره، فله أن يقول مرادنا من العلية ما يكون بينه تعالى وبين معلولاته. نعم يلغو حينئذٍ ذكر الشرطية.

قوله: (على تقدير كونه تعالى مختاراً) فإنه حينئذٍ استناد جميع الموجودات إليه ابتداء من غير توقف على شيء.

قوله: (لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً) وضع المظهر موضع الضمير إشارة إلى أن المراد مطلق المؤثر لا الواجب تعالى وذلك لأن النزاع في أنه يجوز استناد القديم إلى الموجب القديم إذ لا فرق بين كون المؤثر موجباً وأن التأثير لا ينافي الإيجاب وإذا فرض كون المؤثر موجباً فلا يمكن القول بأنه لا علية ولا شرطية عندنا بين الأشياء لكونه مصادماً للضرورة فإن النار موجب للحرارة مشروط إحراقها بيبس الملاقي وهما محتاجان إليها في بقائها وبما حررنا اندفع ما قيل إن الكلام كان في أن القديم يجوز أن يكون أثراً للموجب القديم وأما أن هذا الموجب القديم هو اللّه تعالى فليس بلازم في هذا الجواب عند عدم الالتفات إلى فرض الإيجاب فإن منشأه إرادة الواجب من المؤثر في قوله: كون المؤثر.

قوله: (إلى مذهبه) من كون المؤثر منحصراً في المختار وأن التأثير مختص به يرشدك إلى الرجوع قوله: والعالمية عندنا نفس العلم وإرادتنا مؤثرة.

القديم، لكن هذا الإلزام لا يفيد الحكماء لأنه بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على إثبات مطالبهم، وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم إلا إيرادها وإتمامها بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها، ولا ينفعهم الكلام الإقناعي والإلزامي ويمكن أن يجاب باختيار الشق الأول وأنه يعطي أصل الوجود في حالة الوجود بهذا الإعطاء واقتضاء هذا الإعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع، فتأمل.

قوله: (على تقدير كونه تعالى مختاراً) وأما على تقدير كونه تعالى موجباً فلا بد أن يصار إلى الشرطية بين الأشياء وإلا لزم قدم الحوادث لاستنادها إلى الموجب بلا شرط حادث، وأما المصير إلى العلية بينها فكأنه بناء على أن الموجب البسيط لا يصدر عنه إلا الواحد وفيه ما فيه.

قوله: (لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً إلخ) فإن قلت: كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لا يقدح فيما ذكر وذلك لأن خلاصة كلام المعترض على دليل الإمام الرازي أنا نرى احتياج بعض الأشياء إلى بعض في البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم إلى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجباً أن يحتاج المعلول القديم إليه في البقاء وحاصل

العلم) لا معللة به مع قدمهما كما ادعيتموه، نعم يتجه هذا على القائل بالحال. (**وإرادتنا غير مؤثرة)** أي لا مدخل لها في وجود أفعالنا، (فلذلك جاز تعلقها بالموجود) الباقي حال بقائه إذ لا تأثير منا هناك ابتداءً ولا دواماً؛ فلا محذور، بخلاف ما إذا تعلق به التأثير إرادياً كان أو إيجابياً فإنه يستلزم إيجاد الموجود. (وأما عن المعارضات) الدالة على جواز **استناد القديم إلى المؤثر** الموجب، (فعن الأولى أن الشرط) في استناد الأثر إلى المؤثر (كونه مسبوقاً بالعدم، وهو غير العدم السابق)، وهذا الشرط لا ينافي وجود الأثر وفاعلية الفاعل، بل يجامعهما. **ولقائل أن يقول: كونه مسبوقاً بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً.** (وعن الثانية أن الكلام في

قوله: (والعالمية عندنا نفس العلم) أي نفس قيام العلم وليست حالاً معللة لقيام العلم، كما زعمه مثبتو الأحوال، فلا يرد ما توهم أن كون العالمية التي هي إضافة بين العالم والمعلوم نفس العلم باطل مصادم للضرورة.

قوله: (استناد القديم إلى المؤثر) أشار بإقامة المؤثر مقام الموجب إلى أن المقصود عدم الاستناد إلى مطلق المؤثر بقيد الموجب لكونه محل النزاع، وقد مر ذلك.

جواب الإمام أنا لا نقول بالعلية والشرطية بين الأشياء في نفس الأمر حتى يقال يتحقق الاحتياج في البقاء بالفعل بينها وجواز مثله على تقدير الإيجاب ولا يخفى أن هذا الكلام منتظم وأن ليس فيه عدم الالتفات إلى فرض الإيجاب قلت حمل الشارح كلام الإمام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجباً بالذات فإن المقصود إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجباً فحينئذ يكون الأنسب سوق الكلام على تسليم الإيجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الأشياء. وأما نفي نفس الإيجاب وما يتفرع عليه فهو بحث آخر ليس كلامه الآن فيه، فعلى هذا صح القول بأن في الجُواب عدم الالتفات إلى ما فرض أولاً أعني الإيجاب. وبهذا يندفع ما يقال: من أنا لا نسلم أن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً فإن دليل الإمام على تقدير صحته يمنع استناد القديم إلى المؤثر مطلقاً. والمصنف بصدد تمشية ذلك الدليل، ووصف المؤثر بالموجب في عنوان الكلام إشارة إلى قول الحكيم، لا لأن المدعى مقصور على عدم الاستناد إلى الموجب.

قوله: (وإرادتنا غير مؤثرة) ولو سلم تأثيرها فهو في الباقي الذي له أول، ويتصور فيه تأثير كما سيجيء في الجواب عن الثانية هذا وإنما لم يحمل الإرادة في السؤال على إرادة الواجب تعالى مع أن هذا الجواب لا يتجه حينئذ لأن السؤال المذكور من طرف الفلاسفة وهم لا يقولون بإرادته تعالى وقد تحققت أن الكلام الإلزامي لا يفيدهم.

قوله: (ولقائل أن يقول كونه مسبوقاً بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً) وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فإن وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه أن العدم شرط تعلق الاختيار وقد

الباقي الذي لا أول له) وهو القديم، (وما ذكرتم فيه) أي في الباقي الذي لا أول له (مصادرة، وفي غيره لا يفيد)، يعني إن أردتم بقولكم الأثر حال البقاء ممكن أن الأثر القديم كذلك، فهو مصادرة على المطلوب؛ إذ لا معنى لامتناع **استناد القديم** إلى المؤثر إلا امتناع كون القديم ممكناً وأثراً لشيء. وإن أردتم به الباقي الذي له أول، وهو في حال بقائه ممكن، ومستند إلى المؤثر، فهو مسلم، ولا يجديكم نفعاً. فإن قلت: إذا جاز التأثير حال البقاء هاهنا جاز هناك أيضاً. قلت: هذه الملازمة ممنوعة، فإن الباقي الذيَ له أول **قد يتصور فيه التأثير ابتداء**، **فيتصور دوامه** بخلاف

قوله: (**متوقف على العدم**) لتوقف النسبة على الطرفين في الخارج والذهن، ويلزم من ذلك توقفها على الوجود أيضاً فيلزم اشتراط الشيء بنفسه أيضاً، لكن لقائل أن يقول: المراد من مسبوقيته بالعدم عدم سابقية الوجود عليه، لأن العدم لا يتصف بالسابقية في الخارج، بل هو اعتباري ينتزعه العقل من عدم سابقية الوجود في الخارج، فلا يكون موقوفاً على العدم. وما قيل: إنه فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة، فإن وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد بالعدم فوهم؛ لأن القصد مقارن لعدم الأثر لا مشروط به كما صرح به المصنف سابقاً.

قوله: (**استناد القديم**) أشار بإقامة المؤثر مقام الموجب إلى أن المقصود عدم الاستناد إلى مطلق المؤثر بقيد الموجب، لكونه محل النزاع، وقد مر ذلك.

قوله: (**قد يتصور فيه التأثير ابتداء**) بناء على عدم لزوم تحصيل الحاصل المحال.

قوله: (**فيتصور دوامه**) أي التأثير.

يجامع إياه في العباد وفي المولى إنما لا يجامع لتمام فاعليته لا لاعتباره وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب أن العدم السابق لا ينافي وجود الأثر ولا فاعلية الفاعل، وإنما ينافيهما لعدم المقارن، ومنافاة المقارن لا تمنع إشتراط السابق، وإن أريد أن العدم من حيث هو عدم منافٍ معناه وهو ظاهر.

قوله: (**فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً**) وقد يقال: فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة، فإن وجود الحادث من المختار جائز بالاتفاق، ومشروط بالقصد المشروط بالعدم. والسر فيه أن العدم شرط تعلق الاختيار، وقد يجامع إياه في العباد وفي المولى إنما لا يجامع لتمام فاعليته لا لاختياره وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب أن العدم السابق لا ينافي وجود الأثر ولا فاعلية الفاعل وإنما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة المقارن لا يمنع اشتراط السابق وإن أريد أن العدم من حيث هو عدم منافٍ منعناه وهو ظاهر.

قوله: (**قد يتصور فيه التأثير ابتداء**) إن أراد بالتأثير الابتدائي التأثير في أصل الوجود فقد عرفت أنه يمكن في القديم. وأن ذلك التأثير جائز في حال الوجود بهذا الإيجاد، وإن أراد به

الباقي الذي لاأول له، **إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير، فكيف يتصور دوامه**. (وعن الثالثة أن العقل) ببديهته (يحكم بأن القديم) الذي هو مستمر الوجود في الأزل (لا يحتاج) **إلى مؤثر يفيده الوجود**؛ لاستحالة إيجاد الموجود، وهذا هو مطلوبنا. (ولا يجب) منه (**كون الحدوث شرطاً**) **للحاجة** ومعتبراً فيها وحده أو مع غيره، على أنا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير؛ إذ قد أجبنا عن إبطال اعتبار الحدوث **بما سبق**. **وهاهنا بحث: وهو أن القديم** إذا لم يقبل التأثير أصلاً كان قبوله موقوفاً على انتفاء القدم الذي

قوله: (**لا يتصور فيه ابتداء تأثير**) على الإضافة، لما مر من أن كل آن يفرض فيه التأثير كان البقاء مقدماً عليه فيلزم تحصيل الحاصل المحال.

قوله: (**فكيف يتصور دوامه**) فإن الدوام فرع الوجود، وقد عرفت أن التأثير في تمام مدة البقاء، فيكون البقاء حاصلاً بهذا التأثير، وتوهم لزوم تحصيل المحال إنما نشأ من فرض التأثير في وقت معين من أوقات البقاء.

قوله: (**إلى مؤثر يفيده الوجود**) إما كاشفة أو مخصصة وفائدته دفع النقض بصفاته تعالى لأنها ليست محتاجة إلى مفيد الوجود وإلا تقدم الذات عليها بالوجود بل إلى ماهيته تعالى لاقتضائها إياها وقد مر ذلك.

قوله: (**كون الحدوث شرطاً للحاجة**) لجواز أن يكون لازماً لها متأخراً عنها بالذات.

قوله: (**بما سبق**) من أنه علة للتصديق بالحاجة لا لثبوتها في الخارج.

قوله: (**وهو أن القديم إلخ**) حاصله أن القديم إذا لم يقبل التأثير لقدمه كان القدم مانعاً عن التأثير فكان قبول التأثير موقوفاً على انتفاء القدم لأن انتفاء المانع مما يتوقف عليه المعلول وانتفاء القدم هو الحدوث من حيث الصدق وإن تغايرا في المفهوم فيكون التوقف على انتفاء القدم توقفاً على الحدوث وبما حررنا اندفع ما قيل التوقف بمعنى المعلولية والتأخر غير مسلم والاستلزام مسلم ولا فساد فيه لأنه لا يثبت شرطية الحدوث وما قيل لا نسلم أن انتفاء القدم عين الحدوث فإن الأول عدمي ومفهوم إضافي بخلاف الثاني. غاية الأمر التلازم ولا يلزم من شرطية أحد المتلازمين شرطية الآخر.

التأثير في أول زمان الوجود كما هو الظاهر فقد لا يسلم جدوى هذا الفرق؛ لأن المانع من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعاً بتحصيل وصف البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلاً في الزمان السابق سواء كان الباقي قديماً أو حادثاً لم يكن لتحقق أول زمان الوجود وانتفائه دخل في الاستناد إلى الفاعل.

قوله: (**وعن الثالث أن بداهة العقل إلخ**) يشكل هذا الحكم بالصفات مع أنه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف.

قوله: (**بما سبق**) من أن المراد أن الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط.

قوله: (**وهاهنا بحث**) ناظر إلى قوله لا يجب كون الحدوث شرطاً.

هو الحدوث في الموجودات، فيكون شرطاً له بلا شبهة، وأما الجواب عن ذلك الإبطال **فقد عرفت ما فيه**. (وعن الرابعة) **أنا نختار** (أنه) أي الواجب تعالى (مستجمع) في الأزل (لشرائط الفاعلية، **لكنه**) **فاعل** (**مختار**) **فله تأخير الفعل إلى أي وقت** شاء، (فلا يلزم قدم أثره) إنما يلزم ذلك أن لو كان موجباً بالذات وهو ممنوع. (وعن الخامسة: أن استناد العدم إلى العدم) وإن كان جائزاً لما مر، من أن عدم المعلول لعدم

قوله: (أنا نختار) لا يخفى عليك أن المعارضة الرابعة لو تم لدل على استناد القديم إلى الواجب تعالى لا على استناده إليه على تقدير كونه موجباً بل إنما يثبت استناده إلى الموجب بناء على امتناع القديم إلى المختار فاختيار كونه تعالى مختاراً ليس رجوعاً عن الإيجاب إلى الاختيار على ما وهم وقيل: إن الشارح قدس سره إنما تركه هاهنا لتعرضه لذلك فيما سبق فتدبر.

قوله: (فله تأخير الفعل إلى أي وقت شاء) بأن تتعلق إرادته في الأزل بوجوده فيما لا يزال وليس فيه تخلف المعلول عن العلة التامة فإن التخلف في الإيجاد القصدي هو أن لا يقع على نحو قصده لا أن يتخلف عنه زماناً فإن ذلك في الإيجاد الإيجابي ضرورة أن الذات إذا كان موجباً يكون المعلول لازماً لذاته وما قيل إن ذلك الوقت الذي سيوجد فيه كان من جملة ما يتوقف عليه فلم يكن مستجمعاً لجميع شرائط الفاعلية في الأزل فوهم لأن ذلك لازم من لوازم التأثير يمتنع تحققه بدونه وليس بموقوف عليه وكذا ما قيل نقلنا الكلام في ذلك إلى الوقت الحادث ويتسلسل لأن الزمان عندنا موهوم متجدد تقدر به المتجددات ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بالقول بتجدد تعلقات الإرادة والتزام التسلسل فيها.

قوله: (فقد عرفت ما فيه) من أنه لا تعلق له بهذا المقام إذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق.

قوله: (لكنه فاعل مختار) قيل الجواب ليس بسديد لأنه لما ادعى الإمام أن أثر الموجب لا يكون قديماً وأقام الدليل عليه ادعى المعارض أن أثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بأنه مختار رجوع عن الإيجاب إلى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وإنما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق وأجيب بأن المعارضة إنما هي في ملخص الدعوى وهي أن أثر المؤثر لا يكون إلا حادثاً فلا يصح قولهم أن العالم قديم مستند إلى موجب وملخص كلام المعارض أن المؤثر موجود عندكم وإن كان مختاراً ونحن نلتزم قدم أثره فبأي وجه حصل التأثير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تأثير الموجب عندنا فأجاب المصنف بأنه إذا كان مختاراً يجوز تأخير الفعل وإن كان مستجمعاً للشرائط كلها هذا وقد عرفت أن الأنسب بالسياق أن يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الإيجاب على أنه يتجه أن يقال من جملة الشرائط تعلق الإرادة وحينئذ يجب المعلول فإن كانت الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف وإلا يلزم التسلسل أو الإيجاب وقد أجيب عنه بأنه يجوز أن تتعلق الإرادة في الأزل بوجود المقدور في وقت معين مما لا يزال فتكون الشرائط التي من جملتها التعلق كلها حاصلة في الأزل مع حدوث المتعلق وفيه بحث إذ من

العلة، لكن هذا الاستناد **أمر** (**وهمي لا حقيقة له** في الخارج)، فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر إلى العدم المستمر استناداً وهمياً جواز استناد الوجود المستمر إلى الوجود المستمر **استناداً حقيقياً**، وكلامنا في هذا الاستناد؛ لأن القدم من عوارض الوجود دون العدم. (وعن السادسة مثله) وهو أن يقال: الأربعة **من الأعداد التي لا وجود لها، وكذا زوجيتها** أيضاً من الاعتبارات العقلية فاستنادها إلى ذات الأربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج، فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائماً جواز الاستناد الحقيقي دائماً. (وثانيهما) أي ثاني الأمرين من مباحث القديم (أنه يوصف به) أي بالقدم (ذات الله تعالى اتفاقاً) من الحكماء وأهل الملة (و) يوصف به أيضاً (صفاته عند الأشاعرة) ومن يحذو حذوهم **فإنهم** أجمعوا على **أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة** قائمة بذاته تعالى (وأما المعتزلة فأنكروه لفظاً) **أي أنكروا** أن يوصف

قوله: (**أمر وهمي إلخ**) أي أمر عقلي ينتزعه العقل من استناد الوجود إلى الوجود لا حقيقة له في الخارج إذ ليس الخارج ظرفاً لنفسه لعدم الطرفين في الخارج.

قوله: (**استناداً حقيقياً**) أي استناداً له حقيقة في الخارج لتحقق طرفيه فيه.

قوله: (**من الأعداد التي لا وجود لها إلخ**) لتركبها من الوحدات التي هي أمور اعتبارية.

قوله: (**وكذا زوجيتها إلخ**) لأن الموصوف إذا كان اعتبارياً كانت الصفة أيضاً كذلك.

قوله: (**إن لله سبحانه وتعالى صفات**) خلافاً للحكماء والمعتزلة حيث نفوا الصفات وأثبتوا الثمرات.

قوله: (**موجودة**) خلافاً للمحققين من المتكلمين والصوفية حيث قالوا: إن علمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وقدرته عن التمكن وإرادته عن تخصيص أحد المقدورين وكذا السمع والبصر فهي أمور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها.

قوله: (**قديمة**) خلافاً للكرامية القائلين بحدوثها وتجويز كون ذاته تعالى محلاً للحوادث قائمة بذاته تعالى خلافاً للمعتزلة حيث قالوا: إن كلامه تعالى غير قائم به بل بما يوجد فيه وبعضهما إلى أن إرادته تعالى حادثة لا في محل.

جملة الشرائط حينئذ حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققاً في الأزل كما هو المفروض على أننا ننقل الكلام إلى ذلك الوقت الحادث ويتسلسل اللّهم إلا أن يقال حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الأوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج أصلاً إذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه غير أزلي فليتامل.

قوله: (**أمر وهمي لا حقيقة له**) ومعنى تاثير العدم في العدم عدم تاثير العلة في الوجود وقد أشار المصنف في بحث الإمكان إلى ما فيه فليتذكر.

بالقدم ما سوى اللّه تعالى، سواء كان صفة له أو لم يكن إنكاراً بحسب اللفظ. (لكن قالوا به معنى، فإنهم أثبتوا له) أي للّه تعالى (أحوالاً أربعة لا أول لها: هي الوجود والحياة والعلم والقدرة) أي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية، فإنها أحوال ثابتة للّه سبحانه وتعالى أزلاً، (و) أثبت (أبو هاشم) منهم حالة (خامسة) هي (علة للأربعة) المذكورة (ومميزة للذات) أي لذاته تعالى عن سائر الذوات **المساوية له في الذاتية**، (**هي الإلهية**). فقد أثبتوا مع اللّه في الأزل أموراً كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القديم على غير اللّه. (كذا قال الإمام الرازي، **وفيه نظر** لأن القديم موجود لا أول له، وهذه) الأمور التي أثبتوها (أحوال) **لا توصف عندهم بالوجود**، فلا تكون قديمة إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له، لكن الكلام في المعنى المشهور. وأيضاً إنما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم. (احتج المعتزلة) على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة (بأن القول بقدماء معتقدة كفر **إجماعاً**، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا) مع ذاته تعالى (صفات) **أي أوصافاً**

قوله: (**أي أنكروا إلخ**) يعني أن الضمير راجع إلى ما يفهم من كون صفاته تعالى قديمة وهو كون ما سوى ذاته قديماً وليس راجعاً إلى المذكور لأنه يشعر بأنهم قالوا بالصفات لكنهم أنكروا قدمها.

قوله: (**أي الموجودية إلخ**) فسرها بتلك لأنها من الصفات الموجودة لا الأحوال.

قوله: (**هي الإلهية**) أي الواجبة.

قوله: (**لا توصف عندهم بالوجود إلخ**) بل بالتحقق الذي يرادف الثبوت الشامل للموجود والحال والمعدوم الممكن وما قيل في دفع النظر لا معنى للوجود إلا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت ليس بشيء.

قوله: (**إجماعاً**) لأنه يستلزم إيجابه تعالى النافي للنصوص القطعية الدالة على كونه تعالى مختاراً.

قوله: (**المساوية له في الذاتية**) وزعموا أن مفهوم الذات تمام ماهية الذوات.

قوله: (**وفيه نظر إلخ**) قيل في عبارة الإمام الرازي إشارة إلى اندفاع هذا النظر الذي أورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال: إن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم إلا ذلك وذلك إشارة إلى دفع النظر أي لا معنى للوجود إلا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت فتأمل.

(ثلاثة قديمة **سموها أقانيم**، و) هي بمعنى الأصول واحدها أقنوم قال الجوهري: وأحسبها رومية، (هي العلم والوجود والحياة)، وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة، وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو، (فكيف) لا يكفر (من أثبت) مع ذاته تعالى (سبعة) من الأوصاف القديمة المشهورة (أو أكثر) كما إذا ضم إليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما. (والجواب: أنهم) أي النصارى (إنما كفروا لأنهم أثبتوها) أي الأقانيم المذكورة (ذوات) لا صفات، (وإن تحاشوها عن التسمية بالذوات) وسموها صفات، (فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم) وهو الكلمة (إلى المسيح، **والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتاً**) وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعاً، **دون إثبات الصفات القديمة** في ذات واحدة، وأيضاً إنما كفرهم الله تعالى بقوله: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة:٧٣]، **لإثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه** قوله عقيبه ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ [المائدة:٧٣] فمن

قوله: (**سموها أقانيم**) لأنها أصول الخلقة ولعلهم يرجعون القدرة والإرادة إلى العلم.

قوله: (**والمستقل بالانتقال**) هذا إنما يتم على قولهم بالانتقال حقيقة وأما إذا أريد به الظهور التام والتجلي فلا يتم وأيضاً التزام الكفر كفر، لا لزومه. وما قيل من أن لزوم الذاتية للانتقال الحقيقي بين فهو بمنزلة الالتزام فممنوع حيث ذهب البعض إلى جواز الانتقال على الأعراض وأن كونه بمنزلة الالتزام لا يوجب التكفير لتحقق الشبهة.

قوله: (**دون إثبات الصفات القديمة إلخ**) لأنه لا يستلزم إيجابه تعالى، لأن الموجب والمختار قسمان للفاعل، وذاته تعالى ليست بفاعل لصفاته تعالى، وإلا يتقدم عليها بالوجود بل مقتضية لها.

قوله: (**كما يدل عليه إلخ**) يعني أن المراد ثالث ثلاثة في الألوهية أي استحقاق العبادة، بدليل قوله تعالى ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ [المائدة:٧٣].

قوله: (**أي أوصافاً**) فسر الصفات بالأوصاف توجيهاً لقوله ثلاثة مع أن الظاهر ثلاث.

قوله: (**والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتاً**) وهذا الانحصار ظاهر معلوم لهم، كما أشار إليه بقوله: لأنهم أثبتوها ذوات، فلا يرد ما توهم من أن الكفر التزام الكفر لا لزومه، وقد يقال: بعض النصارى لا يقولون بالانتقال، بل بالتعلق أو الإشراق، فالعمدة في تكفيرهم قاطبة هو إثباتهم آلهة ثلاثة، وإنكارهم لنبوة محمد عليه السلام.

قوله: (**لإثباتهم آلهة ثلاثة**) تكفيرهم ليس لأنهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة، كيف وقد صرح في الإلهيات بأنه لا يخالف في مسألة توحيد واجب الوجود إلا الثنوية دون

أثبت صفات متعددة لإله واحد لا يكون كافراً. (وسيأتيك في بحث الصفات) القائمة بذاته تعالى (تتمة لهذا الكلام: وأما غير ذات الله تعالى وصفاته، فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين)؛ **لأن ما سوى الله تعالى مخلوق**، وكل مخلوق حادث عندهم. (وجوّزه الحكماء إذ قالوا العالم قديم) على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم. (وأثبت الحرنانيون من المجوس) وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان (قدماء خمسة: اثنان) منها (عالمان حيان)، **والأولى كما في المحصل** اثنان حيان فاعلان، (وهما الباري والنفس) أما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم، وأما النفس والمراد بها **ما يكون مبدأ للحياة**، وهي الأرواح البشرية والسماوية، فهي حية لذواتها وقديمة أيضاً؛ إذ لو كانت حادثة **لكانت مادية** وفاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف، (وثلاثة لا عالمة ولا حية) ولا فاعلة، بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان (هي الهيولى والفضاء والدهر) فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى هي منفعلة بقبول الصور، فلا تكون فاعلة، وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معاً، وليست بحية وهو ظاهر، والمراد بالفضاء هو الخلاء، ولو لم يكن قديماً لارتفع الامتياز عن الجهات، فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار، ولا جهة الفوق عن التحت، وذلك أمر غير معقول. والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده، لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع

قوله: (لأن ما سوى الله تعالى) أراد به المعنى الاصطلاحي، على خلاف ما أراد المصنف بالغير في قوله: وأما غير ذات الله إلخ أو أراد سوى الله وصفاته على الحذف بقرينة السابق.

قوله: (مخلوق) أي يتعلق به الإيجاد، بخلاف الصفات فإنها متقدمة على مرتبة الإيجاد؛ لأنه فرع الوجود وهي في مرتبته، كما مر مراراً.

قوله: (لكانت مادية) أي مسبوقة بالمادة التي يتعلق بها، وليست كذلك؛ لكونها قديمة

الوثنية، لأنهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة؛ بل سووا بين الثلاثة في المرتبة واستحقاق العبادة، كما أشار إليه التفتازاني في بحث حذف المسند من المطول: إن قلت فالنصارى تشارك الوثنية في الإشراك بالله، فما بال النصراية صح نكاحها مع قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ [البقرة:٢٢١]، قلت: قيل هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ [المائدة:٥]، وله جواب آخر مذكور في كتب الفقه.

قوله: (والأولى كما في المحصل إلخ) وأيضاً لو قال: حيان عالمان بتقديم الأعم لكان أولى.

قوله: (ما يكون مبدأ للحياة) فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات.

عدمه، وهذان أعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان. قال الإمام الرازي: كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب، فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي، وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة. (وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك) في الكتاب، وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية.

فلا يرد أن استحالة اللازم ممنوعة؛ لأنها مادية بمعنى أنها متعلقة بالبدن الذي هو مادتها وإن لم تكن مادية بمعنى حلولها فيها. واللازم للحدوث المادية بالمعنى الشامل لهما كما سيجيء.

قوله: (إشارة خفية) أي إجمالية.

تم الجزء الثالث من كتاب المواقف

ويليه الجزء الرابع وأوله: المقصد السادس

فهرس الجزء الثالث
من كتاب شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الرابع

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقصد السادس: أبحاث الحدوث]

(في أبحاث الحدوث) **وهي أيضاً راجعة** إلى أمرين: (**أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم، أي يكون** عدمه قبل وجوده، فيكون له) أي لوجوده (أول هو) أي الحادث (معدوم قبله) أي قبل ذلك الأول، وهذا هو المسمى بالحادث الزماني، ويقابله القديم الزماني. (وقيل: هو المسبوق بالغير) **سبقاً ذاتياً، سواء كان** هناك سبق

قوله: (وهي أيضاً راجعة إلخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للإشارة إلى وجه التعبير بالأبحاث مع أن المذكور أمران إلى وجه صحة قوله: أحدهما بضمير التثنية، على ما في أكثر النسخ، وهو أنه راجع إلى المذكور معنى، أعني لفظ أمرين المفهوم من ذكر الأبحاث لكونها راجعة إليهما.

قوله: (أي يكون إلخ) إشارة إلى أن المراد مسبوقية وجوده، إذ لا مسبوقية للذات عن العدم، فالحدوث صفة للوجود في نفسه، وللحادث باعتبار متعلقه وإلى أن المراد المسبوقية الزمانية، إذ قبلية العدم على الوجود زمانية.

قوله: (سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع أعني قوله: فيكون الحادث أعم فإنه لو أريد السبق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين، وكذا القديمان ضرورة أن المسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وإنما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لأن الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقاً بل وجوداً يشير إليه قوله سواء كان هناك سبق زماني أو لا حيث لم يقل سواء كان زمانياً أو لا.

قوله: (سواء كان إلخ) أشار بهذا التعميم إلى أن حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه أنه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لا على أنه ليس ذلك معناه.

قوله: (وهي أيضاً راجعة إلى أمرين إلخ) إما إشارة إلى توجيه قول المصنف: أحدهما بتثنية الضمير على ما في أكثر النسخ، مع أن الظاهر أحدهما لرجوعه إلى الأبحاث، وإما إشارة إلى وجه اقتصاره على بحثين مع أنه عنون المقصد بالأبحاث إن كانت العبارة أحدها على ما في بعض النسخ، ويؤيده قوله: وثانيهما أي ثاني أبحاث الحادث.

قوله: (أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث إثبات المحمولات للموضوعات أعني الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث، بل البحث الأول هو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف فمن قبيل المبادئ التصورية ويمكن أن يراد بالبحث المعنى اللغوي.

زماني أو لا، وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه القديم الذاتي، (فيكون) الحادث بالتفسير الثاني (**أعم) منه بالتفسير الأول**؛ (**إذ المعلول القديم**) بحسب الزمان (**إن ثبت** كان حادثاً بهذا المعنى) الثاني لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً، دون المعنى الأول. (قال الحكماء) في إثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتضٍ للوجود، ولغيره مقتض له، وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير)؛ لأن ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير، وأما ارتفاعَ حاله بحسب غيره، فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته، فيتقدم ما بالذات على ما بالغير، تقدم الواحد على الاثنين، (فإذن لا وجوده) أي عدمه (مقدم على وجوده) تقدماً (بالذات، وهو) أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي). ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً، كالحدوث الزماني، إلا أن السبق في الذاتي بالذات، وفي الزماني بالزمان، وقد صرح بذلك بعض الفضلاء، **لكنه مشكل جداً. فإن العدم لا**

قوله: (**أعم منه بالتفسير الأول**)، وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي أخص من القديم الزماني.

قوله: (**إن ثبت**) إنما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة، وإن ذهب إليه الجمهور.

قوله: (**لذاته**) متعلق بقوله: غير مقتض لا بالممكن، يرشدك إلى ذلك قوله: ولغيره مقتضٍ له.

قوله: (**تقدم الواحد إلخ**) أي بالطبع لا بالعلية، لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات، بل لا بد من ارتفاع الذات أيضاً.

قوله: (**ويظهر من هذا الكلام**) أي من التفريع المذكور، أو من استدلالهم المذكور، فإن مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه إلى العلة بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال.

قوله: (**لكنه مشكل جداً**) قد يقال: في دفع الإشكال: إن المراد من قوله: فإذن لا اقتضاؤه

قوله: (**إذ المعلول القديم إن ثبت**) لا شبهة في ثبوته، أما عند الحكماء فظاهر، وأما عندنا فبالنظر إلى الصفات، لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت إليه، فأورد كلمة إن الدالة على الشك.

قوله: (**الممكن لذاته غير مقتض للوجود**) قوله: لذاته متعلق بعدم الاقتضاء، لا بالممكن كما يدل عليه قوله: ولغيره مقتضٍ له.

قوله: (**وما بالذات مقدم على ما بالغير**) قيل: لأن ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها، ولا حاجة إلى البيان المذكور، فلا يرد ما سيورده، وفيه بحث؛ لأن تقدم ما بالذات على ما بالواسطة إنما يلزم إذا احتاج الثابت بالواسطة إلى الثابت بدونها، وهو ممنوع.

تقدم له بالذات على الوجود، وإلا لكان علة له أوجزءاً لعلته، ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثة حدوثاً ذاتياً. (ويرد عليه) أي على الدليل الذي ذكروه (أن عدم اقتضاء الوجود) وإن كان أمراً ثابتاً للممكن بحسب ذاته، لكنه (لا يوجب اقتضاءه) أي اقتضاء الممكن (لذاته العدم، فيكون عدمه سابقاً) على وجوده سبقاً ذاتياً، كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم)؛ لكونه مستنداً إلى ذات الممكن (سابق **على اقتضاء الوجود**) لكونه مستنداً إلى غيره، **فإن جعل** مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثاً ذاتياً، كما فعله الإمام الرازي صح، إن ثبت **أن ما بالذات** مقدم بالذات على ما بالغير، **لكنه منظور فيه**؛ لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع الأول يستلزم ارتفاع الثاني، من دون عكس. وليس يلزم منه تقدم الأول على الثاني إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه، **ولم**

لوجوده مقدم على وجوده. وفيه أنه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان، وأنه حينئذٍ يكون راجعاً إلى ما قاله الإمام، والكلام في أن القول بالتقدم الذاتي للعدم مشكل، ومن هذا ظهر بطلان ما قيل إن المراد أن إمكان عدمه متقدم على وجوده، مع أن التخصيص بإمكان العدم لا معنى له، لأن الإمكان مطلقاً مقدم على وجوده. ولو سلم فكما أن إمكان عدمه مقدم على وجوده يصح أن يقال: إن إمكان وجوده مقدم على وجوده، بل نقول: إمكان كل ظرف مقدم على وجوده، لا إمكان ظرف آخر.

قوله: (فإن العدم إلخ) وما ذكره من الدليل منقوض، لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقا ذاتياً، بأن يقال: الممكن غير مقتضٍ لذاته العدم، ولغيره مقتض له، وما بالذات مقدم على ما بالغير فإذن لا عدمه أعني وجوده مقدم على عدمه.

قوله: (على اقتضاء الوجود) وكذلك على إن يثبت.

قوله: (أن ما بالذات إلخ) وما قيل: إن استحقاقية الوجود بحسب الغير التوقف على اللااستحقاقية بحسب الذات؛ لأن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، كما سبق. فيثبت بهذا التوجيه مدعى الإمام، وليس له من حاجة إلى إثبات أن ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالغير،

قوله: (لكنه مشكل جداً فإن العدم إلخ) قيل: لو قيل: مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله: وهو غير مقتض لوجوده لم يرد إشكال الشارح، ولا إيراد المتن.

قوله: (لكنه منظور فيه إلخ) فيه بحث لأن استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على اللااستحقاقية بحسب الذات، لأن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، كما سبق. فيثبت بهذا التوجيه مدعى الإمام، وليس له حاجة إلى إثبات أن ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالواسطة، وإذا جعل الموصول في كلام المصنف في الموضعين للعهد، بأن يراد بما بالذات عدم الاقتضاء، وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الإمام بلا ورود لما أورده، تأمل.

يثبت ذلك بما ذكروه. وعلى تقدير ثبوته إنما يصح (**هذا إذا قلنا**: الوجود **غير الماهية**) في الممكنات، حتى يتصور هناك أن لا اقتضائها الوجود مقدم على اقتضائه؛ إذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلاً. (**نكتة**) الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه) أي على الحادث لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل إلا بأمر سابق عليه، (فهو) أي ذلك السابق (إما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق، (أو أمر آخر) يمكن اجتماعه معه. (وإنما اختلف تفسيره نظراً إليه) أي إلى ذلك الأمر، فإذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانياً، لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر. وإذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتياً شاملاً للممكنات بأسرها اتفاقاً؛ لأن كل ممكن مسبوق بعلته سبقاً يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتي **مختصاً بالواجب تعالى**. (وثانيها) أي ثاني أبحاث الحدوث (أنه قال الحكماء: الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزماني (يستدعي مادة) **أي محلاً، إما موضوعاً إن كان الحادث عرضاً، وإما هيولى إن كان الحادث** صورة،

فليس بشيء؛ لأن الثابت فيما تقدم أن الواجب بالغير يلزم أن يكون ممكناً؛ لأنه موقوف على صفته التي هي اللا استحقاقية.

قوله: (**ولم يثبت ذلك إلخ**) لأن ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له، وإن كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير، فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين.

قوله: (**غير الماهية**) أي زائد عليها في الخارج، فيتصور هناك أمران يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء، وأما التقسيم إلى الواجب والممكن والممتنع، فيكفية التغاير بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم، فتدبر.

قوله: (**نكتة**) متضمنة لبيان منشأ الاختلاف، كما صرح به. وليس المراد منه أن الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما وهم، فإنه لم يذهب إليه أحد. ومعناه ما تقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقية بالغير، كما اختاره أولاً لا عن المسبوقية بالعدم سبقاً ذاتياً، أو عن مسبوقية الاستحقاقية باللا استحقاقية.

قوله: (**ولم يثبت ذلك إلخ**) قال رحمه الله: لأن ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له، وإن كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير،فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين.

قوله: (**هذا إذا قلنا إلخ**) نقل عن الشارح أنه لو لم نقل هذا لكان أولى لأن أكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير.

قوله: (**مختصاً بالواجب تعالى**) نظراً إلى الدليل، وإن كان أعم منه بحسب المفهوم.

قوله: (**أي محلاً**) ينبغي أن يعتبر المحل بالقياس إلى إمكان الحادث، لا نفسه، ليستقيم في صورة كون الحادث نفساً.

وإما جسماً يتعلق به الحادث إن كان الحادث نفساً. وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها؛ **لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها**. (ومدةً) أي زماناً (أما المادة فلأنه) أي الحادث (قبل وجوده ممكن)، **وهو ظاهر**. (والإمكان) أمر (وجودي)؛ **لما مر من**

قوله: (**أي محلاً**) لإمكان الحادث، أو محلاً للحادث، بأن يراد بالمحل أعم من أن يكون محله حقيقة أو شبيهاً به، ليدخل الجسم بالقياس إلى النفس.

قوله: (**إما موضوعاً**) أي محلاً يقوم الحال، سواء كان جسماً أو صورةً أو هيولى أو نفساً بالقياس إلى أعراضها.

قوله: (**إن كان الحادث عرضاً**) لأن الحال المتقوم بالمحل عرض.

قوله: (**وإما هيولى**) أي محلاً متقوماً بالحال، سواء كانت هيولى أولى، أو ثانية كالعناصر بالقياس إلى صور المركبات.

قوله: (**إن كان الحادث صورة**) لأن الحال المقوم للمحل صورة.

قوله: (**لأن الموضوع**) أي الموضوع الذي قصد بتعميم المادة إدخاله أعني الجسم بالقياس إلى أعراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس إلى صفاتها النفسانية المتجددة، كالألم واللذة والسرور والغم، فلا يرد أنه لو أريد به الموضوع مطلقاً انتقض بالمبادئ العالية، فإنها موضوعات لأعراضها مع عدم اشتمالها على المادة. وإن أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولى بالقياس إلى أعراضها؛ لعدم اشتمالها على المادة.

قوله: (**مشتملان عليها**) اشتمال الكل على الجزء، كما في الجسم بالقياس إلى أعراضه، والمتعلق بالقياس إلى النفس، أو اشتمال الملزوم على اللازم كما في النفس الناطقة بالقياس إلى الأعراض الحادثة فيها فإنها لاستلزامها البدن مستلزمة للهيولى.

قوله: (**وهو ظاهر**) إذ لو لم يكن ممكناً لزم الانقلاب.

قوله: (**وإما هيولى إن كان الحادث صورة**) فإن قلت: قد يكون الحادث صورة ثانية، ومحله جسم لا هيولى، كصور المواليد. قلت: ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة إلى تلك الصورة، بخلاف متعلق النفس بالقياس إلى النفس.

قوله: (**وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها**) سياق الكلام يستدعي هذا التفسير؛ ليصح قوله، فيما سيأتي؛ وهو المادة ولا بد أن تكون قديمة إلخ.

قوله: (**لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها**) المراد من الاشتمال الاستلزام، لا التركب؛ لئلا يرد عوارض النفس الإنسانية، ثم المراد بالموضوع موضوع الأمر الحادث، كما هو مقتضى السوق، فلا يرد موضوع إدراكات المبادئ العالية؛ لأن تلك الإدراكات قديمة عندهم؛ إذ جميع كمالات المبادئ بالفعل. وفيه بحث أما أولاً فلأن كون كمالات المبادئ كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به، فاستلزام موضوع الحادث مادة إنما يثبت إذا ثبت قدم إدراكات المبادئ، وبالعكس، فيدور. وأما ثانياً؛ فلأن النفس يحدث لها اللذات والآلام في النشأة الأخرى، وليس فيها حينئذٍ شائبة المادة.

أدلة وجوده في بابه، (يستدعي محلاً)؛ **لامتناع قيام الإمكان** بنفسه؛ (موجوداً) إذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم، (وليس) **ذلك المحل** (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن، (إذ لا يوجد قبل وجوده)، فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه، (ولا) أمراً (منفصلاً) عن الحادث بالكلية، لا تعلق له به أصلاً، فإنه لا يصلح أن يكون محلاً لإمكانه قطعاً، **ولا أمراً متعلقاً به** إذا كان منفصلاً عنه، **ومبايناً له في الوجود؛ لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه،** (كقدرة القادر

قوله: (لامتناع قيام الإمكان إلخ) لكونه أمراً إضافياً.

قوله: (وليس ذلك المحل نفسه) بعد إثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن، وأن الإمكان يستدعي محلاً موجوداً، أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية، وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المفاد بقوله: إذ لا يوجد قبل وجوده، فما قيل من أنه بعد تحقيق أن الإمكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة إلى نفي كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر، ولا يحتمل هذا حتى ينفي، وخصوصاً قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشيء؛ لأنه إن أراد عدم الاحتمال عند العقل فممنوع، وإن أراد في نفس الأمر فلا يجدي، ولأنه ما نفاه بهذا التحقيق، بل بضم مقدمة أخرى بديهية.

قوله: (ولا أمراً متعلقاً به إلخ) أشار بالتعميم إلى أن الاحتمال الأول متروك بيانه في المتن لظهوره.

قوله: (ومبايناً له في الوجود) ليس المراد به نفي أن يكون لكل منهما وجود على حدة، بل نفي المقارنة بينهما في التحقيق، كما سيجيء.

قوله: (وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير أن يحمل الإمكان على الذاتي، إذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب، وأما إذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا، وسيصرح به المصنف.

قوله: (لما مر من أدلة وجوده) فإن قلت: الذي مر من أدلة وجوده هو الإمكان الذاتي، والإمكان المستدل به هاهنا هو الإمكان الاستعدادي، كما سيصرح به. قلت: تلك الأدلة كما تدل على وجودية الإمكان الذاتي، تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت، ألا يرى إلى قول المصنف هناك بعد ذكر الأدلة الثلاثة: بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجودياً، لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الأدلة، فبناء دعواهم عليها بناء على غير أساس.

قوله: (ولا أمراً متعلقاً به إلخ) إشارة إلى تعميم الانفصال إلى المعنيين المذكورين.

قوله: (لأن صفة الشيء لأن تقوم بما يباينه) فيه بحث، لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره مبايناً كان أو غيره، وأما وصف غير المباين بصفة أخرى مأخوذة بالقياس إلى ذلك الشيء، فمثله ممكن في المباين أيضاً، كما لا يخفى.

مثلاً) أي **كالفاعل القادر** مثلاً، أي كالفاعل القادر **على ما توهمه بعضهم** من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده **هو صحة اقتدار القادر عليه**، (فإنها) أي القدرة **بل صحتها** (**معللة بالإمكان**)؛ إذ يقال: صح من القادر إيجاد الممكن، ولم يصح منه إيجاد

قوله: (لا تقوم بما يباينه) وأما إذا كان مقارناً له فيجوز قيام صفة أحدهما بالآخر، بأن يكون في الحقيقة أمر واحد صفة لأحدهما يعتبر صفة لأحدهما باعتبار، وصفة لآخر باعتبار آخر، فلا يرد أن صفة الشيء لا يقوم إلا بنفسه لا بغيره سواء كان مبايناً أو مقارناً.

قوله: (أي كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل للإمكان ليعلم منه تمثيل الأمر المنفصل. والتقديركان يكون الإمكان قدرة القادر، فيكون محله الفاعل المباين للحادث. وإنما لم يقل: كالقادر إشارة إلى أن صحة كونه محلاً لإمكان الحادث موقوفة على أن يكون الإمكان عبارة عن قدرته.

قوله: (على ما توهمه بعضهم) فيه إشارة إلى أن المعرض بخصوص القدرة للتنصيص بالرد عليهم، وإلا فالأولى التعميم بأن يقال: كصحة صدوره من الفاعل.

قوله: (صحة اقتدار القادر) فيه إشارة إلى أن المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل؛ إذ لا اشتباه لهما بالإمكان.

قوله: (كقدرة القادر) توجيه العبارة على حذف المضاف أي محل قدرة القادر، وما ذكره الشارح خلاصة المعنى.

قوله: (هو صحة اقتدار القادر) لا حاجة إلى اعتبار صحة الاقتدار، بل الظاهر أن يبقى كلام المتن على ظاهره، كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد، مع أن كون الفاعل المختار القادر محلاً لصحة الاقتدار غير ظاهر، بل الظاهر أن محلها نفس الاقتدار. اللهم إلا أن يقال: الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل. وقد عرفت أنه كلام مزيف عنده.

قوله: (بل صحتها معللة بالإمكان) قد عرفت أنه لا احتياج إلى إقحام الصحة، فإن نفس القدرة تعلل بالإمكان أيضاً، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن، فإن قلت: إذا قيل صح من الحيوان إيجاد الحركة، ولم يصح إيجاد المجردات، فسئل، لماذا كان الأمر كذلك؟ يجاب: بأنه يمكن منه دون إيجاد المجردات، فعلم أن هاهنا أمراً آخر غير الإمكان الذاتي، وهو الذي علل به صحة الإيجاد. قلت: أجيب بأن الكلام في القادر المطلق والذي يعلل به قدرته هو الإمكان بلا شبهة، وفيه أن هذا لا يلائم السوق لأن الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق، اللهم إلا أن يقال: تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به، وفيه ما فيه بقي فيه بحث: وهو أن المراد بالإمكان هاهنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي، ولا خفاء في أن الذي يعلل به القدرة هو الإمكان الذاتي فالكلام ليس بتمام ويمكن أن يقال: الإمكان الاستعدادي أيضاً يعلل به القدرة، فيجاب من سأل بماذا صح من القادر إيجاد الممكن بأنه مستعد للوجود والمنع مكابرة.

الممتنع. فإن سئل: لماذا كان الأمر كذلك، وأجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود؛ دون الممتنع،كان كلاماً مقبولاً. لولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور وهي الإمكان، مغايرة للصحة العائدة إلى القادر لكان هذا تعليلاً للشيء بنفسه، (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته. وأيضاً إمكان الشيء صفة له في نفسه، **لا بالقياس إلى الفاعل**. وصحة الاقتدار عليه مقيسة إلى الفاعل، فلا يكون أحدهما عين الآخر، وإذ قد ثبت أن لإمكانه محلاً ليس نفسه ولا أمراً منفصلاً عنه مبايناً له، (فهو) أي ذلك المحل أمر (متصل به) أي بالحادث اتصالاً تاماً حتى يصح قيام إمكانه به، (**وهو المادة**) **ولا بد أن تكون قديمة** عندهم. وإلا احتاجت إلى مادة أخرى. **وفي المباحث المشرقية**، إن ذلك الحادث تارة **يوجد عن تلك المادة كالأعراض**، **وتارة يوجد فيها** كالصور، وتارة **يوجد معها** كالنفوس الناطقة. (فإن قيل

قوله: (**لا بالقياس إلى الفاعل**) وإن كان صفة له بالقياس إلى الوجود والعدم.

قوله: (**وهو المادة**) فيه أنه إنما يتم إذا لم يجز حدوث صفة المجرد أو حدوث جوهر مجرد في جوهر مجرد مع أنهم بنوا عدم جوازه على أن كل حادث مسبوق بمادة.

قوله: (**ولا بد أن تكون قديمة**) بنفسها، أو باعتبار جزئها إن فسر المادة بالمعنى الأعم.

قوله: (**وفي المباحث المشرقية**) بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام إمكان الحادث بالمحل.

قوله: (**يوجد عن تلك المادة**) بأن يكون متقوماً بها، فيكون وجوده في نفسه هو وجوده فيها، فإمكانه هو إمكانه فيه، فإن مآل قولنا: البياض يمكن أن يوجد في الجسم، وقولنا: الجسم يمكن أن يوجد فيه البياض واحد.

قوله: (**وتارة يوجد فيها**) وإن لم يكن متقوماً بها، لكنه حال فيها محتاج إليها، فمآل وجوده في نفسه هو وجوده في المحل، فكذا إمكاناهما.

قوله: (**وهو المادة**) فيه بحث، لأنا لا نسلم أن المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور، لم لا يجوز أن يكون محل إمكان الحادث شيئاً له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول أو التدبير والتصرف، ولو كان تعلق الحلول. فلم لا يجوز أن يكون الحادث جوهراً غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك، ولم يقم دليل على امتناع ذلك، وأيضاً قد نبهت على أن الموضوع قد يكون جوهراً غير جسماني، كعلوم العقول، فيبطل حينئذٍ ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول؛ لاستلزام حدوثها سبق المادة.

قوله: (**وفي المباحث المشرقية**) تقوية لما سبق من تعميم المادة.

قوله: (**يوجد عن تلك المادة كالأعراض**) المراد بالمادة المحل لا الهيولى، وإلا فالحركة الأينية والوضعية مثلاً لا توجد من الهيولى، بل من الجسم.

الإمكان أمر اعتباري كما سبق، وأنتم معترفون به). **والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً**، فكيف تستدلون بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به إمكانه. (قلنا: المراد بهذا الإمكان) **الذي يستدل به** على وجود محله (هو الإمكان الاستعدادي، وأنه غير الإمكان الذاتي)؛ لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود، وهو لازم لماهية الممكن قائم بها، يستحيل انفكاكه عنها، كما مر، ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف، والقرب والبعد أصلاً، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإنه أمر موجود من مقولة الكيف، قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به، وغيره لازم له وقابل للتفاوت. **ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال** بالإمكان الذاتي، فأراد توضيح المرام فقال: (وتحقيقه) **أي تحقيق**

قوله: (يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطاً بوجودها، وإن لم يكن متقوماً بها، ولا حالاً فيها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها، فكذا الإمكانان.

قوله: (الذي يستدل به إلخ) أي ليس المشار إليه بهذا الإمكان الإمكان المذكور في الاستدلال السابق، فإنه صريح في الإمكان الذاتي، حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث، واكتفى في وجوديته على الأدلة السابقة، وعلل صحة الاقتدار به، بل الإمكان المذكور فيما يستدل به المدعى، ولذا أورد صيغة المضارع، فهو جواب بتغيير الدليل.

قوله: (يوهم الاستدلال) أي يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة، لا أن

قوله: (والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً) أي موجوداً في الخارج، كما هو المدعى هاهنا، وأما استدعاؤها محلاً موجوداً في الجملة، ولو في الذهن، فقاعدة أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه، ثم الظاهر أن مفهوم الإمكان ثبوتي، وهو قابلية الوجود والعدم، لا سلبي كما يشعر به تفسيرهم إياه بسلب الضرورة، إذ لو كان سلبياً لكان قولنا: الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع، فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكناً، لاتصافه بهذا السلب، لا ممتنعاً، لأن اقتضاء العدم أمر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة؛ وهو باطل قطعاً، ولكون السلب المذكور لازماً لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به، فالحادث لا يتصف بالإمكان الذاتي قبل وجوده في الخارج، وفي الذهن، كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب. وأما إذا وجد في الذهن فيتصف به، ويقوم به إمكانه، فلا يلزم وجود أمر في الخارج يقوم به الإمكان الذاتي للحادث، هذا. ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالإمكان ولو كان أمراً سلبياً، بأن عدم ثبوت الممتنع في المبادئ العالية الكافي في اتصافه في الامتناع أمر محال، جاز أن يستلزم محالاً آخر، أعني عدم اتصافه بضرورة أحد الطرفين، وبسلبه أيضاً، فليتأمل.

قوله: (ثم إن ظاهر عبارتهم إلخ) خصوصاً قولهم الإمكان وجودي؛ لما مر من أدلة وجوده، وقد عرفت توجيهه.

كلامهم في هذا المقام: (أن الممكن إن كفي في صدوره عن الواجب تعالى إمكانه الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه)؛ **لأن الواجب تام** في فاعليته، لا قصور في فيضه، ولا بخل هناك، ولا تفاوت إلا من جهة القابل، فإذا فرض أن إمكانه الذاتي كافٍ في قبول الفيض، لم يتصور تخلفه عنه، فكان دائم الوجود بدوام الواجب، كالمعلول الأول. (وإلا) وإن لم يكف إمكانه الذاتي في الصدور (احتاج إلى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه، **(فإن كان) ذلك الشرط (قديماً** دام) الممكن (أيضاً) بدوام الواجب، وشرطه القديم، فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثاً. (وإن كان) ذلك الشرط (حادثاً) كان الممكن المتوقف عليه حادثاً بالضرورة، لكن لما كان ذلك الشرط حادثاً **(احتاج إلى) حادث** (**آخر**)؛ إذ

دلالتها وهمية فلا يرد أن الدلالة المذكورة صريحة في تلك العبارة، وأن الظهور ينافي الإبهام.

قوله: (أي تحقيق كلامهم) لا تحقيق الإمكان الاستعدادي على ما يتبادر من قربه في الذكر، بناءً على أن التحقيق المذكور مشتمل على إثبات الإمكان الاستعدادي مع إثبات أنه قائم بالمدة.

قوله: (لأن الواجب تام إلخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال: إن الممكن إن كفى إلخ، ولم يقل: إن الواجب إن استجمع شرائط التأثير في الأزل إلخ. وبهذا سقط ما قيل: إن الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب، فتكون قائمة به، فلا حاجة إلى محل مختص بالحادث.

قوله: (فإن كان ذلك الشرط قديماً إلخ) يعني أن ذلك الشرط لا بد أن يكون موجوداً، والموجود منحصر في القديم والحادث، فإن كان الشرط قديماً إلخ؛ وذلك لأن المعدوم لا يجوز أن يكون شرطاً لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق، ولا باعتبار عدمه المستمر، لكونهما أزليين، فيكون باعتبار عدمه اللاحق، وذلك يستلزم كونه شرطاً باعتبار الوجود أيضاً. وبهذا سقط ما قيل: يجوز أن يكون شرطه أمراً معدوماً متجدداً فلا يكون قديماً ولا حادثاً، يوجد بعضها عقب بعض إلخ. فإن قلت: عدمه بعد الوجود لا يحصل إلا بزوال علة وجوده بتلك العلة فإن كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب؛ لاستناد الموجودات كلها إليه. وإن كانت مركبة من الموجودات والمعدومات، وكان زوالها بزوال المعدومات يلزم وجود الأمور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة: قلت: يجوز أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته، فلا يحتاج إلى عدم علة وجوده.

قوله: (احتاج إلى حادث آخر) فيه بحث: لم لا يجوز أن لا يكون الشرط الحادث أمراً عدمياً؟ وإن نوقش في إطلاق الحادث على العدمي يقول: لم لا يجوز أن يكون شرط الحادث أمراً عدمياً متجدداً؟ وقد سبق أن التجدد لا يستلزم الوجود، لا يقال: العدم السابق أزلي، فلا يكون شرطاً للحادث، وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود؛ لتوقفه عليه فيعود المحذور؛ لأنا

لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلاً، أو كان شرطه قديماً لم يكن هو حادثاً، وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضاً إلى حادث ثالث قبله، (وهلم جرا. فيتوقف كل حادث على حادث) إلى مالا نهاية له، (فهي) أي تلك الحوادث المترتبة (إما موجودة معاً وهو باطل؛ لما سيأتي) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعاً، أو وضعاً مع كونها موجودة معاً، **(ولأن ذاك المجموع)** المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج)؛ لكونه حادثاً (إلى شرط آخر) حادث أيضاً، لما عرفت. (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلاً) في المجموع؛ **لأنه من جملة الحوادث المترتبة**، وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء، **(وخارجاً) عن ذلك المجموع أيضاً**؛ لكونه شرطاً له سابقاً

قوله: (ولأن ذلك المجموع) يعني إذا كانت تلك الحوادث موجودة معاً، كان هناك مجموع في الخارج حادثٌ، لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء، موصوفٌ بحدوث مغاير لحدوث الجزء؛ لكونه معللاً به. فاندفع ما قيل: إنه ليس في الخارج إلا الآحاد المستند بعضها إلى بعض، ولا مجموع هاهنا، لأن مغايرة الكل المجموعي لكل واحد بديهي، وكذا ما قيل: إن هذا الدليل جار في صورة التعاقب أيضاً، أو نقول: تلك الحوادث المتعاقبة حادثة، فيحتاج إلى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها؛ إذ ليس في الخارج في صورة التعاقب في شيء من الأزمنة إلا حادث واحد مشروط بحادث سابق عليه، ومجموعها ممتنع الوجود في الخارج فكيف يحتاج إلى شرط حادث.

قوله: (لأنه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع ما توهم من أنه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجاً من مجموع تلك الحوادث مشروطاً بحادث آخر، فإن اعتبر هذا المجموع يكون مشروطاً بحادث آخر خارج عنه، وهلم جراً، فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شيء من المجموعات. ووجه الدفع ظاهر لأنا أخذنا جميع الشروط التي يتوقف عليها وجود الحادث.

قوله: (وخارجاً عن ذلك المجموع) فيه بحث، لأن اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفاً وجوده على حادث آخر، كيلا يلزم قدمه بسبب استناده إلى الواجب القديم، وأما أن ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجاً عنه فكلاّ، فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزأيه، وهو ما عدا الشرط الأخير الذي يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض

نقول: فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعين. فإن قلت: ذلك الأمر العدمي يستدعي أيضاً محلاً، وإلا تساوت النسبة، كما سيأتي. قلت: لا نسلم اقتضاء المحل الموجود فإن قلت سيجيء أن الشرط مقرب ولا قرب في المعدوم المحض قلت: سيجيء أيضاً ما في حديث القرب.

قوله: (ولأن ذلك المجموع إلخ) قيل: هذا إنما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير

عليه، (وأنه محال. وإما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض، **(ولا بد له) أي لذلك المجموع (من محل يختص به)** أي بالحادث المفروض أولاً. (وإلا) وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك، (كان اختصاصه) أي اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحاً بلا مرجح)، **فإنه إذا لم يتعلق** المجموع بمحل أصلاً. أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته إلى حادث معين كنسبته إلى غيره، فلم يكن حدوث أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به، **(فإذن له) أي لذلك المحل (استعدادات** متعاقبة، كل واحد منها مسبوق بآخر، لا إلى نهاية، وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط للاحق)،

أولاً، وحدوث ما فوق الشرط الأخير بواسطة حدوث مافوقه بواحد، وهلم جراً، وسيجيء تحقيق هذا البحث إن شاء الله تعالى.

قوله: (فإنه إذا لم يتعلق إلخ) هذا بناء على ما قالوا: من أن نسبة المباين إلى جميع الأشياء على السوية، لكنه مبحوث فيه: إذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث، وإن لم يكن في محل، أو كانت في محل لا اختصاص له بذلك الحادث.

قوله: (فإذن له إلخ) فإن قلت: بعد ما ثبت أن لتلك الحوادث محلاً يختص بالحادث، ثبت أن الحادث مسبوق بالمادة، فلا حاجة إلى هذه المقدمات. قلت: لا نسلم ذلك؛ لأن ذلك المحل يجوز أن تكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده، فلا بد من إثبات أن تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد، والشدة والضعف، فتكون موجودة، فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث، فلا يكون محلها ماهيته.

لوجودات الشروط، وليس كذلك. وسيذكر الشارح في بحث إبطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام.

قوله: (ولا بد له أي لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه: لو ثبت أنه لا بد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض أولاً على أحد الأنحاء المذكورة في المباحث المشرقية، لتم مطلوبهم بلا حاجة إلى سائر المقدمات، ولا يكون الاستدلال أيضاً بالإمكان الاستعدادي. والجواب: أن ثبوت المحل للمجموع على أحد الأنحاء المذكورة إنما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالإمكان الاستعدادي؛ إذ الثابت بدونها أن له محلاً، وأما أن ذلك المحل موجود كذا، إما كذا وإما كذا، فبسائر المقدمات؛ فتأمل.

قوله: (كنسبته إلى غيره) فيه منع؛ لأن تلك الأمور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز أن تكون أموراً قائمة بأنفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة.

قوله: (أي لذلك المحل استعدادات) فإن قلت: لم لم يعتبر في جانب الفاعل إمكان

وإن كانا بحيث لا يجتمعان معاً في الوجود، (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (إلى المعلول) المعين (بعد بعدها عنه)، ومقرب لذلك المعلول إلى الوجود، ومبعد له عن العدم. فإن المعلول الحادث إذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه، فخروج كل واحد منها إلى الوجود يقرب الفاعل القديم إلى التأثير في ذلك الحادث تقريباً متدرجاً، حتى تصل النوبة إليه فيوجد. (وهو) أي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالإمكان الاستعدادي) لذلك الحادث، (**وإنه أمر موجود** لتفاوته بالقرب والبعد)، والقوة والضعف. (فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له، ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف، (والنفي المحض). فإذن هو أمر وجودي، ومحله (الموجود أيضاً) هو المادة. وهذا (الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي) **مبني على أصلهم الفاسد**، (**وهو نفي القادر المختار**)، والقول بالإيجاب؛

قوله: (وأنه أمر موجود) هذا ما ذهب إليه المتأخرون، حيث جعلوا الاستعداد قسماً رابعاً من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر في المتن من أنه قابل للشدة والضعف، والمعدوم لا يكون كذلك. وفيه أن قبوله لهما ليس إلاّ واجباً منتزعاً من قرب فيضانه من العلة، وبعده عنها بحسب تحقق الشروط. كيف ولا دليل على أن في النقطة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة لها إلى قبول الصور المتواردة عليها، بل التحقيق أن الإمكان الاستعدادي هو الإمكان الذاتي مقيساً إلى قرب أحد طرفيه، بحسب تحقق الشروط، فالمغايرة بالاعتبار وإذ كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به، ولا حاجة إلى المحل. ولو سلم أنه موجود فاللازم أن يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث، ولو سلم فلا نسلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذي فسروها، لجواز أن يكون جوهراً مجرداً محلاً لجوهر مجرد حادث، ولم يقم دليل على امتناعه، أو محلاً لعرض حادث كالعقول والنفوس لأعراضها. ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله؛ إذ يبطل حينئذٍ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل: أن العقول كمالاتها بالفعل إذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وإن لم يكن موجوداً، إلا أنه عبارة عن التغير من حال إلى حال، وليس ذلك في جانب الفاعل، فهو في جانب المعلول. والتغير في المعدوم الصرف محال، فلا يكون في الحادث، فلا بد له من حال آخر. ويرد

استعدادي بالنسبة إلى الفعل والإيجاد؟ قلت: لأن التفاوت ليس في الفاعلية؛ إذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداءً، وإن أمكن أن تعتبر بالعرض بالنسبة إلى الفاعل.

قوله: (مبني على أصلهم الفاسد) وأيضاً لا نسلم أنه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج، لتحتاج إلى محل موجود فيه. نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب، لكن ذلك أمر عقلي لا

بناءً على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات، فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل. وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء **بمجرد إرادته. ومنهم من اختار أن الإمكان الذي استدل به** لا وجود له في الخارج، وقال: **الإمكان أمر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي**، فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي

عليه مع ما سبق أنه يجوز أن يكون التغير في جانب الفاعل لا بأن يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية، بل بأن يصير فاعلاً بانضمام أمر حادث إليه، كوضع معين مثلاً يكون معه علة تامة للحادث من غير أن يكون له مادة مستعدة.

قوله: (وهو نفي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك، يخصص كل منهما بإرادته، فلا يرد أن الحكماءَ قائلون باختياره تعالى بمعنى: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، إلا أن مقدم الشرطية الأولى لازم الوقوع؛ لكون المشيئة أعني العناية الأزلية لازمة لذاته.

قوله: (بمجرد إرادته) يعني أن المخصص لوقوع بعض الأشياء في وقت دون وقت هو الإرادة، سواء قلنا بقدم تعلقها، أو بحدوثها، كما مر سابقاً تحقيقه.

قوله: (ومنهم من اختار إلخ) وهو المحقق الطوسي.

قوله: (أن الإمكان الذي استدل به) وهو إمكان وجود الحادث بعد عدمه.

قوله: (أمر عقلي) لأنه هو الإمكان الذاتي مقيساً إلى الوجود المسبوق بالعدم.

قوله: (لكنه يتعلق بشيء خارجي) أي بشيء موجود في الخارج، لأن إمكان وجود الشيء بعد العدم يقتضي إمكان تبدله من حال إلى حال؛ بناء على زيادة الوجود على الماهية، والمعدوم يمتنع اتصافه بتبدل الأحوال، فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته، بل موضوعه التغير من حال إلى حال. وإنما يجري عليه باعتبار وجوده فيه، فيقال: البياض يمكن أن يوجد في الجسم، وهذا لا ينافي اتصافه بالإمكان الذاتي المطلق في نفسه؛ لأنه يتصف به الماهية في الذهن إذا لوحظ بالقياس إلى الوجود والعدم، بخلاف القديم، فإنه لكونه موجوداً دائماً يتصف بإمكان وجوده بالنظر إلى ذاته دائماً. وهذا معنى قوله: ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود إلخ. فالإمكان كالعمى والتقدم في أنه ليس شيء منهما موجوداً في الخارج، لكنه يستدعي محلاً موجوداً في الخارج. وبهذا البيان تم المقصود إلا أن في كلامه ترك ما يعني وهو إثبات أنه متعلق بأمر خارجي. وأما قوله: فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي إلخ فهو عديل لقوله في آخر الجواب:

تحقق له في الأعيان. كيف وإنها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة، ولا يتصور تحقق النسبة في الأعيان بدون تحقق المنتسبين فيها. وبالجملة، إذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر إليه، وإذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة إلى الأول، وهكذا. فإن أريد بالقرب وبالبعد هذا المعنى، فهو لا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج، بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج إذا وجد في الذهن. وأما إذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذٍ لا موصوف، ولا اتصاف. وإن أريد أمر آخر فلا دليل على ثبوته.

ليس هو بموجود في الخارج؛ إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان، بل هو إمكان وجود في الخارج. ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه **وفيه بحث، لأن تعلقه** بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي، فلا يدل على وجوده في الخارج. (**وأما المدة: فلوجهين: الأول أن هذه الاستعدادات**) المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدماً لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث، وهو المطلوب. وإنما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة إلى غير النهاية، وقد عرفت بطلانها. **وقد يجاب أيضاً** بأن هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان، وليس للزمان زمان. وربما تفصوا عن هذا الجواب **بأن القبلية والبعدية** اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات، **ولغيره بواسطته، ألا ترى أنه إذا قيل**:

ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج، وله إمكان آخر يعتبره العقل، وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل. والمقصود: دفع ما أورده الإمام من أن الإمكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً، والأول محال لكونه وصفاً لغيره، والثاني محال لأنه يلزم أن يكون للإمكان إمكان.

قوله: (وفيه بحث لأن تعلقه إلخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك؛ لأن التعلق الذهني إنما هو للإمكان الذاتي المطلق، أعني سلب ضرورة الطرفين، دون إمكان الحدوث أعني إمكان وجوده بعد العدم.

قوله: (وأما المدة إلخ) لما كان المعتبر في الحدوث الزماني سبقه العدم على الوجود، وهي لا تستدعي أن يكون بالزمان؛ لجواز أن يكون بذاته كما ذهب إليه المتكلمون، كان المطلب نظرياً، فما قيل: إنه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سبق المدة لا يحتاج إلى دليل وهم.

قوله: (وقد يجاب إلخ) أي لا نسلم قولكم: فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث.

قوله: (بأن القبلية والبعدية إلخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار أن التقدم الزماني مطلقاً يقتضي ذلك، بل لكونه في ما عدا الزمان.

قوله: (ولغيره بواسطته) أي عارضتان لغير الزمان بواسطته، فهو واسطة في العروض.

قوله: (أن هذه الاستعدادات إلخ) فيه بحث لأن هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء، كما سيشير إليه في آخر المقصد؛ إذ النزاع في سبق كل شيء بأمر موجود،و وأما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به.

قوله: (ألا ترى أنه إذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لأن ما ذكر لو سلم لدل على أن القبلية والبعدية عرضان أوليان للزمان، بمعنى عدم الواسطة في الإثبات، والمطلوب عدم الواسطة في

ولادة زيد مثلاً متقدمة على ولادة عمر، **واتجه أن يقال: لماذا؟ فإذا** أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان، وهذه في خلافة شخص آخر، **وتلك الخلافة متقدمة على هذه، اتجه السؤال أيضاً. فإذا** قيل: خلافة فلان كانت في العام الأول، وخلافة غيره في هذه السنة، **لم يتجه** أن يقال: لم كان العام الأول متقدماً على هذه السنة، وعلى هذا: فإذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان، فذاك. وإلاّ فلا بد من زمان يقارن كلاً من المتقدم والمتأخر. الوجه (الثاني: إن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة)؛ إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده، (**والتقدم** ليس نفس

قوله: (**اتجه أن يقال لماذا؟**) أي ما السبب في عروض التقدم لإحداهما على الأخرى.

قوله: (**وتلك الخلافة متقدمة على هذه**) فيكون ما يقارن إحداهما متقدماً بالعرض على ما يقارن الأخرى.

قوله: (**اتجه السؤال أيضاً**) أي السؤال عن سبب العروض.

قوله: (**لم يتجه إلخ**) أي لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لأحدهما على الآخر، وذلك ظاهر. وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الأذكياء من أن التنوير المذكور إنما يدل على انتفاء الواسطة في الإثبات، وهو لا يقتضي انتفاء الواسطة في الثبوت، ولو سلم فاللازم عدم الواسطة في الثبوت دون العروض، والمطلوب هو الثاني، كما صرح به الشارح قدس سره، ولو سلم فانقطاع السؤال إنما هو لاعتبار التقدم في مفهوم العام الأول، حيث قلتم: كان في العام الأول، لا لكونه وصفاً ذاتياً له، ولا يحتاج إلى الأجوبة التي هي أوهن من نسيج العنكبوت عند النقاد.

قوله: (**والتقدم إلخ**) إنما احتيج إلى إثبات مغايرة التقدم للطرفين، مع أن مغايرة النسبة لطرفيها بديهية؛ لأن المقصود إثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج، والنسبة لا تقتضي تلك المغايرة ألا ترى أن النسبة في قولنا: زيد موجود عند الأشعري مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع أنه لا تغاير بين الطرفين في الخارج فضلاً عن مغايرة النسبة لهما.

الثبوت، وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بآنية التقدم، لا لميته، وإلا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان، بل يصح أن يقال: لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة؛ إذ ليس عند العقل بالنظر إلى ذاته ما يمنع هذا السؤال. ثم إن تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الآنية لكل أحد؛ لدلالة اللفظ على ذلك، دون سائر الحوادث. وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان لا قبله، إذ كان المطلوب معرفة آنية التقدم لا لميته، ولا يخفى أنه لا يدل على مطلوبهم. وأما مايقال من أن السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار أمر آخر معه، أوجب أن يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقاً زمانياً؛ لأن لها أيضاً قبلية لا يجامع معها القبل البعد، وقد صرحوا بأنه سبق ذاتي، فمما لا يلتفت إليه؛ إذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة أو غيرها، ألا يرى أن العقل الأول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة أيضاً؛ لقربه من المبدأ الأول.

وجوده؛ لعروضه للعدم)، **ويستحيل** أن يكون وجود الشيء عارضاً لعدمه، (**ولا نفس عدمه؛ لأن العدم قبل**) أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم، (وليس قبل كبعد)، لأنهما متمايزان بالقبلية والبعدية. ولا شك أن ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك، أعني نفس العدم. (**فإذن هو**) أي التقدم (**أمر زائد**) على وجود الحادث وعدمه، وموجود في الخارج؛ لأنه نقيض اللاتقدم العدمي، **لصدقه على الممتنعات**، وليس أمراً مستقلاً بذاته بل لا بد له **من محل** موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (**وجوابه أنا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً، فإنه يعرض للعدم، كما اعترفت به**) حيث قلت: عدم الحادث متقدم على وجوده، (والوجودي لا يعرض للعدم) بالضرورة، وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجوداً خارجياً، (بل هو أمر اعتباري)، فلا يقتضي معروضاً موجوداً في الخارج، ولما أمكن أن يقال: كون التقدم أمراً ثبوتياً مما يشهد

قوله: (ويستحيل إلخ) وإلا لكان الشيء موجوداً ومعدوماً معاً؛ لأن الصفة الثبوتية تقتضي وجود الموصوف.

قوله: (أمر زائد إلخ) إذ لا يجوز أن يكون جزءاً لأن النسبة يمتنع أن تكون جزءاً لأحد الطرفين، وإلا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة، ولذا لم يتعرض لنفيه.

قوله: (لصدقه على الممتنعات) وما من شأنه الوجود في الخارج لا يمكن اتصاف المعدوم به، كما مر غير مرة. فاندفع ما قيل: إنه لا يدل على كونه عدمياً إلا إذا ثبت أنه لا يصدق إلا على الممتنعات وهو ممنوع.

قوله: (من محل) فيمتنع أن يكون محله عدم الحادث، ومن هذا ظهر وجه التعرض، لوجود المحل في الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب.

قوله: (كما اعترفت به) وما قيل: أن ما اعترف به عروضه له بالتبع، لا بالذات: فخارج عن قانون المناظرة؛ لأنه مناقشة فيما هو تأييد لسند المنع.

قوله: (ولا نفس عدمه لأن العدم قبل إلخ) فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التقدم عدماً مأخوذاً بوصف الاتصال بالوجود قبلاً؟ قلت: لأن مطلق الاتصال، وكذا الاتصال بطريق التأخر لا يكفي، والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم؛ إذ تغيير العبارة لا يجدي، فننقل الكلام إليه فتأمل.

قوله: (وجوابه: أنا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً، فإنه يعرض للعدم) قيل: عروضه للعدم ليس عروضاً حقيقياً، بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقي، أعني الزمان، وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته، فالسند لا يستلزم المنع، وسيأتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان إن شاء الله تعالى.

به البداهة، أجاب بقوله: (والحاكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل، (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود، كما في تحيز الباري)، فإن الوهم يحكم ببديهيته أن كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة، (و) كما في (كون كل مرئي مقابلاً) للرائي (أو في حكمه)، كما في الأمورالمشاهدة في المرآة، وهذان الحكمان باطلان، لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلاً، وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها، فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل. فإن قلت: هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل، فلا بد لها من معروض ذاتي هو الزمان. قلت: **هذا مسلم** لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج، بل جاز أن يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الأمر لما هو اعتباري.

قوله: (**هذا مسلم**) أي أنه لا بد له من معروض ذاتي، لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض؛ لجواز أن يكون عدم ذلك الحادث، فلا يصح حكمه بأنه هو الزمان. وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل، بعد تسليم أن معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولا يهمنا بيان كونه موجوداً في الخارج، فإنه مطلوب آخر مذكور في مقامه.

[المرصد الرابع: في الوحدة والكثرة]

فإنهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية **والذهنية**. (وفيه مقاصد):

[المقصد الأول: الوحدة تساوق الوجود]

(الوحدة تساوق الوجود) أي تساويه، فكل ماله وحدة **فهو موجود في الجملة**، (وكل موجود له **وحدة) ما** (حتى الكثير) الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة، إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة، (فإن العشرة) المخصوصة مثلاً عشرة، (واحدة من العشرات، وهو) **أي اتصاف الكثير بالوحدة** (لا يمنع تقابلهما) أي تقابل الوحدة الكثرة، (**فإنهما لم يعرضا لشيء واحد**. نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذي عرض له الكثرة، ولا استحالة في عروض

قوله: **(فإنهما من الأمور إلخ)** تعليل لإيرادهما في مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية، ولذا ذكرهما صاحب التجريد في فصل الماهية، وليس المقصود بيان كونهما من الأمور العامة، فإنه مذكور في تعريف الأمور العامة بما لا مزيد عليه.

قوله: **(والذهنية)** ذكره استطراداً كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها، وإلا فلا دخل له في كونهما من الأمور العامة.

قوله: **(في الجملة)** أي خارجاً أو ذهناً.

قوله: **(وحدة ما)** أي حقيقية أو اعتبارية.

قوله: **(أي اتصاف الكثير بالوحدة)** أي بتوسط ملاحظة الكثرة معه، كما يدل عليه قوله، فإن العشرة المخصوصة إلخ، فلا يرد أن اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد، فكيف لا يمنع تقابلهما. ثم إنه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات في محل واحد

قوله: **(فهو موجود في الجملة)** أي إما في الخارج أو في الذهن، فلا يرد أن الكلي الطبيعي له وحدة وليس بموجود.

قوله: **(فإنهما لم يعرضا لشيء واحد إلخ)** فإن قلت: لهذا الكلام محل غير ما ذكره الشارح، لا يحتاج فيه إلى هذه التطويلات المذكورة، ولا يرد الاعتراض الآتي ابتداء، وهو أن اللام لام الأجل، والسبب، لاصلة العروض، أي لم يعرضا لأجل شيء واحد، بل عروض الوحدة لأجل الكثرة. قلت: يأباه قول المصنف لا الكثير، فإن المفهوم منه على ذلك المحمل أن الكثرة تعرض لأجل الكثير، وإلا للغا هذا النفي، ولا معنى لأن يقال: عروض الكثرة لأجل الكثير. اللهم إلا أن يقال: معناه يعرض الكثرة للكثير لأجل نفسه أي لذاته.

أحد المتقابلين للآخر، إنما المحال عروضه لمعروض الآخر، فالعشرية عارضة للجسم مثلاً، والوحدة عارضة للعشرية، فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعاً من تقابلهما. فإن قلت: فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة، فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة، كما اعترفتم به. قلت: **المراد من عروض الوحدة للكثرة** أنها عارضة لذات الكثير، مع **ملاحظة صفة الكثرة** بخلاف الكثرة؛ فإنها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة. وبعبارة أخرى ذات الكثير **من حيث التفصيل** معروضة للكثرة، ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة، ولا استحالة في عروض المتقابلين

كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لأنه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات، فلا يرد أن الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمتنع اجتماعهما.

قوله: (المراد إلخ) فمعنى قوله: عرض الوحدة للكثرة أن للكثرة مدخلاً في عروضها، حتى لو لم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم تعرضه الوحدة. وما قيل: إن اللام في قوله: لم يعرضا لشيء واحد لام الأجل، فيكون مآل قوله: لا للكثرة لا لأجل ذاته، فلا حاجة إلى التطويل الذي ذكره الشارح قدس سره، ولا يرد الاعتراض الآتي فوهم محض؛ لأن اختلاف سبب المتقابلين لا يؤثر في جواز اجتماعهما، بل لا بد في ذلك من اختلاف المحل ذاتاً أو اعتباراً.

قوله: (ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ: الصفة إشارة إلى أنه لا بد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به، فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لا ذات الكثير في نفسه، ولا مقيداً بالكثرة موصوفاً بها، وإلا لزم اجتماع المتقابلين.

قوله: (من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الإجمال بأن يعتبر اتصافه بها، فمآله هو الجواب الأول، لا فرق بينهما إلا بالتعبير، وليس المراد بالتفصيل والإجمال أن يدرك ذلك الكثير مفصلاً، وأن يدرك مجملاً، على قياس ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود، حتى يرد أن الاختلاف بالتفصيل والإجمال راجع إلى الاختلاف في الإدراك دون ذات المعروض حتى ينفع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريد ذلك كان جواباً آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى.

قوله: (المراد من عروض الوحدة للكثرة إلخ) لا يخفى أن سياق كلامه على أن اللام صلة العروض، فإرادة هذا المعنى على هذا التقدير إنما يصح بحمل الكلام على المسامحة، واعلم أن هذا الجواب أقرب من الجواب الثاني الذي أشار إليه بقوله: ولنا أن نقول إلخ، ولذا قدمه، وإن كان الجواب الثاني ألصق بعبارة المتن . فعلى الأول يكون معنى قوله: حتى الكثير أن الكثير من حيث هو كثير أي مع ملاحظة صفة الكثرة. وقوله: فإنهما لم يعرضا لشيء واحد أي من جهة واحدة. وقوله: عرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة، لا للكثير الذي يلاحظ تفصيله، فيكون المآل إلى حيثية الإجمال والتفصيل، وأما على الثاني فالأمر ظاهر.

لشيء واحد من جهتين. **ولنا أن نقول**: الوحدة عارضة للكثرة بالذات، وللكثير بالعرض، (**ولأجل ذلك**) التساوي الذي بينهما (ظن بعضهم أنها) أي الوحدة (نفس الوجود)، **فتكون** الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصية الثابت **لكل موجود معين**. (ويبطله: أنه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصي (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (إعداماً) لذلك الجسم المشخص، وإيجاداً لجسمين آخرين إذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة **فيبطل** الوجود المخصوص (وإنه) أي كون التفريق إعداماً (باطل، إذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الأخضر **إعداماً له وإيجاداً لبحرين آخرين** ضرورة، والمجوز لذلك) بناء على أنه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز، (**مكابر**) **لمقتضى عقله**، (لا يخاطب) ولا يناظر. **وإنما جوزه** من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها، فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك

قوله: (**ولنا أن نقول إلخ**) فمعنى قولنا: كل كثير واحد أعم من أن يكون موصوفاً بالوحدة بالذات أو بالعرض، وإنما أخر هذا الجواب مع موافقته لظاهر عبارة المصنف، لأن القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير، وإنما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به، فمعنى قولنا الكثير واحد كثرته خلاف الظاهر والوجدان.

قوله: (**ولأجل ذلك إلخ**) ليس منشأ الظن مطرداً، فلا يرد أنه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم.

قوله: (**فتكون إلخ**) زاد هذا التفريع ليتوجه الإبطال المذكور.

قوله: (**فيبطل إلخ**) بناء على فرض الاتحاد بينهما.

قوله: (**مكابر لمقتضى عقله**) فإن العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والإعدام، فإن من يقول: أعطني ماءً من هذا الكوز ليس مقصوده أعدم ذلك الماء وأوجد ماء آخر.

قوله: (**وإنما جوزه إلخ**) بيان لمنشأ التجويز تتميماً للكلام، وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة، فإنه لا يندفع بذلك.

قوله (لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطبائع عند من يقول بوجودها.

قوله: (**إعداماً له وإيجاداً لبحرين آخرين**) قيل: يمكن حمل كلام المصنف على أن التفريق حينئذٍ يكون إعداماً بالكلية وإيجاداً لبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الأول، وإلا فالباقي فرضاً أعني الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة، فعلى تقدير أن تكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي أن يتقدم هو أيضاً، فيطابق كلامه مذهب الحكيم، وليس بشيء لما سبق إليه الإشارة من أن الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة، لا بالوحدة الشخصية لها. فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى في البحر المشقوق، على أن قوله: والمجوز إلخ يأبى عنه نوع إباء.

الهوية الانفصالية، ووجد هويتان أخريان اتصاليتان، **والموجود في الحالتين معاً** هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها، ولا انفصال. بل تجامع كلاً منهما، وهي هي. **وهذا الدليل بعينه يدل** على أن الوحدة ليست عين التشخص، فإن الجسم البسيط الواحد إذا جزئ زالت وحدته **دون هويته الشخصية**، وإلا كان التفريق إعداماً، ويدل عليه أيضاً **أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص**. (**وأيضاً فالوجود** يجامع الكثرة، والوحدة لا تجامعها). **ومعنى ذلك** مافصله بقوله: (فالكثير من حيث هو كثير) أي **من حيث تلاحظ كثرته** وتفصيله (موجود ليس) **من هذه الحيثية** (بواحد،

قوله: (والموجود في الحالتين إلخ) كيلا يكون التفريق إعداماً بالكلية، كما لزم ذلك للنافين للهيولى القائلين بأن الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهري فقط، ولا يخفى على المنصف أن التفريق كما أنه ليس إعداماً بالكلية ليس إعداماً باعتبار بعض الأجزاء، فإن العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق، إلا أنه زال منه الوحدة، وعرض له الكثرة.

قوله: (دون هويته الشخصية) بناء على أن الوحدة ليست من المشخصات، وإذا قال الحكماد ببقاء هيولى العناصر بالتشخص مع تكثرها باعتبار الأجسام العنصرية.

قوله: (أن الأمور لكلية) أي المفهومات الموصوفة بالكلية في أنفسها موصوفة بالوحدة دون التشخص إذ تشخصها بعد عروض المشخصات.

قوله: (وأيضاً فالوجود) عطف على قوله: يبطله بتقدير الفعل، والفاء زائدة.

قوله: (ومعنى ذلك) إنما قال: ذلك لأن ظاهر قوله: فالوجود إلخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما.

قوله: (من حيث تلاحظ كثرته) أي يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به، فلا ينافي ما مر من قوله: عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة، فإن المراد به كما سبق أنها عارضة له إذا أخذ الكثير مع صفة الكثرة.

قوله: (وليس من هذه الحيثية) أي من حيث كونه موصوفاً بالكثرة بواحد، وإلا لزم اجتماع

قوله: (وهذا الدليل بعينه يدل إلخ) هذه الدلالة على زعم المصنف، وإن كان غير مرضي عند الشارح كما سيشير إليه قوله: بناء على مجرد استبعاد، وقوله: إنما جوزه من جوزه إلخ.

قوله: (موصوفة بالوحدة دون التشخص) أي الأمور الكلية من حيث إنها أمور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما يقال: إن الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية، فلا محالة يتصف بالتشخص. ووجه الاندفاع: أنها من حيث الوجود في الذهن وإن كانت جزئية ومتشخصة، لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية. وبهذا الاعتبار تتصف بالوحدة دون التشخص. وقد يناقش في الدلالة المذكورة بأنه لم لا يجوز أن يكون التشخص فيما وجد عيناً للوحدة ولا يلزم منه أن يكون كلما وجد أحدهما وجد الآخر. فاعتبر الوجود فإنه عين ذات الباري تعالى مع أنا نتصف بالوجود لا بذات الباري تعالى. نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك، أو

وذلك دليل التغاير) إذ لو كانا متحدين لكان إذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة، (**وهي**) أي الوحدة (**مغايرة للماهية**) **زائدة عليها**؛ (لأنها) أي الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة، و) إذا أخذت (مع الوحدة تأباها)، فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزأها، على قياس ما مر في بحث الوجود. (والكثرة) أيضاً (غير الماهية)، بل زائدة عليها (لمثل ذلك)؛ فإن الماهية كالإنسانية مثلاً من حيث هي قابلة للوحدة إذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها. (و) الكثرة (غير الوجود، وإلا يلزم كون الجمع إعداماً) فإنه إذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة، وجعلت في ظرف واحد، فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضاً، فيلزم إعدام تلك الأجسام، وايجاد جسم واحد، وأنه باطل، والمجوز مكابر. **وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة، لأنهما بديهيتان** بمثل ما مر في الوجود، فإن تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة، وأيضاً فإن كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه، وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود **نوع إشعار** ببداهتها، على قياس بداهته، **وقس حال الكثرة على حال الوحدة، وقد يقال: الوحدة**

المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أي مجموعهما.

قوله: (**زائدة عليها**) أي المراد المغايرة في الصدق، لا في المفهوم، لأنها بديهية.

قوله: (**لأنهما بديهيتان**) وهو المذهب المختار عند الجمهور، وإن نوقش في أدلته.

قوله: (**نوع إشعار**) بناء على أن المتساوقين يشتركان في أكثر الأحكام.

نقول: المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية. وجوابه: أن المنفي هاهنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص أمراً واحداً، وتحقق إحداهما بدون الأخرى في موضع يدل على هذا النفي، إذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه، نعم قد يتحد أمر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه، لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص، فإن الإنسان يتحد مع زيد ومع عمرو، ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر، وليس المقصود بالنفي في هذا المقام ذلك المعنى، على أن عين ذات الباري تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص، وليس لنا ذلك.

قوله: (**وهي مغايرة للماهية**) المراد بالماهية غير الهوية، وبالوحدة الوحدة الشخصية، فحينئذ لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلاً الكثرة وإن أخذت مع الوحدة الجنسية. نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة، فتأمل.

قوله: (**وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة إلخ**) فيه بحث؛ لأن ما مر في الوجود ليس بمرضي المصنف، بل نقل عن البعض القول بالبداهة وأدلته، ثم أجاب. اللّهم إلا أن يقال: تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته، وبطلان الأدلة لا يستلزم بطلان المسألة.

قوله: (**وقس حال الكثرة على حال الوحدة**) فإن الكثرة جزء من عدم كثرتي المتصور بالبديهة.

أعرف عند العقل من الكثرة، والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة، فإن النفس تدرك أولاً جزئيات ترتسم صورها في آلاتها، ثم تنتزع من **تلك الجزئيات المتكثرة** صورة كلية **واحدة** ترتسم في العقل، أي في ذات النفس، **فالوحدة** عارضة لما هو حاصل في

قوله: (وقد يقال إلخ) يريد أن النفس الناطقة في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها، فإذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات، ففي هذه الحالة الملتفت إليها إنما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال، ولا ملحوظة معها عوارضها التي تلحقها؛ لأن ما يلحق الشيء باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن، فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة، لما أنهما من العوارض الذهنية عند المحققين، ثم إذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفتت إليها ولاحظها من حيث إنها متكثرة؛ لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة، وأدركت الأمر المشترك بينها فحينئذٍ حصل عنده الأمر الواحد من حيث إنه واحد ضرورة أنها أدركته من حيث إنه مشترك بينها، فالنفس الناطقة أدركت أولاً معروض الكثرة من حيث إنه معروضها؛ بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه، وحصل عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنه الإجمالي بالذي هو أقوى من العلم الكسبي في الأمور الحقيقية؛ على ما بينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات، ثم بعد ذلك أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث إنه معروضها؛ لكونه كلياً مرتسماً في ذاتها، وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك، فعلى الطريقة التي جبلت النفس في إدراك الأشياء عليها كانت الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات أظهر، أي أسبق حصولاً من الوحدة الكلية، والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثرة، وبهذا التقرير اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين، وإن شئت تفصيلها فارجع إلى تعليقنا على حواشي شرح حكمة العين.

قوله: (أعرف) أي أسبق في المعرفة، كقولهم: المعرف يجب أن يكون أجلى من المعرف.

قوله: (من تلك الجزئيات المتكثرة) أي الملحوظة من حيث إنها متكثرة، ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة؛ لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار تقومها بالوحدات.

قوله: (واحدة) أي ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت.

قوله: (وقد يقال: الوحدة أعرف عند العقل إلخ) فيه بحث مشهور، وهو أنه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة، وكما أن الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة، كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً، فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس، وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال، ولا ما يتفرع على هذا التخصيص. فإن قلت: الكثرة وإن عرضت لما في النفس، لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة؛ لأن الوحدة مبدأ للكثرة. قلت: هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال، فلا بد أن تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً.

النفس، والكثرة عارضة لما هو في الآلة، والمدرك للكل هو النفس ليس إلا. فإذا اعتبرت من حيث إنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها، وإذا اعتبرت من حيث إنها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين، **سواء أخذا كليين أو جزئيين**. قالوا: **فيجوز التنبيه** على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها، إلا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة، ومنها وجودها، كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس، بل لا يبعد أن يقال: تعريف الكثرة بها **تعريف حقيقي**.

[المقصد الثاني: تعريف الكثرة واختلاف الحكماء فيها]

(قد اختلف **في وجودهما فأثبته الحكماء**، وأنكره المتكلمون، وقد اطلعت)

قوله: (فالوحدة إلخ) أي من حيث إنها مدركة، وكذا في قوله: والكثرة عارضة.

قوله: (سواء أخذ كليين) أما الكليان فإن الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للأمر الكلي المشترك، والكثرة الكلية إنما تحصل بعد ملاحظة الأمور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث إنها متكثرة، وأما الجزئيتان فلأن الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها؛ لعدم الالتفات إليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور.

قوله: (فيجوز التنبيه) إشارة إلى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الإجمالي.

قوله: (تعريف حقيقي) لأنه تعريف بالجزء، وإن كان غير محمول.

قوله: (في وجودهما) أي في وجود أفرادهما في الخارج بمعنى أن بعض أفرادهما موجودة في الخارج وهي القائمة بالموجودات الخارجية، إذ لا شيء من أفرادهما بموجودة فيه، بل هي

قوله: (سواء أخذ كليين أو جزئيين) أي سواء أخذ العارضان. قيل: يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس. أن يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض. اللهم إلا أن يختار ذلك في غير المادي بحسب الظاهر، وإن حقق في موضعه أن الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة، والاعتبارات الكلية، لا أعيانها الشخصية. وأيضاً يلزم جواز ارتسام الكلي في الآلات بثبوت معروض الكلية فيها، مع أنه مخالف لما تقرر عندهم. وأجيب بأن المراد ليس إلا أن الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا المطلب، وإنما المناط هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين أو جزئيين في الواقع.

قوله: (فأثبته الحكماء) يناقضه ما سيصرح به، من أن تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة؛ لأنها عدمية. والظاهر أن المثبتين بعض الحكماء، والنافين بعضهم، وهم الذين قالوا:

أنت فيما مر (**على المأخذ**) **من الجانبين**، فيقال من جانب المثبت: الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج، فتكون موجودة فيه، وأيضاً: لو كانت عدمية لم تتحقق إلا باعتبار العقل، فلا يكون الواحد واحداً في نفسه. وأيضاً هي نقيض اللاوحدة العدمية، وأيضاً لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له، وقد عرفت أجوبتها أيضاً، وقس حال الكثرة عليها. **ويقال من جانب النافي**: **لو وجدت الوحدة** لشاركت الوحدات في الوحدة، وامتازت عنها **بخصوصية**، فللوحدة وحدة أخرى، وأيضاً لو كانت

أمور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات، لا في وجود ماهيتهما، فإنه استقلالٌ محال، وفي ضمن الأفراد فرع مسألة وجود الطبائع. يرشد إلى ما قلنا الدلائل المذكورة.

قوله: (**فأثبته الحكماء**) أي القدماء، ولذا جعلوا العدد قسماً من الكم، وزادوا في تعريف الكيف، قيد اللاقسمة، والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم أمراً عدمياً، وتمحلوا لكون العدد من الكم بأنه على تقدير كونه موجوداً.

قوله: (**على المأخوذ من الجانبين**) فمأخذ الدليل الأول للمثبت مر في بحث التعين، ومأخذ الأدلة الباقية الإمكان مر في بحث.

قوله: (**لو وجدت الوحدة**) أي وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة، وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون للكل وحدة، فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية، لمغايرة وحدة الكل لوحدة الأجزاء، فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات، وننقل الكلام إلى الوحدة الثانية بأنها مشاركة للوحدات في مطلق الوحدة، وممتازة عنها بخصوصية، فلوحدة الوحدة وحدة أخرى، وهلم جراً. فيلزم التسلسل في الأمور الثابتة في نفس الأمر، المتغايرة بالذات، بخلاف ما إذا كانت الوحدة عدمية، فإنها لا تتصف بالوحدة، فلا يلزم التسلسل. هذا غاية تحرير هذا الدليل، لكنه يدل على رفع الإيجاب الكلي، لا على السلب الكلي، أعني لا شيء من الوحدات بموجودة؛ لجواز أن تكون وحدة الوحدة اعتبارية. وإنما يستدل الشارح قدس سره على نفي وجوديتها بأنها لو وجدت لكانت وحدة، لأنها تساوق الوجود، فللوحدة وحدة أخرى؛ لأن غرضه إيراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر. على أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون وحدة الوحدة نفسها.

إن كل عدد مؤلف مما تحته من الأعداد، وإلا لزم التسلسل المحال، كما سنذكره في بحث العلة والمعلول.

قوله: (**ويقال من جانب النافي إلخ**) الأظهر أن يقال: لو وجدت الوحدة لكانت واحدة؛ لكون الوجود مساوقاً للوحدة، فلها وحدة موجودة، وهلم جراً.

قوله: (**بخصوصية**) هي موجودة أيضاً، وكل موجود له وحدة، فللوحدة وحدة أخرى.

موجودة **لتوقف انضمامها إلى الماهية على كونها واحدة**، لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة وإذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك، **وأيضاً يمكن إجراء الدليلين فيها. وقد تقدم جوابهما. (ويخص الوحدة هنا) دليل** دال على

قوله: (لتوقف انضمامها إلخ) بناء على أن الانضمام حينئذٍ يكون خارجياً، وهو موقوف على وجود المنضم إليه. والموجود إما واحد أو كثير، ويمتنع انضمامها إلى الكثير من حيث هو كثير، فيكون انضمامها إلى الوحدة، فالوحدة السابقة إما عين اللاحقة فيلزم الدور، أو غيرها فيلزم التسلسل.

قوله: (ويمكن إجراء الدليلين) أما إجراء الثاني فظاهر، وأما اجراء الأول فبأن يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات في الكثرة، وامتازت بخصوصية، فللكثرة كثرة أخرى، لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز.

قوله: (وقد تقدم جوابهما) في بحث التعين لكن جواب الأول مثل ما تقدم في التعين، وهو أن يقال: اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز أن يكون اشتراكاً في عرضي، وحينئذٍ يكون كل واحدة منها ممتازة بنفسها، فلا يكون للوحدة وحدة أخرى، وأما جواب الثاني فقريب مما تقدم، وهو أن يقال: لا نسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية، إنما اللازم توقفه على وجودها، ولا يلزم من التوقف على أحد المتساوقين التوقف على الآخر، وهو شريك للجواب المتقدم في التعين، أعني منع كون انضمام التعين موقوفاً على تعين الماهية، بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما منعاً لتوقف الانضمام وإن تخالفا في السند.

قوله: (هنا دليل إلخ) قدر الظرف للتنبيه على أن التعبير بالمضارع الحالي باعتبار الذكر في المتن، كما أن مضى الأطلاع على المأخذ باعتباره، ولذا قدر فيه قوله: فيما مر، وأما باعتبار

قوله: (لتوقف انضمامها إلى الماهية على كونها واحدة) فننقل الكلام إلى تلك الوحدة، ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة، وأما إذا كانت اعتبارية، فإنما يلزم التسلسل في الأمور الاعتبارية، وهو ملتزم فتأمل.

قوله: (وأيضاً يمكن إجراء الدليلين فيها) في إجراء الدليل الأول بحث؛ إذ كل موجود لا يلزمه الكثرة، بل يلزمه الوحدة، فلم لا يجوز أن تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة، لا كثيرة، حتى يلزم التسلسل؟ نعم يمكن إلزام التسلسل فيها أيضاً بأن يقال: الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر، مثلاً إذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة، فكثرتهما إن وجدت يلزم كثرة أخرى طارئة لهما مع كثرتهما، وهكذا؛ فيتسلسل، ويمكن إلزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها، وأما التزامها باعتبار الكثرة وتشخصها، أو وجودها فإنما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين، فتأمل.

قوله: (ويخص الوحدة إلخ) إن قلت: هذا الدليل يعم الكثرة أيضاً؛ إذ يقال: لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة، فالوحدة إما وجودية، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات

كونها وجودية، هو (أنه **لو كانت**) **الوحدة** (**عدماً** لكان عدم الكثرة) التي تقابلها؛ لامتناع أن تكون **عدماً مطلقاً**، **أو عدماً لشيء آخر** لا تقابله، وإذا كانت عدماً للكثرة، (فالكثرة إما وجودية، والوحدة جزؤها، فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة) على تقدير كونها معدومة، وهذا خلف مع أنه المطلوب. (وإما عدمية، فتكون الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية)، وهذا قريب مما نقله عن الإمام الرازي في باب التعين. (والجواب) عنه: (**ما سبق**) هناك بعينه.

[المقصد الثالث: الوحدة والكثرة ليست ذاتية]

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعاً إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) **أي ليس** بين ذاتيهما تقابل؛ (لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) **أي ليستا منسوبتين** بالعروض إلى

التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان؛ لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم. وقوله: دليل دال إلخ للتنبيه على أن فاعل يخص مجموع ما ذكر، لا أن مع اسمها وخبرها كما هو الشائع.

قوله: (لو كانت الوحدة عدماً) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمي والعدم.

قوله: (عدماً مطلقاً) أي عدماً غير مضاف إلى شيء وإلا لكان نقيضاً للوجود لا مساوله.

قوله: (أو عدما لشيء آخر) سواء أخذ معينا أو مبهماً، ولك أن تدخل هذا القسم في العدم المطلق بأن تريد به عدماً غير مقيد بشيء معين، سواء لم يكن مقيداً أصلاً أو مضافاً إلى شيء ما.

قوله: (ما سبق) وهو أن العدمي لا يجب أن يكون عدماً لشيء، فلا يصح الترديد المذكور.

قوله: (أي ليس إلخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات، بل ما يعرض الذات بدليل قوله: لأنهما لا تعرضان.

قوله: (أي ليستا منسوبتين إلخ) أي ليس المراد نفي العروض بالفعل؛ لأنه لا يلزم أن يعرض المتقابلات بالفعل لموضوع واحد بدلاً، فإنه قد يلزم أحدهما للمحل، وقد يخلو المحل عنهما.

الوجودية، فالكثرة وجودية، وإما عدمية فتكون الكثرة عدماً للعدم، فتكون ثبوتية. قلت: هذا الدليل مثل الدليل المجرى في الوحدة لا عينه، كيف ولا يصح أن يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة.

قوله: (أي ليستا منسوبتين) إشارة إلى أن ليس المراد بالعروض المنفي العروض بالفعل، حتى يرد أن ذلك ليس بلازم للتقابل؛ لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل.

موضوع واحد **شخصي**، واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقاً لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة، **ومعنى ذلك** أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي **جوز بمجرد ملاحظتهما** ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة، لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه **لأمر من خارج**، وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك **لأن موضوع** الوحدة جزء لموضوع الكثرة، كما أن الوحدة جزء لها. (ولأن الوحدة) متقدمة وجوباً (على الكثرة)؛ لأنها مبدأ لها وجزء منها، (فلا تكون) الوحدة (متضايفة) للكثرة؛ لأن المتضايفين متكافئان، لا تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً. وأيضاً يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة، فلا تضايف بينهما. (ولا

قوله: (شخصي) أي ما لا يكون فيه تعدد أصلاً، ولو بالاعتبار، فإن المتضايفين قد يجتمعان في موضع واحد بالشخص إذا كان فيه تعدد بالاعتبار، كالأبوة والبنوة المجتمعتين في زيد باعتبارين.

قوله: (ومعنى ذلك إلخ) أي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الأمر؛ لأن المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الأمر مع عدم تقابلهما، كالموت مع العلم والقدرة، والوجوب مع التركيب والتحيز بل امتناع الاجتماع في العقل بأن لم يجوز العقل اجتماعهما، ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشيئين معاً إما بامتناع تجويز الحصول، أو بامتناع المعية، والأول ليس بمراد؛ إذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلاً عن التجويز، فتعين الثاني. وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما، فيؤول معنى التعريف إلى ما ذكره الشارح قدس سره، فاندفع ما قيل: إن المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما إلى محل واحد، وأما أنه يجب أن يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلاً فلا.

قوله: (جوز) أي العقل تجويزاً مطابقا لنفس الأمر.

قوله: (بمجرد ملاحظتهما) أي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت أحدهما، يشير إليه قوله: لكن ربما امتنع، وليس المراد أنه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما، فلا يرد ما قيل، إن العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر إلى مفهوميهما، وعدم التجويز إنما كان بملاحظة أن محل الوحدة جزء الكثرة.

قوله: (لأن موضوع إلخ) يعني اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءاً للكثرة يمنع العقل أن يقيسهما إلى موضوع واحد. قيل: إنه يلزم من هذا الدليل

قوله: (لأمر من خارج) قيل عليه: يشكل بمثل الزوجية المتعينة في الأربعة لا لأمر من خارج مع أنها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية، ولا يخفى أن لفظ: ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو الضد المتعين لا من المحل يدفعان الإشكال.

ضداً لها)؛ **إذ ليس** أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً، (و) الوحدة (مقومة) للكثرة، (فلا تكون) الوحدة (عدماً) لها، فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ولا السلب والإيجاب؛ **لأن أحدهما لا يقوم الآخر**، (ولا ضداً) أيضاً **لأن أحد الضدين لا يقوم ضده**، وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي التضايف والتضاد؛ لأن دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جداً، **ويقرب منها دلالته على نفي**

عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة لجريان الدليل فيهما. والجواب: أن موضوع الوحدة ليس جزءاً لموضوع اللاوحدة؛ لأنها عبارة عن سلب الوحدة، وهو لا يستلزم الكثرة؛ لجواز تحققه بانتفاء الموضوع، كما في سائر المتقابلين بالإيجاب والسلب، فيجوز العقل نسبتهما إلى موضوع واحد، وتواردهما على سبيل البدل عليه. وما قيل: إن الكثرة الشخصية هي الكلية، والوحدة الشخصية هي الجزئية، وقد صرحوا بتحقق التقابل بينهما، وقد جعلوه داخلاً في تقابل العدم والملكة فوهم؛ لأن الاتحاد غير مسلم، بل الكلية والجزئية لازمتان لهما. ولو سلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة، فلا في أفرادهما. ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلاً لا كلياً، وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءاً لا جزئياً.

قوله: (**إذ ليس إلخ**) إن أراد أن سلب التقدم وجوباً معتبر في الضدين فممنوع، وإن أراد أن التقدم وجوباً ليس بمعتبر فيهما فمسلم، لكنه لا ينافي وجوبه في بعض الصور.

قوله: (**لأن أحدهما لا يقوم الآخر**) لأن المتقوم لا يوجد بدون المقوم، ويتحقق بكل من العدم والملكة، والإيجاب والسلب بدون الآخر. وهذا لا ينافى كون الإضافة إلى الإيجاب والملكة مأخوذة في مفهومي السلب والعدم.

قوله: (**لأن أحد الضدين إلخ**) لا لأنه يستلزم اجتماع الضدين؛ لأن المحال اجتماعهما في محل واحد دون الوجود، ولا لأنه لا يكون بينهما غاية الخلاف لأن ذلك شرط في التضاد الحقيقي، بل لأن التقويم يقتضي كون أحدهما محصلاً لوجود الآخر والضدية يقتضى كونه

قوله: (**لا يقوم ضده**) هذا مجرد دعوى لا دليل عليه، سوى أن الضد لا يجامع الضد، والمقوم يجامع ما قومه، ولا يخفى فساده؛ لأن المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين أن لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقاً في زمان واحد من جهة واحدة، على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء. لا أن يكونا موجودين معاً قبل، مع أن الواقع خلافه، ألا يرى أن البلقة ضد السواد والبياض مع أنهما يقومانه. وفيه بحث لأن البلقة تضاد سواد الكل وبياضه، لا مطلق السواد والبياض. وليس سواد الكل ولا بياضه مقوماً لها. والتحقيق أن تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه أعني تضاد البياض للسواد، والسواد للبياض.

قوله: (**ويقرب منها دلالته على نفي التضاد**) أي دلالة التقدم وجوباً لا مطلق التقدم. ووجه الدلالة أن المتضادين وإن لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم أحدهما.

التضاد، بخلاف القسمين الباقيين، **فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم**، وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل السلب، وجعل التقويم دالاً على نفي ما عدا التضايف، لظهور دلالته عليه. وأما دلالته على نفي التضايف، فإنما تظهر **إذا لوحظ** استلزامه التقويم، وإذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الأقسام الأربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات، (بل بينهما مقابلة بالعرض؛ وذلك لإضافة عرضت لهما، وهي المكيالية والمكيلية، فإن الواحد) **أي الوحدة** (مكيال للعدد، وعاد له) بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالكلية. (والعدد مكيل بالوحدة، ومعدود بها، والشيء من حيث إنه مكيال لا يكون مكيلاً، وبالعكس). فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحداً وكثيراً معاً من جهة واحدة، وإلا كان مكيالاً من حيث إنه مكيل، وهو محال؛ لأن المكيالية والمكيلية متضايفتان، فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض، وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات، وكذا نقول: الوحدة علة، والكثرة معلولة لها، والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة. قال المصنف: (واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة)، سواء لم ينقسم أصلاً كالنقطة مثلاً، أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة، كزيد المنقسم إلى أعضائه، (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء

مبطلاً له، وما قيل: إن البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضداً لهما، فمدفوع بأن البلقة الحاصلة في كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعضه، والضد لهما إنما هو السواد والبياض الحاصلين في كله.

قوله: **(ويقرب إلخ)** باعتبار عدم وجوب التقدم فيه.

قوله: **(فإن تعقل الملكة إلخ)** لأن تعقل الإضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر، فلا يظهر دلالة التقدم على انتفائهما وإن كان تقدمهما في التعقل، وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج.

قوله: **(إذا لوحظ إلخ)** إذ لا مانع في المتضايفين من التقويم سوى ذلك الاستلزام.

قوله: **(فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم)** فإن قلت: تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني، والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة؛ إذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءاً خارجياً للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتاً قلت: بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدماً خارجياً وإن لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الأولين، والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان.

قوله: **(أي الوحدة)** فسر الواحد بالوحدة لأن الكلام في العدد وهو الوحدات، لا في المعدود الذي هو الواحد.

بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة) كفردين أو أفراد من نوع واحد. **ولا يذهب عليك** أن الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق، كإنسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة، وخارجة عن حد الكثرة، **فالأولى أن يقال**: الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم، **والكثرة بحيث ينقسم**. (ولا يخفى أن تقابلهما) أي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة (بالسلب والإيجاب)، وأنه أي تقابل السلب والإيجاب (تقابل الذات)، **فبين** الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض، كما ذكروه. (إلا أن تجعلا) أي الوحدة والكثرة (أمرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما إذ حينئذٍ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات، (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك، ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك. **وفيه نظر**؛ لأن تقابل السلب والإيجاب إنما هو بين الانقسام وسلبه، ولا شك أن كون

قوله: (ولا يذهب عليك إلخ) مع أن اللائق العكس.

قوله: (فالأولى إلخ) إنما قال ذلك، لأنه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالأخص، أو للأخص وهو الوحدة والكثرة باعتبار الأفراد.

قوله: (فبين إلخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله: إلا أن تجعلا إلخ استثناء منهما، لئلا يرد أن الاستثناء المذكور غير متجه، لأن بين المفهومين المذكورين تقابلاً بالإيجاب والسلب، سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان.

قوله: (وفيه نظر إلخ) لو فسر كلام المصنف بأنهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدري بكون الشيء لا ينقسم وينقسم فيكون كل وحدة من الوحدة أو الكثرة التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام، فيكون بينهما تقابل بالإيجاب والسلب اندفع النظر المذكور.

قوله: (ولا يذهب عليك إلخ) فإن قلت: قوله: أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة يدل على أن المراد حقيقة ذلك الشيء، فحينئذٍ لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة، لاشتراك تلك الأمور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع، وهي الحيوان. قلت: هذا مع أنه خلاف الظاهر لا يفيد؛ لأن الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في تعريف الوحدة حينئذٍ، إذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع أصلاً، وأما دلالة تخالفه على ما ذكر، فإنما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة، ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل، وما عبارة عن الأقسام كما دل عليه السياق.

قوله: (فالأولى أن يقال إلخ) إنما قال: فالأولى؛ لأن التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء، لكن الجامع المانع أولى.

قوله: (والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيثية مراد، فلا يرد زيد.

الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام، وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام، فإن قلت: في العبارة مساهلة، والمقصود: أن الوحدة عدم الانقسام. **قلت: هذا** على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة؛ لأن حقيقتها مركبة من الوحدات، فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات، وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام، وإن كان مفهوم الانقسام لازماً له. ثم قال: (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه، لا مفهوم الواحد والكثير) يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم: لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات، **أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها** إلا بالعرض، من حيث المكيالية والمكيلية، كما تقرر، لا أنه تقابل بالذات **بين مفهومي الوحدة والكثرة. وقد نقل عنه** أنه قال: إن اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والإيجاب والوحدة، كما ذكر في الكتاب. وإن اعتبر بين ما صدقتا عليه، فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها، فهو تقابل بالعرض، كما هو المشهور. وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها، كالمياه المتعددة إذا صبت في جرة، أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها، كماء واحد صب في أوانٍ متعددة، فهو تقابل بالتضاد؛ **لأن شأن** الضد إذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه، وشأن الوحدة والكثرة

قوله: (قلت: هذا إلخ) فيه بحث؛ لأن مقصود المصنف أن بين المفهومين المذكورين في تعريفيهما تقابلاً بالإيجاب والسلب، ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين أو أحدهما مغايراً لحقيقتيهما، ولذا قال: إلا أن يجعلا إلخ.

قوله: (أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها إلخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث إنه متصف بالكثرة والوحدة، وهو ما صدقتا عليه مطلقاً. وضمير منه راجع إلى الكثير، وإنما لم يقل: أرادوا ما صدق عليه الكثرة والوحدة؛ لئلا يتوهم منه إرادة ما صدقتا عليه من الأفراد المعينة منهما.

قوله: (بين مفهومي الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله: لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم، وكونه منقسماً، لأن الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق، كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه، وهما مفهوم الوحدة والكثرة.

قوله: (وقد نقل عنه إلخ) زاد في هذا المنقول إرادة الكثرة والوحدة الطارئة عليها.

قوله: (لأن شأن إلخ) حاصله: أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد مبطل كل منهما للآخر، وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان، وليس هذا استدلالاً بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه أنه لاينتج من موجبتين.

الواردتين على محل واحد كذلك، **لا يقال**: الوحدة إذا طرأت على محل لا تفني الكثرة بالذات، **بل تبطل الوحدات** المقومة لها، ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض، ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لابالعرض؛ لأنا نقول: إبطال الوحدات المقومة عين إبطال الكثرة؛ **لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه**، بخلاف رفع الكل اللازم فإنه مستلزم لرفع الملزوم، **ولذلك** أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم، وإن كان المتصور محالاً. ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل، فإن التصور هاهنا محال، كالمتصور. **بقي هاهنا بحث**: وهو أن طريان الوحدة على

قوله: (لا يقال إلخ) يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة، وأما في الوحدة فممنوع.

قوله: (بل تبطل الوحدات إلخ) أي ذواتها ووجوداتها، وإذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها.

قوله: (لأن رفع الجزء هو رفع إلخ) أي صدقاً؛ إذ ليس في الخارج رفعان يترتب أحدهما على الآخر، وإنما التغاير بينهما بحسب المفهوم في الذهن، وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية، ويصح دخول الفاء بينهما، ولذا قال المحققون: علية العدم ليس في الحقيقة إلا عدم علية الوجود في الخارج، واعتبار العلية بين العدمين إنما هو في الذهن. وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه، هذا وما صرحوا به من أن عدم الجزء علة لعدم الكل، وكذا ما قيل: إن وجود الكل مغاير لوجود الجزء، فكيف يتحد عدماهما؟ وأنه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم أن يكون للكل أعدام متعددة بحسب تعدد أعدام الأجزاء، إذا انعدمت معاً، وأن الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بمحلين، لأن هذه الوجوه إنما تقتضي التغاير في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق.

قوله: (ولذلك إلخ) والسر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم، ودخول الجزء في الكل.

قوله: (لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه) هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه، وفيه بحث فإنه مع أنه مخالف لما صرحوا به، وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من أن عدم الجزء علة لعدم الكل، ومتقدم عليه محل الإشكال في نفسه لأن وجود الجزء الخارجي غير وجود الكل، ومتقدم عليه، وهذا ليس محل النزاع. ثم إن الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أوعدمية لا تقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفاً به بالاستقلال. وهذا أيضاً ظاهر، فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء. ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الأجزاء أن يقوم ارتفاعات بعدد الأجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص، وفساده ظاهر

قوله: (بقي هاهنا بحث إلخ) هذا البحث إيراد على ما نقل عن المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها، مع أنه شرط في صدر المقصد كون

موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة، بحيث يحصل منها شيء واحد، **فحينئذٍ نقول: إن كانت تلك الأشياء باقية بأعيانها**، وقد تركب منها شيء واحد، فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب. والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع، فلا اتحاد في الموضوع، ولا إبطال للكثرة. **وإن زالت تلك** الأشياء التي كانت معروضة للكثرة، وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة، فلا اتحاد في الموضوع أيضاً، لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل، وموضوع الوحدة هو هذا الحادث. وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة. **ثم التحقيق** المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمة من الوحدات فإن حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان، فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين. وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها، وإذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة

قوله: (فحينئذٍ نقول: إن كانت تلك الأشياء إلخ) بناء على أن الجمع ليس إعداماً بل إحداث صفة الوحدة في الأمور المتكثرة، كما هو رأي المتكلم، فمعنى قوله: باقية بأعيانها أنها باقية بهوياتها ووجوداتها.

قوله: (وإن زالت تلك إلخ) بناء على أن الجمع إعدام للاتصالات المتعددة، وإيجاد لاتصال آخر، كما هو رأي الحكيم. ومن لم يتنبه لمنشأ الترديد وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال.

قوله: (ثم التحقيق إلخ) لما أبطل ما قاله المصنف حقق المقام بما لا مزيد عليه، فثم للتراخي في الرتبة.

المتقابلين منسوبين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي، فلا يرد على الشارح أن ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة، والكثرة واللاكثرة، مع ظهور فساده. ولا أن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص، بل قد يكون واحداً بالنوع، كالرجولية والأنوثية للإنسان. وقد يكون واحداً بالجنس كالفردية والزوجية للعدد، وبأمر أعم كالخيرية والشرية، ولا أنه يلزم مما ذكره أن يكون مثل الإنسانية والفرسية والحيوانية، وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص، غير مقابلة لسلوبها؛ إذ لا يمكن أن يكون شخص واحد موضوعاً لهما. نعم لو استدل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الأمر لو رد عليه ما ذكر.

قوله: (إن كانت الأشياء باقية بأعيانها إلخ) قيل عليه: إن أراد به أن تلك الأشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ بأعيانها، فنختار أنها غير باقية بتعددها، ولم يزل أيضاً فإن زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده، وإلا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد، إعداماً لها بالكلية، وإيجاداً لماء آخر من كتم العدم، والضرورة قاضية ببطلانه. وإن أراد أنها باقية بشخصها فنمنع الملازمة، ونقول: تلك الأشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية

الوحدة **لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً**. هذا هو مقصد القوم في هذا المقام، **لا أن بين** مفهومي تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض، والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة إحداهما على الأخرى المبطلة إياها تقابل التضاد باطل؛ لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع، ولأن الكلام في حقيقتيهما لا في أفرادهما. والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات، كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة، ومبطلة إياها، فلا تكون ذات هذه الوحدة **مقابلة لماهية الكثرة**. ومن المتصلفين من قال: الوحدة والكثرة ضدان؛ إذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف، مع أن الوحدة والكثرة **مما يتباعدان جداً، ولا نوجب** أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر، **مع أن الوحدة**

قوله: (لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً) لأنه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما.

قوله: (لا أن بين إلخ) أي ليس مقصود القوم إثبات أحدهما ونفي الآخر بين المفهومين.

قوله: (مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه.

قوله: (مما يتباعدان جداً) قد عرفت أن التقويم ينافي التباعد.

قوله: (ولا نوجب إلخ) قد عرفت أن التقويم ينافي الضدية.

قوله: (مع أن الوحدة إلخ) قد عرفت أن الكلام في ماهيتهما.

بشخصها إلا أنها زالت عنها تلك الكثرة، وعرضت لها وحدة حقيقية. والحاصل: أنا لا نسلم أن الوحدة والكثرة من المشخصات، حتى يزول بزوال أحدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما، لم لا يجوز أن يكونا من العوارض المتعاقبة، كما هو مذهب أفلاطون في الاتصال والانفصال. وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة، حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان، إذا جعل تلك المياه في كوز واحد، وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها أصلاً، فلا تقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف، كما سيجيء. وأيضاً ما ذكره إنما يدل على أن الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن أن تكون موضوعاً للوحدة والكثرة، ولا تقوم برهاناً على أن أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لهما. لم لا يجوز أن يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين، وقد اتصف في إحداهما بالكثرة اتصافاً حقيقياً، ولو بواسطة الصورة، وفي الأخرى بالوحدة ولو بواسطتها أيضاً، وذلك كافٍ في اتحادهما محلاً. وما يقال: من أن الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة، ولا كثيرة، فمعناه أن الاتصاف بأحدهما ليس مقتضى ذاتها، لا أنها ليست موصوفة بأحدهما حقيقة، فإن ذلك ممنوع.

مبطلة للكثرة ليست مقومة لها، **ولا نشترط أيضاً** في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم أنا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزماً، مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية، **وهو أيضاً مردود** بأن ذلك الجزم منا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة، فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحداً. وليس يلزم من ذلك تقابلهما، وإنما يكونان متقابلين بالذات إذا نسبهما العقل إلى شيء واحد، وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر، فتأمل والله الموفق.

[المقصد الرابع: مراتب الأعداد]

(مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية) فإنها وإن كانت متشاركة **في كونها كثرة** لكنها **متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية**، وذلك (لاختلافها باللوازم، **كالصمم والمنطقية**) والتركيب، والأولية، **واختلاف اللوازم**، يدل على اختلاف

قوله: (ولا نشترط أيضاً إلخ) قد عرفت أن النسبة إلى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين، ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوماً مما تقدم، ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصلفين، ولم يتعرض لبيان فسادها.

قوله: (وهو أيضاً مردود إلخ) حاصله: أن المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما، ولا يلزم من ذلك تقابلهما.

قوله: (في كونهما كثرة) أي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشيء بالصفة النفسية له، كما يعبرون عن الإنسان بالإنسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية؛ كيلا يتوهم إرادة ما صدق عليه، فإن أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة. وإن أخذت لا بشرط شيء كانت جنساً، وكذا الحال في الخصوصيات، فلا يرد أن الكثرة جنس للمراتب، فكيف تكون الخصوصيات صوراً نوعية، ولا يحتاج إلى أن يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها.

قوله: (متمايزة بخصوصيات) داخلة في قوامها؛ لكونها أنواعاً، وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات إلى تلك المرتبة لا تزيد عنها ولا تنقص.

قوله: (هي صورها النوعية) أي بمنزلتها في كونها مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب.

قوله: (واختلاف اللوازم إلخ) أي كون لازم كل واحدة منها مخالفاً للازم الأخرى، فالاختلاف بمعنى التخالف، لا بمعنى التعدد على ما وهم، فأورد أن تعدد الملزومات يدل على

قوله: (كالصمم والمنطقية إلخ) والأولية هي كون العدد بحيث لا يعده إلا الواحد، كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها، والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً، كالأربعة والثمانية والتسعة. والمنطق قد يراد به المحذور أعني ما يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه

الملزومات، فالعشرة مثلاً تشارك ما عداها في أنها كثرة، وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة، وهي مبدأ لوازمها. (وتقوم كل عدد) من أنواع الأعداد (بوحداته) **التي مبلغ جملتها** ذلك النوع من العدد، وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته، **وليس لها جزء سوى الوحدات**، فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له، فلا بد هناك من جزء صوري، **كلام ظاهري**، بل الصواب: أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته، وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص، واللوازم العددية، **وأنه لا حاجة** في ذلك إلى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الأعداد) **أي ليس تقوم** كل عدد بالأعداد (التي فيه، **فالعشرة**) مثلاً

مخالفة الملزومات في الحقيقة، إذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة إلى القدر المشترك، فلا بد من استنادها إلى أمور مختصة داخلة فيها، لئلا يلزم التسلسل في اللوازم.

قوله: (**التي مبلغ جملتها إلخ**) تفسير لمعنى الإضافة المستفادة من قوله: بوحداته يعني تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار، أي يكون مبلغ جملتها ذلك النوع.

قوله: (**وليس لها جزء سوى الوحدات**) أي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار، لا أن حقيقتها الوحدات مطلقاً، وإلا لاتحدت جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن أنواعاً.

قوله: (**كلام ظاهري**) للدلالة على أنه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة إلى تلك المراتب أمر آخر، حيث قيل: إن وحدات كل نوع أجزاء مادية له، بل التحقيق أن يقال: إن الوحدات مطلقاً أجزاء مادية له، وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها.

قوله: (**وأنه لا حاجة إلخ**) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته أنه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة إلى تلك المرتبة إلى اعتبار هيئة عارضة لها، فما قال بعض أجلة المتأخرين من أن الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الأعداد التي فيه على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر، إذ لا دخل للجزء الصوري في حصول مرتبة أخرى، وأما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا؛ إذ العدد حينئذٍ محض الوحدات بلا انضمام أمر، فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الأعداد ليس بشيء؛ إذ لا بد من اعتبار الخصوصية في كل مرتبة، وإلا لم تكن المراتب أنواعاً، ونفي الجزء الصوري بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لا يقتضي كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات.

قوله: (**أي ليس تقوم إلخ**) بل الأعداد التي فيه لازمة له، فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال: العشرة خمسة وخمسة كان رسماً له.

كالأربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه، وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها، ويراد بالأصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلاثة، وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة، وبالأصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك.

(مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذي هو العشرة، أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة. (وقال أرسطو: إنها) أي العشرة (ليست ثلاثة وسبعة، ولا أربعة وستة)، وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركبها منها؛ (لإمكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الأعداد)، **فإنك إذا تصورت** حقيقة كل واحدة من وحداتها **من غير شعور** بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها، **فقد** تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة، فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها. (بل هي عشرة مرة واحدة)، وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركبها من الثلاثة والسبعة، أو الأربعة والستة، أو الخمسة والخمسة، فإن تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح، وإن تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له؛ لأن كل واحد منها كافٍ في تقويمها فيستغني به عما عداه، فإن قلت: جاز أن يكون كل واحد منها مقوماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها، إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها. قلت: القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات، فما ذكرته اعتراف بالمطلوب. نعم ربما ينقض الدليل بأن تركبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركبها من تلك الأعداد، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ **لأن اشتمال** تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً. ويجاب: بأنه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها، **وهذا بالحقيقة** رجوع إلى الاستدلال الأول.

قوله: (فإنك إذا تصورت إلخ) يعني تصور الشيء بالكنه إنما يكون بتصور ذاتياته بالكنه، فإذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التي فيها.

قوله: (لأن اشتمال إلخ) دفع لما قيل: من أن تركبها من الوحدات أولى، لأنه لازم على كل حال لاشتمال تلك الأعداد عليها بأنه لا يفيد الترجيح، وإلا لزم أن يكون تركب السرير من العناصر أولى من تركبه من الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها.

قوله: (وهذا بالحقيقة إلخ) إذ لا فرق بينهما إلا بأن الأول استدلال بكفايتها في التعقل بالكنه، وهذا بكفايتها في حصول نفسها. وقد يجاب عن النقض بأنه لما ظهر بطلان التقوم بالأعداد بقسميه تعين التركب من الوحدات، إذ لا ثالث، وليس بشيء، لأن بطلان التقوم بالأعداد إنما يظهر إذا لم يكن دليله منقوضاً.

قوله: (من غير شعور إلخ) ربما يوجه كلام أرسطو بأن الستة مثلاً وحدات ست، بشرط عدم انضمام الأخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها، وبه يظهر سر عدم التركيب من الأعداد، وسر إمكان التعقل بدون تلك الأعداد مع أن تلك الأعداد عين الوحدات.

[المقصد الخامس: في أقسام الواحد]

(**في أقسام الواحد** وهو) أي الواحد (**إما لا ينقسم**) **إلى جزئيات** بأن يكون تصوره مانعاً من حمله على كثيرين، (وهو الواحد بالشخص، أو ينقسم) إلى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (وإنه) أي الواحد لا بالشخص (**كثير وله جهة واحدة**، **فهو واحد من وجه**) وكثير من وجه آخر. (أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة) إلى الأجزاء **أصلاً** (فهو الواحد الحقيقي وهو) أي الواحد الحقيقي (**إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا**

قوله: (**في أقسام الواحد**) وبه يعلم أقسام الوحدة.

قوله: (**وإنه كثير، وله جهة وحدة**) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات، واتصافه بالوحدة بيناً؛ لكونه باعتبار نفسه، جعل الاتصاف بالكثرة مناطاً للحكم اهتماماً بشأنه، واتصافه بالوحدة قيداً له. فاندفع ما قيل: إن ما يتراءى من هذا الحكم مستدرك. والصواب: الاكتفاء بقوله: واحد من وجه كثير من وجه آخر، ومعنى قوله: إنه كثير أنه يلزمه أن يكون كثيراً، بخلاف الواحد بالشخص فإنه لا يلزمه ذلك.

قوله: (**واحد من وجه إلخ**) أي واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الأفراد.

قوله: (**أصلاً**) أي لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتي. أما عدم قبول الأقسام الثلاثة أعني الوحدة والنقطة والمفارق المشخصات للقسمة الخارجية فظاهر، وأما عدم انقسامها إلى الأجزاء الذهنية فلأن الوحدة والنقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة، فلا يكون لها جنس ولا فصل. وكذا لم يثبت جنسية الجوهر، فلا يكون للمفارق جنس. وأما عدم انقسامها إلى الماهية والتشخص فبناء على عدم كون التشخص جزءاً للشخص، وقيد الشارح قدس سره في حاشية شرح التجريد الأجزاء هاهنا بالمقدارية، وقال: إنما قيدنا الأجزاء المقدارية، لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان، والمفارق الشخصي فيما لا ينقسم على تقدير كون التشخص جزءاً للأشخاص. ويدخل الأخيران أيضاً على تقدير تركبهما من الأجزاء المحمولة، انتهى. وليس لك أن تحمل عبارته هاهنا على ذلك، بأن تحمل لفظة أصلاً على أن لا يكون له أجزاء مقدارية، لا حقيقة ولا حساً؛ لأنه مع عدم انسياق الذهن إليه مخالف لما سيأتي.

قوله: (**إن لم يكن له مفهوم**) أي ماهية نوعية.

قوله: (**إما أن لا ينقسم إلى جزئيات**) المراد بعدم الانقسام إلى الجزئيات أن لا يكون مقولاً عليها، فمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص، وقد صرح به بعضهم أيضاً، لكن الظاهر خروجه عن أقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره. اللّهم إلا أن يدرج في الواحد بالاجتماع، وفيه ما فيه.

ينقسم) أي سوى مفهوم عدم الانقسام، **(فالوحدة) الشخصية** (وإن كان) له مفهوم **سوى ذلك** (فإما ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية **(وهو النقطة) المشخصة** (أولا) يكون ذو وضع، **(وهو المفارق)** المشخص. (وإن قبل) الواحد بالشخص (القسمة فإما) أن ينقسم **(إلى أجزاء) مقدارية** (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال)،

قوله: (فالوحدة الشخصية) أي فرد من أفرادها وذلك لتكون داخلة في المقسم أعني الواحد بالشخص، وكذا الحال في البواقي.

قوله: (سوى ذلك) أي عدم الانقسام فيكون عارضاً لماهية.

قوله: (وهو النقطة) عند نفاة الجزء، وإن أريد أعم من الجوهرية والعرضية يصح على رأي مثبتيه أيضاً.

قوله: (وهو المفارق) أعم من أن يكون واجباً أو ممكناً.

قوله: (إلى أجزاء مقدارية) وأما ما ينقسم إلى أجزاء غير مقدارية إما محمولة أو غير محمولة كالجسم المركب من الهيولى والصورة، فليس له اسم معين في الاصطلاح، فلذلك ترك

قوله: (إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) ينبغي أن يعتبر عدم الانقسام الجزئي حتى يكون واحداً بالشخص كما لا يخفى، فإن قلت: قد ذكر المصنف فيما سبق أن الوحدة معرف عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم. ولايخفى أنه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام، فكيف قال: هاهنا: إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم؟قلت: كلامه هاهنا محمول على المسامحة، والمقصود إن لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم، كما وقع في بعض الكتب المعتبرة.

قوله: (وهو النقطة المشخصة) الظاهر أن المراد النقطة العرضية، فهذا على مذهب نفاة الجزء، فلا يضر خروجه، لكن تجويز كون بعض الأمثلة الآتية على رأي المثبت ليس بحسن حينئذٍ. واعلم أن المراد بالمفهوم في قوله: إن لم يكن له مفهوم، وإن كان له مفهوم هو الحقيقة، لا نفس المفهوم. وإلا ورد المنع على القول بأن للنقطة مفهوماً وراء عدم الانقسام دون الوحدة، بناءً على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بأن يكون صفة لعدم الانقسام، لا للشيء وإلا لم يعرض الوحدة إلا للمجردات. وأما إذا أريد الحقيقة فلا يرد المنع؛ إذ الظاهر أن الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام، وأما كونه غير ذي وضع فأمر عارض لحقيقتها، وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس إلى معنى ليس هو له، وما هو ذاتي لا يكون كذلك. واعلم أن الواجب تعالى داخل في المفارق؛ إذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام، مع كونه غير ذي وضع، لا أن عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن.

قوله: (إلى أجزاء مقدارية) قيد الأجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم إلى الأجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على أجزاء الوجود المتخالفة في الحقيقة، أعني الهيولى والصورة، وفيه إشارة إلى أن المراد بالأجزاء في قوله: فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلاً هو الأجزاء

فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي **القابل للقسمة الوهمية** على رأي من أثبت المقادير، وإن كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط، (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل؛ إما حقيقة على رأى نفاة الجزء، **وإما حساً** على رأي مثبتيه. **بل نقول هو ما يحل فيه المقدار**، كالصورة الجسمية والهيولى، كما أورده المصنف في تحرير المسألة أن

ذكره. والمقصود هاهنا ذكر الأقسام التي لها أسماء مخصوصة عندهم، وإلا فالأقسام الغير المذكورة كثيرة، كالمجموع المركب من أمرين لا اجتماع بينهما أصلاً، وكالمشتركين في جزء غير محمول، أو في ذاتي لا يكون تمام ماهية لأحدهما، أو جنساً له أو عرضاً عاماً لآخر، أو فصلاً لأحدهما، وخاصة لآخر، أو جنساً له، أو عرضاً عاماً له، إذ في عارض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة.

قوله: (**وإما حساً إلخ**) عمم الواحد بالاتصال لأن مثبتي الجزء أيضاً يطلقون على الماء الواحد بالاتصال.

قوله: (**بل نقول إلخ**) أي ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصاً بالجسم البسيط، بل أعم من ذلك.

المقدارية أيضاً، فمعنى أصلاً أن لا يقبل القسمة إلى تلك الأجزاء لا حساً ولا حقيقة فلا يقدح في شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الأجزاء المحمولة أعني الجنس والفصل، ولا كون التشخص جزءاً للأشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين، لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سيأتي بما لا يقبل الانقسام، لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه. اللّهم إلا أن يقال: الواحد الحقيقي يطلق على معنيين، ويؤيده ما سيذكره هناك، وبقي فيه شيء آخر وهو أن تقييد الأجزاء بالمقدارية يختل بالقياس إلى الواحد بالاجتماع، فإن مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل، مع أنها غير منقسمة إلى أجزاء مقدارية غير متشابهة. اللّهم إلا أن يقال هي منقسمة إليها نظراً إلى ظاهر انقسامها إلى الأربعة والستة مثلاً، وإن كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات، وهذا الانقسام الظاهري يكفي هاهنا، كما كفى اتصال الماء حساً على رأي مثبتي الجزء في الوحدة الاتصالية، أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع.

قوله: (**القابل للقسمة الوهمية**) بمعنى فرض شيء غير شيء، واحترز بها عن القسمة الانفكاكية، فإن المقدار قابل للأولى بذاته قبولاً حقيقياً دون الثانية، لانتفائه بطريانها عليه.

قوله: (**بل نقول هو ما يحل فيه المقدار إلخ**) هذا إضراب عن قوله: فهو الجسم البسيط، وقيل وجه الإضراب أنه ينبغي أن يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام إلى الأجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا تتداخل الأقسام، فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة؛ لأنه كما ينقسم إليها ينقسم إلى الأجزاد المتخالفة وهي الهيولى والصورة، وفيه نظر لأن قيد فقط إنما

أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة، أما البسيطة فلأنها ممكنة؛ **والممكن محتاج لذاته إلى فاعل**، وأما المركبة فكذلك أيضاً، أو **لأن أجزاءها** البسيطة مجعولة. (**والجواب**: أن المجعول **هو الوجود الخاص**) **أي هويته**، (لا ماهية الوجود)، فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأساً، واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر. المذهب (الثالث) **الماهية** (**المركبة مجعولة**، بخلاف) الماهية (البسيطة؛ لأن شرط المجعولية الإمكان)، وذلك لأن المجعولية فرع الاحتياج إلى

قوله: (**والممكن محتاج لذاته إلى فاعل**) فيه أن اللازم أن يكون البسيط لذاته محتاجاً إلى فاعل، والمدعى أن يكون في ذاته محتاجاً إلى فاعل؛ لأن النزاع في أن الماهيات هل هي في نفسها محتاجة إلى فاعل أم لا؟ فيجوز أن تكون لذاته لا لغيره محتاجاً إلى فاعل في الوجود، ولا يكون محتاجاً في ذاته إلى شيء، لعل المصنف لأجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه، واستدل بما هو المذكور في الكتاب.

قوله: (**أو لأن أجزاءها إلخ**) ولا نعني بكون الشيء مجعولاً إلا تعلق الجعل به، سواء كان باعتبار ذاته أو باعتبار أجزائه.

قوله: (**والجواب إلخ**) حاصله: منع الملازمة المدلول عليها بقوله: لأن كل ما فرض مجعولاً فهو ماهية، لجواز أن تكون هوية أي ماهية شخصية لا ماهية كلية. وفيه: أن النزاع في أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كلياً أو جزئياً جعولة أو لا، لا في الماهية الكلية. وأما على ما ذكرنا من التقرير، فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على أن المجعول هوية الوجود، لا ماهية الوجود الصادقة عليه فضلاً عن مطلق الماهية، ولا يلزم من صدق شيء على شيء أن يكون مجعولاً، وإلا يلزم أن تكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة.

قوله: (**أي هويته**) أي المراد بالوجود الخاص أشخاصه لا مفهومه الكلي.

قوله: (**الماهية المركبة مجعولة**) لئلا يلزم نفي المجعولية بالكلية، ولظهوره لم يتعرض له.

اعتبر بالقياس إلى الأجزاء المقدارية الغير المتشابهة، فلا يتم التقريب، ويناسب الجواب أيضاً. وفيه نظر إذ المقدر حينئذ أن ليس بعض الماهيات مجعولة، لأن نقيض الإيجاب الكلي الذي ادعى السلب الجزئي. وما ذكره إنما يتم لو كان المقدر السلب الكلي. اللّهم إلا أن يبنى الكلام على أن بعض الماهيات إذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك إذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها خاصة ممكنة تأمل.

قوله: (**هو الوجود الخاص إلخ**) قيل: يلزم أن تكون الماهية أيضاً مجعولةً لأن جعل وجود العام ضروري في ضمن الخاص، والجواب: أن المجعولية هو الاحتياج، ولا يلزم من الاحتياج الخاص الاحتياج العام. وقد يجاب بأن البحث في الماهية من حيث هي هي، لا في الماهية المخلوطة؛ كما سيعلم من التحرير.

المؤثر بعد القسمة) الانفكاكية (**واحد بالنوع**)، فإن الماء الواحد إذا جزئ، كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية، (**وواحد بالموضوع**) أي بالمحل، (عند من يقول بالمادة)، فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة **من شأنها أن يتصل** بعضها ببعض. وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس، إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد. وأما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع. والتحقيق: أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الجزء، فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحداً بالاجتماع حقيقة، سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة، (وأنه) أي الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما، كالخطين المحيطين بزاوية. (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر)، وهي على أنواع وأولاها بالاتصال **ما كان الالتحام فيه طبيعياً**

قوله: (واحد بالنوع) لأن أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرد له.

قوله: (وواحد بالموضوع) لأنه لا بد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة، والاتصالين الحاصلين بعد القسمة، من محل يقبلها؛ لئلا يكون التفريق إعداماً بالكلية، وأما قوله: فإن تلك الأجزاء إلخ فلا معنى له، إذ ليس عند نفاة الجزء شأن الأجزاء اتصال بعضها ببعض، بل زوال اتصالين وحدوث اتصال، ولا حلول تلك الأجزاء في مادة بل حلول الاتصال. اللّهم إلا أن يؤول ويقال: المراد من اتصال بعض الأجزاء ببعض حدوث اتصال واحد، وضمير كل راجع إلى الاتصال لا إلى الأجزاء، وكذا قوله، بخلاف أشخاص الناس لا معنى له؛ لأن المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة، وأشخاص الناس واحد بالاجتماع إلا أن لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي.

قوله: (ما كان الالتحام فيه طبيعياً) أي خلقياً على اختلاف مراتبه، ثم ما كان الالتحام فيه صناعياً كأجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه.

قوله: (من شأنها أن يتصل إلخ) في هذا التقرير نوع قصور؛ لأن قوله: فإن تلك الأجزاء إلخ بيان لكون أجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل، وهذا لا يظهر من القول بأن من شأن تلك الأجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة، بل المتبادر منه أن تكون مستعدة للحلول فيها، كما أنها مستعدة للاتصال. ولو قرئ تحل بالرفع عطفاً على مجموع من شأنها أن يتصل لا على مدخول أن فقط، لا يدفع عدم الملاءمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال إلا أن قوله: في خلافه؛ إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع إباء، والأولى أن يقال: فإن

كالمفاصل. وهذا القسم **شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية**. (وأما الواحد لا بالشخص) فقد عرفت أنه واحد من جهة، وكثير من جهة أخرى، (فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة) **أي غير خارجة عنها**، وحينئذٍ (فإما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع)، **كالإنسان** بالنسبة إلى أفراده **فيقال: الإنسان واحد نوعي**، وأفراده واحدة بالنوع، (أو جزؤها، فإن كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) **بين تلك الكثرة وغيرها**، (فهو الواحد بالجنس) إما قريباً كالحيوان بالنسبة إلى أفراده، وإما بعيداً على اختلاف مراتبه، كالجسم النامي، والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها (وإلا) وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك، (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيساً إلى أفراده (وإما عارض) أي تكون جهة الوحدة أمراً عارضاً للكثرة، **أي محمولاً** عليها خارجاً عن ماهيتها، (وهو الواحد بالعرض)، وذلك (إما) واحد (بالموضوع) إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة، (كما يقال: الضاحك، والكاتب واحد في الإنسانية) فإن الإنسان

قوله: (شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية)؛ لعدم تداخل أطراف أجزائه، بخلاف القسم الأول، وأقوى من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة.

قوله: (وأما الواحد لا بالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لا بالشخص هو المفهوم الكلي، وهو واحد من حيث هو؛ وكثير من حيث الصدق، فجهة الوحدة هو نفس المفهوم إذا اعتبر من حيث هو أي مع قطع النظر عن الصدق.

قوله: (أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية.

قوله: (كالإنسان) مثال لتمام الماهية.

قوله: (فيقال: الإنسان واحد نوعي إلخ) إشارة إلى أن الضمير في قوله: وهو الواحد بالنوع راجع إلى الكثير، لا إلى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة، وقس على ذلك فيما سيأتي. فالاصطلاح على أن يقال: لجهة الوحدة واحد نوعي أي واحد من الأنواع، وللكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع أي وحدته باعتباره، كما فصله في شرح حكمة العين.

قوله: (أي محمول) عليها، سواء كان بالطبع أو لا، ليشمل القسمين. ثم إن أريد بعروضها للماهية أنها كافية في عروضها بعد الوجود كانت هذه الأقسام للوازم، وإليه تشير عبارة المصنف، حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض الخلو عنها لم تكن

تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في مادة واحدة؛ لأن المادة واحدة عند القائل بها، سواءً كانت الأجزاء متصلة أو لا، هذا، ثم في قوله: أو تحل في مادة واحدة نوع مسامحة؛ لأن الحال فيها هو الصورة لا تلك الأجزاء المركبة من الهيولى والصورة، فليفهم.

قوله: (بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي أن يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس، لا مجموعها. وإلا لم يبق للغير معنى.

عارض يلحق الماهية من حيث هي هي)، أي (مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية)، وعن وجودها الذهني أيضاً؛ إذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين، **بل لمطلق الوجود** بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي، وهو أولى من

الماهية تلك الماهية، بخلاف عوارض الوجود. وسيصرح به الشارح قدس سره أيضاً فيما بعد بقوله: لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي هي إلخ. وإن أريد به أنها تعرض الماهية ولو لمدخلية أمر آخر كان كل واحد من الأقسام الثلاثة منقسماً إلى اللازم والمفارق، وهو ظاهر؛ لجواز أن يكون العروض في الوجود الخارجي والذهني، أو كليهما مشروطاً بأمر منفك عن الماهية، وقوله: فأينما وجدت إلخ لا يقتضي انحصار عوارض الماهية في اللازمة على ما وهم، لأن شمول الأمكنة لا يقتضي شمول الأزمنة. واعلم أن الحصر بين الأقسام الثلاثة عقلي؛ لأن العروض لا يمكن بدون وجود المعروض، فإما أن يكون في الوجود الخارجي فقط، أو في الذهني فقط، أو فيهما، واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معاً، أو كأن يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما، لا باعتبار مطلق وهم منشؤه عدم التدبر والالتفات إلى ما يوهمه ظاهر العبارة.

قوله: (أي مع قطع النظر إلخ) المقصود من التفسير دفع ما يرد من أنه قد مر أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا الماهية، فكيف يمكن لحوق شيء لها، وحاصله أنه ليس المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية مع قطع النظر عما عداها، حتى عن هذه الحيثية، بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية، ولما كان هذا القدر كافياً في الدفع اكتفى المصنف عليه، وأحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة، وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة.

قوله: (بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل في ذلك لمطلق الوجود أي وجود كان، كما يدل عليه قول.

قوله: (بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل له، ويؤيده ما قيل: اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر إلى الوجود غير معقول، فإنه من المعلوم بالضرورة أن ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له، فليس معنى لازم الماهية أنها متصفة به، سواء وجدت بأحد الوجودين أو لا، بل معناه أنها أينما وجدت كانت متصفة به؛ إذ ليس لأحد الوجودين مدخل في الاقتضاء، بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها. قيل: وفيه بحث، لأن ما مع العلة لا يجب أن يكون له دخل في العلية، فإن ما يساوي العلة لا ينفك عنها. ولا دخل له في العلية ألا يرى أن الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى، مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة، ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف، فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود المدخلية في العلية والاقتضاء اللهم إلا أن يقال: لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود؛ لأن هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات،

الواحد بالنسبة، ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء المقدارية، ولا بحسب غيرها، محمولة كانت أو غير محمولة، وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجهٍ ما، **والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى** من غيرها. والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع، **وإذا كانت مقولية الوحدة**

قوله: (والوحدة التي من أقسام إلخ) لأنه لا يمكن تصور انفكاك الوحدة عنها، فالتصور والمتصور فيها كلاهما محالان، بخلاف القسمين الباقيين أعني النقطة والمفارق، فإنه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما، وإن كان التصور محالاً. وما قاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق، لعدم قبوله القسمة إلى الأجزاء أصلاً أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فمبني على كون التشخص جزءاً منها، كما صرح به فيها، فلا تدافع بين الكلامين، ولا احتياج إلى تكلف بارد بأن يحمل الواحد الحقيقي في قوله: وهو المسمى بالواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام إلى الأجزاء أصلاً، وفي قوله: من أقسام الواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام إلى الأجزاء المقدارية، وأن يصرف قوله: أصلاً فيما تقدم عن معناه الظاهر إلى معنى لا حقيقة ولا حساً.

قوله: (وإذا كانت مقولية إلخ) لا يخفى أن اللازم مما ذكر كون الواحد مقولاً على ما تحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة إلى أفرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً إلى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم. ووجه اللزوم أنه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولاً بالتشكيك على أفراده، كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة، فكان بعض أفراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً، فتدبر.

وأنت خبير بأن الاقتضاء أمر ثبوتي، فالاتصاف به يقتضي أحد الوجودين، وبه يتم الكلام فتأمل.

قوله: (والوحدة من أقسام الواحد الحقيقي إلخ) الظاهر أن المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من أقسامها هو الذي مر في صدر المقصد، أعني ما لا ينقسم إلى الأجزاء المقدارية أصلاً، لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله: وهو المسمى بالواحد الحقيقي؛ لأن كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى إنما يتم إذا لم يتركب من الأجزاء الذهنية أيضاً، وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من أن ما ذكره هاهنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد، حيث قال ثمة: ثم الواحد بالشخص إذا لم يقبل انقساماً أصلاً، لا بحسب الأجزاء الكمية أي المقدارية، ولا بحسب الأجزاء الحدية، أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة، فإنها توجد في الحد أيضاً، كما مر، ولا بحسب الماهية والشخص، كالواجب تعالى كان أولى بالوحدة من جميع ما عداه، ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية أولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق. ووجه الاندفاع أن المراد بالواحد الشخصي في قوله: ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً إلخ هو الواجب تعالى. والمراد بقوله: والوحدة التي من

على وحدات تلك الأقسام بالتشكيك، (فتكون) **تلك الوحدات** (**مختلفة بالحقيقة**)، متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً، على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق، مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق. (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) أي اشتراك الوحدات (في الحكم)، فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال: (فمنها ما هو وجودي) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي، (ومنها ما هو اعتباري) محض، فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الأمور الموجودة؛ لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية، **ولا يلزم من عدميتها في الجملة** كونها اعتبارية على الإطلاق، (ومنها ما هو زائد) على ماهية الواحد، كوحدة الإنسان مثلاً، (ومنها ما هو نفس الماهية) كوحدة الوحدة، فإنها واحدة بذاتها، لا بوحدة زائدة عليها، (ومنها ما هو جزؤها) أي يجوز كونها جزءاً منها، (وكذلك سائر الأحكام) فيقال مثلاً: **جاز كونها جوهراً في بعض**، وعرضاً في بعض آخر، (فتنبه له) أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الأحكام، فإنه ينفعك في مواضع متعددة.

[المقصد السادس: الوحدة تتنوع ولكل نوع اسم]

(الوحدة تتنوع) أنواعاً (بحسب ما فيه، ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلاً للتعبير عنها، (ففي النوع مماثلة)، فإذا قيل: هما متماثلان كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية، (وفي الجنس مجانسة، وفي

قوله: (فتكون تلك الوحدات إلخ) أي يجوز أن يكون كذلك.

قوله: (ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض أفرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الأفراد، بخلاف ما إذا كانت متحدة الماهية، فإنه لا يجوز اختلاف أفرادها بالوجود والعدم، لما مر مراراً من أن كل ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الاتصاف به إلا بعد وجوده، فيه؛ كيلا يلزم السفسطة.

أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها أنها أولى أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة أنه صرح أولاً بأنه أولى من الكل، فيؤول إلى ما ذكره في شرح التجريد، فتأمل.

قوله: (فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك، على ما مر من الشارح في بحث الوجود، وإنما فرع على التشكيك لأنه يظهر حينئذٍ.

قوله: (جاز كونها جوهراً في بعض) أي ليس عرضية الوحدة في بعض مانع لجوهريتها في بعض آخر، لا أن جوهريتها في بعض جائز.

الكيف مشابهة، وفي الكم)، عدداً كان أو مقداراً، (مساواة، وفي الشكل مشاكلة، وفي الوضع موازاة ومحاذاة)؛ كشخصين تساويا في الوضع بالقياس إلى ثالث، (وفي الأطراف مطابقة)؛ كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر، (وفي النسبة مناسبة)؛ كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر.

[المقصد السابع: الاثنان هما الغيران]

(الاثنان هما الغيران) **أي الاثنينية تستلزم التغاير**، هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور، فكل اثنين عندهم غيران، كما أن كل غيرين اثنين اتفاقاً. (وقال مشايخنا:) ليس كل اثنين بغيرين، (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم، فخرج) بقيد الوجود (**الأعدام**) **فإنها لا توصف بالتغاير عندهم**؛ بناء على أن الغيرية **من الصفات الثبوتية**، فلا يتصف به عدمان، ولا عدم ووجود. **وهذا أعم** من قوله: (إذ لا تمايز فيها)، **ولا بد في الغيرين من التمايز**، وذلك **لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين**.

قوله: (**أي الاثنينية تستلزم التغاير**) أي في الوجود، سواء كانتا متغايرتين بالذات أو بالاعتبار، فلا ينافي ما تقدم في مباحث الوجود من أن التغاير نفس الاثنينية، أو مستلزم لها، ففيه إشارة إلى أن قوله: الاثنان هما الغيران، وإن أفاد حصر المسند إليه في المسند، أو العكس إلا أن المقصود هو الأول لأن الثاني لا نزاع فيه.

قوله: (**الأعدام**) أي المعدومات التي من جملتها الأعدام أيضاً، لأن خروج الأعدام إنما هو باعتبار أنها معدومة من حيث ذواتها، فيشمل المعدومات كلها.

قوله: (**فإنها لا توصف إلخ**) دليل للإخراج المفهوم من الخروج، وقس عليه الدلائل الآتية أي إنما أخرجت لأنها ليست من أفراد المحدود.

قوله: (**من الصفات الثبوتية**) أي الموجودة كالاختلاف والتضاد.

قوله: (**وهذا أعم**) أي ما ذكرنا من دليل عدم كونه من أفراد المحدود أعم مما ذكره المصنف؛ لإفادته عدم كون المعدوم والموجود أيضاً من أفراده، بخلاف ما ذكره المصنف.

قوله: (**ولا بد في الغيرين من التمايز**) إذ لا بد فيهما من الاثنينية اتفاقاً، وهي لا تتحقق بدون التمايز.

قوله: (**لاختصاصه**) أي القول المذكور بما يكون أي لغيرين يكون طرفاه عدمين، أو

قوله: (**فإنها لا توصف بالتغاير عندهم**) هذا تعليل لإخراج المفهوم من الكلام، لا للخروج. وأما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما، وكذا الكلام في قول المصنف: إذ لا تمايز فيها كما لا يخفى.

قوله: (**لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين**) وذلك لأن الموجود ممتاز عن المعدوم

فإن قلت: **أليس قد مر** أن الأعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني؟ قلت: أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما إنما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه، ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه، **فتدبر**. (و)

معدومين، وذلك لأن الدليل المذكور سابقاً وهو أنها أي المعدومات نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً، إنما ينتهض على عدم تمايزها، لا على عدم تمايز المعدوم والموجود؛ لأن الموجود ليس نفياً صرفاً. وما قيل: إن التميز ثبوتي كالتغاير فكما لا يتصف العدم والوجود بالتغاير لا يتصفان بالتميز أيضاً، فالدليلان متساويان، فليس بشيء؛ لأن التميز اعتباري عند المشايخ، كما مر في بحث أن المعدوم ثابت أم لا.

قوله: (**أليس قد مر إلخ**) بقوله: والحق أنه فرع الوجود الذهني إلخ.

قوله: (**فتدبر**) حتى يظهر لك صحته وفساده، فإنه إن أريد بمفهوماتها المعاني الكلية، وبما صدقت عليها أفرادها كان فاسداً، فإنه كما أن مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء، كذلك فرده وهو عدم السواد المخصوص ممتاز عن عدم الضوء المخصوص، ولأن مفهوماتها إذا كانت متميزة كيف تصدق على ما ليس بمتميز. وإن أريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه، وبما صدقت هي عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي، كان صحيحاً بلا شبهة لما مر من أن التمايز بينهما إنما هو في العقل إلا أن النافين للوجود الذهني لا يقولون: إن الحصول العقلي وجود ذهني، بل هو تعلق بين العالم والمعلوم، ولا شك أن الغيرين لا بد من التمايز بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي، لأنهما من أقسام الموجودين في الخارج.

بالضرورة، واعلم أن ما ذكره الشارح إنما يظهر إذا جاز أن يقوم التمايز بشيء بالنسبة إلى آخر، من غير أن يقوم بذلك الآخر، وإلا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً؛ لأن المعدوم لا يتصف بالتمايز، سواء قيس إلى موجود أو معدوم آخر؛ بناء على ما سبق من أن كل متميز فله وجود، إما في الذهن، أو في الخارج. والظاهر أن التميز يقوم بكل من المتميزين، اللهم إلا أن يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم أيضاً لم يقدح فيما ذكره لأن مراده أن قوله: لا تمايز في الأعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدميين، وإن انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الأمر أيضاً، فيكون الدليل قاصراً عن المدعى حتى لو ضم إليه: ولا في الموجود ولا في المعدوم لصح، وفيه تأمل.

قوله: (**فتدبر**) ليظهر لك فساده، فإنه كما أن مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلاً، كذلك ذاته، وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلاً. وإن قلت: بالفرق فهو تحكم، كذا نقل عن الشارح، والحق أن القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين، كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع أن انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، وصرح

خرج به (الأحوال) أيضاً؛ (إذ لا نثبتها)، فلا يتصور اتصافها بالغيرية. **وكذا يلزم أن** يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم. (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ما لا ينفك) أي ما لا يجوز انفكاكهما، (كالصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل، فإنه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أي ليس الصفة عين الموصوف، ولا الجزء عين الكل، وهو ظاهر. وليسا أيضاً غير الموصوف، وغير الكل؛ إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين، وهو معتبر عندهم في الغيرين. (و) قولهم (في حيز أو عدم، **ليشمل المتحيز وغيره**) وكان الشيخ الأشعري قد عرف

قوله: (**إذ لا نثبتها**) أي إخراجهم الأحوال بناء على عدم القول بها، لا بناء على أنها ليست من أفراد الغيرين كالعدمين. وأما ما قيل: من أن إخراج ما ليس عندهم مما لا معنى له، فمدفوع بأن المراد خرج ما يقول به البعض.

قوله: (**وكذا يلزم إلخ**) ما مر من قوله: ولا عدم ووجود كان بياناً لعدم كونهما من أفراد المحدود؛ بناءً على دليل الشارح قدس سره، دون دليل المصنف. وهذا بيان لخروجهما عن الحد، فلا تكرار، وإنما قال: يلزم أن يخرج، ولم يقل: يخرج إشارة إلى عدم تصريحهم بخروجهما، لكنه يلزم من حدهم، وإلى استبعاده، فإن القول بأن الواجب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرها مما يأباه العقل السليم.

قوله: (**ليشمل المتحيز وغيره**) أي التعميم لأجل الشمول المذكور، وأما التقييد بهما فلإخراج جواز الانفكاك فيما عداهما من الصفات، فلا يرد أن ترك التقييد بهما كافٍ في الشمول. والمراد بالمتحيز المتحير بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد، قديماً كان أو حادثاً، وغير المتحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة، فإنه لم يجز الانفكاك بينهما في التحيز، لكن يجوز في العدم، وليس المراد به المفارق لأنهم لا يقولون به.

المصنف في بحث القدرة من الإلهيات بأن الامتياز في المعدوم موجود عند أهل الحق، ثم الدليل الدال علىٰ انتفاء تمايزها بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم.

قوله: (**وخرج به الأحوال؛ إذ لا نثبتها**) قيل: فيه سماجة إذ لا أحوال عندهم حتى يخرج، وربما يجاب بأن هذا الإخراج على القول بالحال كما ذهب إليه البعض ومعنى لا نثبتها لا نحكم بثبوتها؛ لأن الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل.

قوله: (**وكذا يلزم إلخ**) فيه شائبة استدراك؛ إذ قد قال فيما مر: ولا عدم ووجود، والظاهر أن المراد بهما معدوم وموجود، لا نفس العدم والوجود. وقد يقال: ليس المقصود الأصلي بما ذكر بيان خروجهما، بل بيان عموم ذلك التعليل تعليل المصنف، لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى.

الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، **فاعترض عليه بأنا إذا فرضنا** جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر. **فإن العدم ينافي القدم، فغير التعريف** إلى ما في الكتاب، وهو المختار عند الأشاعرة. قالوا: دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين، **فإنك** إذا قلت: ليس له عليّ غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة، فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك. ورد عليه بأن المراد **أما الخمسة فقط** فلا نسلم الحكم بلزومها، **وأما مع تمام آحاد العشرة، فذلك هو العشرة نفسها**، وبأن الغير هاهنا محمول على عدد آخر

قوله: (بأنا إذا فرضنا إلخ) يعني أن الجسمين الموجودين في الخارج إذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة؛ لأن الشك في قدمهما ليس شكاً في غيريتهما؛ لعدم اعتبار الحدوث في الغيرين، مع أنه لا يصدق التعريف المذكور عليهما. فلا يرد أن مادة النقض يجب أن تكون موجودة، والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم، ولو كفى في النقض إمكانهما في بادئ الرأي يلزم النقض بالمفارقين إذا فرض وجودهما؛ لأنهما غير موجودين عندهم، فالشك في وجودهما شك في غيريتهما، فلا تكون مادة النقض متحققة.

قوله: (فإن العدم إلخ) أي طريان العدم ينافي القدم؛ لأنه إما قديم أو مستند إليه بطريق الإيجاب، وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه.

قوله: (أما الخمسة فقط) أي بشرط عدم الزيادة عليها.

قوله: (وأما مع تمام آحاد إلخ) وأما الخمسة مطلقاً فليس لها وجود إلا في ضمن هذين.

قوله: (فذلك هو العشرة نفسها) أي من حيث التحقق، فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الأخر ليست بعشرة، إنما هي مجموعهما.

قوله: (فاعترض عليه إلخ) قيل: الظاهر أن المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر أن لا يكون بينهما ارتباط وتعلق، بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعاً مع وجود الآخر، والعدم لا ينافي ذلك، فلا فساد في التعريف، وفيه نظر لجواز أن يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر.

قوله: (فإن العدم ينافي القدم) لأن القديم إما واجب بالذات، أو ممكن مستند إلى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة، دفعاً للتسلسل فيكون عدمه مستلزماً لعدم الواجب، وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم. وقد يقال: يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم الحادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند؛ لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة.

قوله: (فغير التعريف إلخ) فإن هذا التغيير ليس كما ينبغي؛ لأن كل جسم عنده حادث، وفرض القدم لا يكفي. وقد يقال: يجب صدق الحد على جميع الأفراد الممكنة للمحدود وإن لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي إمكان الجسمين القديمين في النقض. هذا وأنت خبير بأن

فوق العشرة. قالوا: وكذا الحال في الصفة والموصوف، فإنك إذا قلت: ليس في الدار غير زيد، وكان زيد العالم فيها، فقد صدقت. **ولو كانت الصفة** غير الموصوف لكنت كاذباً. **ورد بأن المراد** غيره من أفراد الإنسان، وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره، وهو باطل قطعاً. **ولا يخفى** عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف، **سواء كانت لازمة** أو مفارقة. **وقيل: إنهم** ادعوا ذلك في الصفة اللازمة، بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلاً، فإنه غيره. **قال الآمدي**: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن **من الصفات** ما هي عين الموصوف كالموجود، ومنها ما هي غيره، **وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف؛ كصفات الأفعال** من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما، ومنها ما لا يقال: إنه

قوله: (ولو كانت الصفة إلخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل؛ لأن مع زيد يده.

قوله: (ولا يخفى إلخ) يعني أنهم لم يصرحوا بالتعميم، لكن يلزم من استدلالهم المذكور.

قوله: (سواء كانت لازمة إلخ) تعميم الصفة إلى اللازمة والمفارقة غير صحيح؛ إذ لا لزوم بين الأشياء عندهم، فالصواب قديمة كانت أو حادثة.

قوله: (وقيل إنهم إلخ) يعني بعضهم خصص نفي الغيرية بالصفات القديمة، بخلاف الصفات المحدثة، فإنهما مغايرة لموصوفاتها.

قوله: (قال الآمدي إلخ) تأييد للقول المذكور.

قوله: (من الصفات) أي الموجودة.

قوله: (كصفات الأفعال) وهي القدرة من حيث تعلقها بالأفعال، فإنها موجودة؛ لكونها

الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على ما في الكتاب أيضاً؛ إذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض، وتقدير عند المتكلمين. وقد يجاب: بأن تغيير الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج إلى دفعه بأن يقال: هذا الفرض غير واقع، فلا يكون ذلك السؤال موجهاً، فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة إليه. ولا يخفى ما فيه من التعسف.

قوله: (ورد عليه بأن المراد إلخ) فإن قلت: المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة، وقد حكم بلزومها قطعاً؛ فتعين أن ليس غير العشرة. قلت: إن أردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط، فلا نسلم ذلك. وإن أردت لزومها مع تمام آحاد العشرة، فذلك هو العشرة نفسها.

قوله: (وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال) فيه نظر؛ لأن الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة إلا للموجودات العينية كما مر. والظاهر أن صفات الأفعال عند الأشاعرة من قبيل النسب والإضافات التي لا وجود لها في الخارج.

عين، ولا غير. وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك **من الصفات النفسية** لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل إن بعضها عين الصفة الأخرى، أو غيرها. (وأورد عليهم المضافان) كالأبوة والبنوة، والعلية والمعلولية، فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم؛ إذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر، وفي الحيز أيضاً، **إذ ليسا بمتحيزين**. **(ولا يلزمهم فإنهما غير موجودِين)**؛ لأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم. (لكن يرد عليهم الباري مع العالم؛ **لامتناع انفكاك العالم عن الباري**) في العدم؛ لاستحالة عدمه تعالى، وفي الحيز أيضاً لامتناع تحيزه. (لا يقال) في الجواب عن هذا الإيراد: (يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم. **وحينئذٍ فقد انفك** أحدهما عن الآخر في العدم، (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الحيز)، فإن العالم متحيز، ويستحيل ذلك على الباري، فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضاً. **والحاصل**: أن العالم يجوز عدمه وتحيزه،

نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها، وحدوثها من حيث التعلق، فلا يرد ما قيل: إن صفات الأفعال اعتبارية عند الأشعرية، فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه.

قوله: (من الصفات النفسية إلخ) أي الثابتة بالنظر إلى نفسه من غير اعتبار التعلق بشيء.

قوله: (فإنهما غير موجودين) أي لا نسلم أنهما متغايران، لأنهما غير موجودين عندهم، والوجود شرط في الغيرية.

قوله: (وحينئذٍ فقد انفك إلخ) لما كان المذكور في التعريف قيد في العدم، لا في الوجود أشار إلى أن الانفكاك في العدم والانفكاك في الوجود متلازمان.

قوله: (إذ ليسا بمتحيزين) لو عمم التحيز التبعي لاندفع المضافان، وفي القول بانتفاء التحيز التبعي أيضاً بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الإيراد، وفيه المطلوب.

قوله: (ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر، وكذا افتراقه فإن الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم، وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين، مع أن الاجتماعيين والافتراقيين متغايران قطعاً. اللهم إلا أن يعمم التحيز للتبعي، فحينئذٍ لا بد وأن يتحقق الانفكاك بحسب التحيز.

قوله: (لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة إلى المنفك عنه، كما في هذا، وقد يعتبر بالنسبة إلى المنفك كما في قوله: لايقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الو جود إلخ، فما يتوهم من أن حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا

ولا يجوز شيء منهما على الباري، فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز، مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط، أو الحيز فقط كان كافياً في دخولهما في الحد. (**لأنا نقول: لو كفى** الانفكاك من طرف) في الاتصاف بالغيرية، (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي **لكان جواز** انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود، بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما، لأنه جاز حينئذٍ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم. وكذا الحال إذا وجد الجزء وعدم الكل، فإنه قد انفك الكل حينئذٍ عن الجزء في العدم، فتكون الصفة والموصوف، وكذا الجزء والكل متغايرين. **وحيث كان** الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردوداً بما ذكرناه، (**فقيل**) **في الجواب** عن الإيراد: (المراد جواز الانفكاك) **من الجانبين** (**تعقلاً**)، لا وجوداً. (ومنهم من صرح به)، فقال:

قوله: (**والحاصل إلخ**) لا يخفى عليك أن الإيراد المذكور مبني على أن المعتبر في الغيرية الانفكاك من الجانبين، وأن خروج الصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل؛ لأجل ذلك كما قرره سابقاً. فهذا الحاصل لا محصل له. والجواب المذكور بقوله: لأنا نقول إلخ لا معنى له. والحق أن حاصله أن الانفكاك من الجانبين في العدم، والحيز أعم من أن يكون من كليهما في العدم، أو من كليهما في الحيز، أو من أحد الجانبين في العدم، بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر، كالواجب تعالى، ومن جانب آخر في الحيز كالعالم. وحينئذٍ تطابق الجواب مع الإيراد، ولا يتجه الجواب المذكور بقوله: لأنه نقول إلخ. والدليل على ما قلت: أنه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين، إلا أنه أقام لفظ في الوجود مقام في العدم؛ دفعاً لتوهم نسبة العدم إلى الباري. وأما على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم عنه في العدم، فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى في العدم والحيز معاً لمجرد الاستظهار، ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف.

قوله: (**لكان جواز إلخ**) أشار بذلك إلى أن قوله: لجاز علة الجزاء أقيم مقامه، وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور. والتقدير: وكفى الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين؛ لأن جاز انفكاك الموصوف إلخ.

قوله: (**وحيث كان إلخ**) أشار بهذا التقدير إلى أن قوله: فقيل إلخ معطوف على مجموع السؤال والجواب.

قوله: (**لأنا نقول: لو كفى إلخ**) الجواب السابق للآمدي، كما سيذكره الشارح. فحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه؛ لأنه صرح بأن الصفات التي حكم عليها بكونها لا عيناً ولا غيراً هي الصفات اللازمة. نعم يرد حديث الجزء والكل. اللهم إلا أن يقال: تلك الدعوى إنما هي في الجزء الصوري، ولا يخفى بعده.

قوله: (**فقيل في الجواب إلخ**) لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف

الغيران هما اللذان **يجوز العلم بكل منهما** مع الجهل بالآخر، (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده، (ولذلك يحتاج) **في وجود الباري** بعد العلم بوجود العالم (إلى الإثبات) بالبرهان. **وهذا الجواب**. إنما يصح إذا عرف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم، فإنه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود، فيجاب: بأن ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود، بل في التعقل. ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل، وأما إذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز، **فلا صحة لهذا الجواب، إذ لا يجوز أن يقال: يتعقل الباري معدوماً** أو متحيزاً بدون أن

قوله: (من الجانبين تعقلاً) والموصوف والكل وإن جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء، لكنه لا يجوز العكس، بقي أنه يلزم حينئذٍ تغاير بعض الصفات مع بعضها، ولعل ذلك القائل يلتزمه فإنه لا نص من المشايخ في ذلك.

قوله: (يجوز العلم بكل منهما إلخ) أي الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر، كما صرح به الشارح قدس سره.

قوله: (في وجود الباري) أي في الجزم بوجوده.

قوله: (وهذا الجواب إلخ) يعني قوله: المراد جواز الانفكاك تعقلاً صريحاً في أنه تحرير للتعريف المذكور، بحيث لا يرد عليه النقض، وهو إنما يصح لو لم يكن قيد في عدم أو حيز مذكوراً في التعريف. فلا يرد أنه يجوز أن يكون مراده إقامة قيد تعقلاً مقام في عدم أو حيز، فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعاً لشارح المقاصد.

قوله: (إذ لا يجوز أن يقال إلخ) فيه أن جواز الانفكاك في عدم تعقلاً لا يقتضي جواز تعقل كون المنفك معدوماً، بل يتحقق بأن يتعقل كون المنفك عنه معدوماً، والمنفك موجوداً،

والصفة بدون صاحبه فيلزم أن يكونا غيرين؛ لأن المراد تعقل كل منهما موجوداً مع الجهل بالآخر، ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف. لكن يرد بعض الصفات بالنسبة إلى بعض، كالكلام والقدرة ونحوهما، فإنه يجوز تعقل كل منهما مثلاً موجوداً مع الجهل بالآخر، مع أنهما ليسا بغيرين. وقد يعترض بأنه يلزم مما ذكر أن لا يكون العلم بالدخان مستلزماً للعلم بالنار، وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل.

قوله: (فلا صحة لهذا الجواب) قيل: أخذه من شرح المقاصد، وفيه بحث لجواز أن يكون مراد المصنف إقامة التعقل مقام قوله: في عدم أو حيز، بأن لا يذكر أو يذكر التعقل مقامهما. ويقال: الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلاً، فلا يرد ما ذكره، ولك أن تقول: قول المصنف المراد كذا، مع قوله: ومنهم من صرح به يأبى مما ذكره الباحث، فتأمل.

قوله: (إذ لا يجوز أن يقال: تعقل الباري معدوماً إلخ) فيه بحث إذ حاصل قولنا: يجوز

يتعقل العالم كذلك، إلا إذا جوز كون التعقلِ أعم من أن يكون مطابقاً أو غيره. وحينئذٍ **يلزم كون الصفة** والموصوف متغايرين، إذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، إما تعقلاً مطابقاً، أو غير مطابق. (واعلم أن قولهم) أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف، وفي الجزء مع الكل: (لا هو ولا غيره، مما استبعده الجمهور) جداً، (فإنه إثبات للواسطة) بين النفي والإثبات؛ إذ الغيرية تساوي نفي العينية، فكل ما ليس بعين فهو غير، كما أن كل ما هو غير فليس بعين. (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه **نزاع لفظي**) **لا تعلق له بأمر معنوي**؛ وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما. وعلى هذا فالشيء بالقياس إلى آخر، قد لا يكون عيناً ولا غيراً، وإذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص، فكل شيء بالقياس إلى آخر، إما عين وإما غير، (و) لا

فيجوز أن يتعقل الباري موجوداً مع عدم العالم، وأن يتعقل العالم متحيزاً مع عدم تحيز الباري، بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع، وقد مر ذلك. لكن حينئذٍ يكون قيد في حيز لإدخال العالم مع الباري، لا لإدخال الجسمين القديمين، إذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر.

قوله: (نزاع لفظي) أي راجع إلى الاصطلاح، كما يشير إليه آخر كلامه. وحينئذ يكون قولهم: قالوا: دل الشرع والعرف واللغة بياناً لمناسبة الاصطلاح للأمور الثلاثة.

قوله: (لا تعلق له بأمر معنوي) إذ كل منهما يسلم مدعى الآخر، أشار بهذا إلى أن معنوي بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ.

قوله: (أنه بحث معنوي) أي متعلق بأمر معنوي، بحيث ينفي كل واحد دعوى الآخر، على ما سيجيء بيانه، وأما على ما حمله الشارح قدس سره نظراً إلى ظاهر العبارة، فلا يصلح محلاً للنزاع، إذ لا بد في الحمل من التغاير من وجه، والاتحاد من وجه اتفاقاً.

الانفكاك بينهما في العدم تعقلاً، أنه يجوز كون كل منهما معدوماً بحسب التعقل، وهو ليس بنص في أنه يجوز أن يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر، فلك أن تحمله على معنى أنه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر، ومآله إلى أنه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، وأما قولنا: يجوز الانفكاك بينهما في حيز، فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الأمر إذ لا ضرورة تدعو إلى حمله على خلاف الظاهر فليتأمل.

قوله: (وحينئذٍ يلزم كون الصفة إلخ) قد يجاب بأن المراد الجواز وعدم الامتناع نظراً إلى بداهة العقل، كما سيشير إليه قوله: ولذا يحتاج إلى الإثبات بالبرهان، وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان.

شك أنه (لا تمتنع التسمية)، بل لكل أحد أن يسمي أي معنى شاء بأي اسم أراد. وهذا الاعتذار ليس بمرضي؛ لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات اللّه تعالى وصفاته، فكيف يكون أمراً لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح، مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه؟ **(والحق:) أنه بحث معنوي، و (أن مرادهم)** بما ذكروه أنه (لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية)، ومعناه أنهما متغايران مفهوماً، متحدان هوية. (كما يجب أن يكون) الحال كذلك (في الحمل) على ما مر في تحقيق معناه. **(ولما لم يكونوا)** أي المشايخ **(قائلين بالوجود الذهني**، لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف، وبين الجزء والكل، (في الذهن، والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني. (نعم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه، والاختلاف

قوله: (وأن مرادهم إلخ) لو حمل كلامه على ما ذهب إليه المحققون من الأشاعرة والصوفية: من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته، لكن ليست موجودة قائمة، كما ذهب إليه الجمهور من أن لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر؛ إذ لم يقم دليل على أمر سوى التعلق، كما سيجيء في بحث العلم، ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف، والقدرة بالتمكن، والإرادة بترجيح أحد المقدورين، ويكون قوله: كما يجب إلخ تنظيراً لا تمثيلاً لم يرد ما أورده الشارح من أن الكلام في مبادئ الصفات إلخ. نعم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل، لكن المصنف في توجيه قولهم: صفاته لا هو ولا غيره.

قوله: (والحق أنه بحث معنوي) لأن النزاع في كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف أم لا؟ نزاع معنوي بلا شك، فلا عبرة لما قيل: تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظياً؛ لأن النفيين لا يرجعان إلى شيء واحد. والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً، ومنكر للمغايرة بحسب الوجود في الخارج والهوية الخارجية، بمعنى أن هناك ذاتاً وحقيقة واحدة، وهي هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو أثر لصفة العلم، وتارة بالقدرة وكذلك، وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق؛ وذلك لأن المتنازع فيه هو النفي الثاني، أعني لا هو ولا غيره، وإن رجع إلى غير ما رجع إليه النفي الأول. ثم إن المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة، كما سيذكره في الموقف الخامس، لا مشايخ أهل السنة. ولوسلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى، فيكون النزاع معنوياً البتة.

قوله: (ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني) فيه أن القول بالتغاير في المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني، وهو ظاهر. وقد أشرنا إليه في بحث أن الوجود زائد على الماهية أم لا.

من وجه آخر)، فعبروا عن هذا المعلوم، بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه. (وهذا كلام لا غبار عليه)، **وفيه بحث: لأن كلام المشايخ في** أجزاء غير محمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم، وفي صفات هي مبادئ المحمولات، كالعلم والقدرة والإرادة، لا في المحمولات، كالعالم والقادر والمريد. **والظاهر أنهم فهموا** من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين، فأقدموا على ما قالوا. وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، **فدفعوه بذلك**. وأيضاً لزمهم أن تكون تلك الصفات **مستندة إلى الذات**، إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة، **ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة**، وإما بالإيجاب فيلزم كونه **تعالى موجباً بالذات**، ولو في بعض الأشياء، **فتستروا عن هذا** بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات.

قوله: (كون الصفات إلخ) لما تقرر عندهم من أن فعل المختار لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار يكون حادثاً، وإن خالف فيه الآمدي.

قوله: (تعالى موجباً بالذات) فلا يكون الإيجاب نقصاناً، فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال، وإيجاب غيرها نقص مشكلة.

قوله: (فتستروا عن هذا إلخ) لا يخفى أن التستر ينافي جعلها من الاعتقاديات، والذي عندي أن ما وقع من الشيخ الأشعري: هو أن صفاته تعالى ليست غير الذات؛ لأن الغيرين

قوله: (وفيه بحث لأن كلام المشايخ إلخ) وأيضاً الاتحاد هوية، والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة، مع أن الشيخ الأشعري صرح بأن المفارقة سمي أغياراً على ما نقله الآمدي.

قوله: (والظاهر أنهم فهموا إلخ) هذا إنما يصح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم، من أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف، وأما على ما نقله الآمدي من أن صفات الأفعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الأصحاب، فلا؛ لأن جواز الانفكاك ها هنا من أحد الجانبين لا منهما معاً.

قوله: (فدفعوه بذلك) إن كان المراد بهذا الدفع التقصي عما قاله المعتزلة، من أن إثبات القدماء كفر، فلا حاجة إليه فإن الكفر إثبات ذوات قدماء لاذات وصفة، كما مر بل الكفر إثبات تعدد الواجب. هذا، وقد نقل عن الشارح أن الظاهر أن ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى، لا تعدد القدماء وتكثره؛ لأن الذات مع الصفة، والصفات بعضها مع بعض، وإن لم تكن متغايرة، لكنها متعددة متكثرة قطعاً؛ إذ التعدد إنما يقابل الوحدة.

قوله: (مستندة إلى الذات إلخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة، ولذا لم يذكره.

قوله: (ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة) إنما لم يقل: ويلزم أيضاً كونه حادثة؛ لئلا يتوهم رجوع الضمير إلى الأربعة المذكورة، فإن الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير، وإن

[المقصد الثامن: الاثنان لا يتحدان وهذا حكم ضروري]

(الاثنان لا يتحدان)، الاتحاد يطلق **بطريق المجاز** على صيرورة شيء **ما شيئاً آخر**، بطريق الاستحالة، **أعني التغير** والانتقال دفعياً كان أو تدريجياً، كما يقال: صار الماء هواء، والأسود أبيض، ففي الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه، وانضم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء، فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء. وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها، واتصف بصفة أخرى هي البياض، ويطلق أيضاً بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب، وهوأن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث، كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً، والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه، بل في وقوعه أيضاً، وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو: أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر، ومعنى قولنا: بعينه أنه صار شيئاً آخر **من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه** شيء،

موجودان يجوز الانفكاك بينهما، والباقي من إلحاقات المشايخ توجيهاً لكلامه، ومقصوده أن صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده؛ لكونها مقتضى ذاته كوجوده، فلا تكون ذاته تعالى فاعلة لها؛ لأن الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات، فلا تكون ذاته تعالى بالقياس إليها موجباً، ولا مختاراً، فلا يلزم شيء من المحذورات، كما أن ذاته تعالى ليس موجباً ولا مختاراً بالنسبة إلى وجوده، عند القائلين بزيادته. وكما أن الأربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا إيجاباً ولا اختياراً بل الزوجية مجعولة بجعلها.

قوله: (بطريق المجاز) فإن الشيء الأول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب إما بجزئه أو بنفسه فكأنه اتحد بالشيء الثاني.

قوله: (شيئاً آخر) ذاتاً وصفة.

قوله: (أعني التغير إلخ) أي ليس المراد المعنى المصطلح أعني التغير التدريجي في الكيف، بل المعنى اللغوي وهو التغير مطلقاً.

قوله: (من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه) كلمة أو للتعميم أي لا يكون فيه شيء

كان لزوم التسلسل في الأربعة لا في الكلام والسمع والبصر. نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً. واعلم أن لزوم حدوث الصفات حينئذٍ بناء على ما هو المشهور، وأما على ما ذكره الآمدي من جواز قدم أثر المختار فلا، نعم يلزم في الأربعة تقدم الشيء على نفسه، أو التسلسل فليتأمل.

قوله: (فتستروا عن هذا إلخ) الظاهر أن التستر عن هذا يحصل بالقول بأن علة الاحتياج مطلقاً الحدوث، وإن لزم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب.

وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً؛ **لأنه المتبادر** من الاتحاد عند الإطلاق. وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين: الأول أن يكون هناك شيئان، كزيد وعمرو مثلاً، فيتحدان بأن يصير زيد عمراً، أو بالعكس. ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان، وبعده شيء واحد كان حاصلاً قبله، والثاني أن يكون هناك شيء واحد، كزيد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره، فحينئذٍ يكون قبل الاتحاد أمر واحد، وبعده أمر آخر لم يكن حاصلاً قبله، بل بعده. وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله: (**هذا**) أي عدم اتحاد الاثنين (**حكم ضروري**)، يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي. (**فإن الاختلاف**) والتغاير (**بين الماهيتين، و**) بين (الهويتين)، وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف) وتغاير (بالذات، فلا يعقل زواله)، **يعني أن التغاير** بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما، فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات. (وهذا) الحكم **مع وضوحه في نفسه** (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه،

من الزوال والانضمام، فالاتحاد الحقيقي مباين للاتحاد المجازي، فما قيل: إنه أعم من المعنى الأول المجازي وهم.

قوله: (لأنه المتبادر إلخ) لكماله في معنى الاتحاد، والتبادر علامة الحقيقة ما لم يصرف عنه صارف، فلا يرد أن المتبادر من لفظ الوجود عند الإطلاق الوجود الخارجي، مع أنه ليس حقيقة فيه، بل في المطلق.

قوله: (فإن الاختلاف إلخ) هذا تنبيه على نفس الحكم، لا استدلال على بداهته كما لا يخفى.

قوله: (يعني أن التغاير إلخ) أشار بهذه العناية إلى أن قوله: بالذات ليس في مقابلة الاعتبار، وأن المراد بقوله: لا يعقل التعقل المطابق للواقع الذي مآله الإمكان.

قوله: (مع وضوحه في نفسه) أشار به إلى أن زيادة التوضيح بالنظر إلى كونه واضحاً في نفسه، لا بالنسبة إلى التوضيح الحاصل من قوله: فإن الاختلاف؛ لأن التنبيه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره المصنف بقوله: فإن الاختلاف إلخ.

قوله: (هذا حكم ضروري) فإن قلت: قد سبق مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، قلت: هذه المسألة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء، بل هي مسألة متفق عليها. نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية، لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في أحوالهم وأقوالهم. وإنما كلامهم رمز إلى أسرار سبحانية، ومحمول على التأويل. قال الشيخ المحقق: أوحد الدين الكرماني: تواونشوي وليك أكرجهدكني جابي برسي كزتوتوى برخيزد.

قوله: (فإن الاختلاف بين الماهيتين إلخ) فيه: أنه إن كان استدلالاً فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهاً فليس أوضح من الدعوى، إذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين.

(**فيقال: إن عدم الهويتان**) بعد الاتحاد، وحدث أمر غيرهما، (فلا اتحاد) بينهما، (بل) هما قد عدما، (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما. (وإن عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضاً؛ (إذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهةً، وإلا كان موجوداً ومعدوماً معاً. (وإن وجدا) **أي بقيا موجودين** بعد الاتحاد، (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله، **فلا اتحاد أيضاً**. (والغرض) من هذا الكلام، (هو التنبيه على الضرورة بتجريدِ الطرفين، وتصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم. (وظن بعض الناس أنهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري، (**فيمنع امتناع الاتحاد** على تقدير بقائهما) موجودين. (وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا)، أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحداً، وإنما يكونان كذلك **لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر**، وهو ممنوع.

قوله: (فيقال: إلخ) هذا التنبيه جارٍ في وجهي الاتحاد، كما يظهر في التدبر. ونص عليه الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد.

قوله: (أي بقيا موجودين إلخ) فسر به ليصح مقابلته بقوله: إن عدما بعد الاتحاد.

قوله: (فلا اتحاد أيضاً) إبقاء الاثنينية كما كانت.

قوله: (فيمنع) عطف على ظن، والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلاً بالقياس إلى الظن، وإن كان الظاهر صيغة الماضي بالنظر إلى زمان التكلم.

قوله: (فيقال: إن عدم الهويتان إلخ) الظاهر: أن هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة.

قوله: (أي بقيا موجودين) وجه التفسير بهذا أنهما موجودان قبل الاتحاد.

قوله: (فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار للصورة الغريبة.

قوله: (لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر) فإن قيل: هما إما موجودان بأحد الموجودين الأولين فقط، فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو بهما معاً فيكونان اثنين، أو بغيرهما فيكون فناء لهما، وحدوث ثالث، ويجاب: بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين، صارا واحداً. لا يقال: يلزم أن يكون واحد بعينه حالاً في محلين؛ لأنه يقال: إنما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما، بأن كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد، وليس كذلك، بل المفروض أنهما قد اتحدا ذاتاً ووجوداً.

[المقصد التاسع: الاثنان من المتكلمين ثلاثة أقسام]

(**الاثنان عند أهل الحق**) من المتكلمين (**ثلاثة أقسام**)، لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان، وإلا فإن امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان، وإلا فالمتخالفان. (أحدها المثلان وهما: الموجودان المشتركان **في**) **جميع** (**الصفات النفسية**). والمراد بالصفات النفسية **ما لا يحتاج في**

قوله: (**الاثنان إلخ**) لا يخفى أن حصر الاثنين في الأقسام الثلاثة غير صحيح، لأخذ قيد الوجود فيها، فالأمور الاعتبارية خارجة عنهما، ولأخذ قيد المعنى في الضدين، فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنهما وعن المتخالفين؛ لامتناع اجتماعهما في محل واحد، إذ لا محل لها. وكذا الواجب مع الممكن. وبما ذكرنا ظهر أن وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح، لورود المنع على قوله: فالضدان، وقوله: وإلا فالمتخالفان، فالوجه: أن يقال: المقصود أن الاثنين يوجد فيه الأقسام الثلاثة، وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق حصولها. وإن أردت الحصر، فلا بد من تخصيص الاثنين بالأعراض، ومن القول بأن القسم الأول أعم من المقسم، لأن المثلين قد يكونان من الجواهر.

قوله: (**عند أهل الحق**) خلافاً للفلاسفة، فإنهما عندهم أربعة أقسام، ولبعض المتكلمين فإنهما عنده قسمان كما سيجيء.

قوله: (**ما لا يحتاج في وصف الشيء**) أي توصيفه به إلى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء، بأن يكون منتزعاً من نفسه، أو من جزئه كالحيوانية للإنسان، فما لا تكون منتزعاً من نفس الشيء صفة معنوية، سواء كانت موجودة كالتحيز، أو معدومة كالحدوث. وبما حررنا لك اندفع التحيز الذي عرض لبعض الناظرين حيث قال: لا يخفى أن الظاهر من هذه العبارة أن تكون

قوله: (**ثلاثة أقسام**) انحصار الاثنين في الثلاثة مبني على أن لا تعدد بين المعدومين، ولا بين معدوم وموجود، إذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الأقسام الثلاثة؛ لأن كلاً من الثلاثة موجودان على تفسيره. اللّهم إلا أن يقال: التعدد لا يستلزم الاثنينية، وفيه بعد لا يخفى، ولكن لا مشاحة.

قوله: (**في جميع الصفات النفسية**) قيل: ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية، ومن جملتها التماثل، على ما صرح به بعيد، هذا فيتوقف التماثل على نفسه. وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل، وأخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل، لا باعتبار أنه تماثل، بل باعتبار أنه من الصفات النفسية، فيختلف العنوان، ويندفع الدور.

وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه، كالإنسانية، والحقيقة، **والوجود**، والشيئية للإنسان، وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف، **كالتحيز**، **والحدوث**، وبعبارة أخرى: الصفة النفسية هي التي **تدل على الذات دون معنى زائد** عليها، والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات. وقال بعضهم **بناء على الحال**، **وكونها زائدة على الذات**، **مع كونها من صفات النفس**

الصفة النفسية، ما لا تكون زائدة على ذات الموصوف، وحينئذٍ يتوجه أن مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الإنسان. وإن أريد أنها ما لا تكون مفتقرة إلى ملاحظة أمر خارج مغاير للموصوف، أي ما لا يكون إضافياً، يشكل التماثل؛ لأنه إضافي. وإن أريد أنه لا يعلل بغير الذات، فيشكل بالوجود، وإن أريد أنه لا يكون مغايراً للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات.

قوله: (**كالتحيز**) فإن التوصيف به يحتاج إلى ملاحظة الحيز والحدوث، فإنه يحتاج إلى ملاحظة العدم، وليس شيء منهما منتزعاً من نفس الإنسان مثلاً.

قوله: (**تدل على الذات**) أي نفسه دلالة اللازم على الملزوم.

قوله: (**دون معنى زائد**) أي خارج عنها، أشار إلى أن ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية.

قوله: (**وكونها زائدة على الذات**) فلا يكون منتزعاً من نفس الذات، فتحتاج في الوصف به إلى ملاحظة أمر سوى الذات، فلا يصدق التعريف عليها.

قوله: (**مع كونها من صفات النفس**) أما إذا كانت معللة بالصفات الحقيقية، فهي داخلة في الصفة المعنوية.

قوله: (**ما لا يحتاج وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد**) قيل: أي غير هذه الصفة، وقيل: الكلام مبني على أن الوصف عين الماهية، وهو الأظهر.

قوله: (**والوجود**) فإن قلت: وصف الممكن بالوجود يحتاج إلى تعقل الفاعل الموجد، قلت: ممنوع، نعم وجوده في نفس الأمر من الفاعل، لكن لا توقف في التعقل.

قوله: (**كالتحيز والحدوث**) فإن الأول زائد على ذات الجوهر؛ لأنه باعتبار الجسمية، وتعقله. والثاني زائد على ذات الحادث؛ لأنه باعتبار العدم السابق وتعقله. واعلم أن عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما في أبكار الأفكار حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين بأن الحدوث من الصفات النفسية.

قوله: (**بناء على الحال، وكونها زائدة على الذات**) من الأحوال ما يصح خلو الموصوف عنها، كعالمية زيد مثلاً، لكن الأحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الأحوال اللازمة، كما سيشير إليه الشارح عن قريب.

الصفة النفسية: **ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها**، والمعنوية ما يقابلها. (ويلزمها) أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة **فيما يجب، ويمكن، ويمتنع**، ولذلك قد يعرف به) فيقال: المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع. (وقد يقال): بعبارة أخرى المثلان: (ما يسد أحدهما مسد الآخر) **في الأحكام الواجبة** والجائزة والممتنعة جميعاً، (**ولأن الصفة النفسية**) كما عرفت (**ما يعود إلى نفس الذات**، لا إلى معنى زائد) على الذات، (فالتماثل) **من الصفات النفسية**، لأنه (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد). يعني أن التماثل

قوله: (**ما لا يصح**) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلاً غير مطابق، فالصحة في مقابلة البطلان، لا بمعنى الجواز، فلا يرد أن توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن، إنما المحال ارتفاع المتوهم.

قوله: (**فيما يجب ويمكن ويمتنع**) أي بالنظر إلى ذاتهما، فلا يرد أن الصفات منحصرة في الأقسام الثلاثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما.

قوله: (**في الأحكام الواجبة إلخ**) أي بالنظر إلى ذاتهما، وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التأمل.

قوله: (**ولأن الصفة النفسية إلخ**) علة لقوله: فالتماثل أمر ذاتي إلخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان وأصل الكلام، فالتماثل أمر ذاتي لأن الصفة النفسية إلا أنه لما قدم الدليل وصار الفاء لمجرد ترتب المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة.

قوله: (**ما يعود إلى نفس الذات إلخ**) أي يكون منتزعاً من نفسها من غير مدخلية أمر خارج عنها.

قوله: (**من الصفات النفسية إلخ**) قدر الخبر، وجعل ما هو الخبر في المتن تعليلاً له إشارة إلى أن في المتن اختصاراً بإقامة سبب الخبر مقامه.

قوله: (**ما لايصح توهم ارتفاعها عن موصوفها**) أي ارتفاعها المتوهم، فلا ينافي ما سبق من إمكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم، ولك أن تقول الصحة هاهنا مقابل البطلان، والمعنى: ما لا يبطل توهم ارتفاعها أي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع.

قوله: (**فيما يجب ويمكن ويمتنع**) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية، وإلا جاز أن يستند بعض هذه الأمور إلى الشخص المخصوص فتأمل.

قوله: (**ولأن الصفة النفسية**) المتبادر من السياق أنه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية، ولذا غير الشارح أسلوب المصنف، وقدر الخبر لقوله: فالتماثل، وجعل قوله:لأنه أمر ذاتي تعليلاً لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود إلى نفس الذات، لكن تفريع قوله: فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بأمر زائد على الذات إنما يظهر في الجملة على تقدير أن يراد بالأمر الزائد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة؛ إذ لو بنى الكلام على أن الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات، بل لم يصح، فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل.

بين الذات لا نفسها، وليس معللاً بأمر زائد عليها، فهو صفة نفسية عندنا، (وأما عند مثبتي الأحوال منا، كالقاضي، ففيه) أي في كون التماثل من الصفات النفسية **المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة** التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات. (تردد، إذ قال تارة أنه) أي التماثل (زائد) على الصفات النفسية، (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)، فلا يكون من الصفات والأحوال اللازمة. (و) قال (أخرى): التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية، بل هو منها. (ويكفي) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفاً بالتماثل، غير خالٍ عنه، فيكون من الأحوال اللازمة للذات، ثم أيد كون تقدير الغير كافياً في الاتصاف بالتماثل بقوله: (**فإن صفات الأجناس**)، ومن جملتها التماثل، (لا تعلل بالغير) أي بأمر موجود مغاير لمحلها (اتفاقاً)، فلا يكون التماثل موقوفاً على وجود الغير تحقيقاً. وأما تقديره فلا يضر. (ثم من الناسِ من ينفي التماثل، لأن الشيئين إن اشتركا من كل وجه فلا تمايز، فلا اثنينية) فضلاً عن التماثل. (أو اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل)، فلا تكون أقسام الاثنين عنده ثلاثة. (والجواب: منع) الشرطية (الثانية، إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك في جميع صفات النفس. (**قالت المعتزلة**): أي أكثرهم المثلان (هما المشتركان في أخص وصف النفس، فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم، فمحال) لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم. (وإلا) أي وإن لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعاً، (فما ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام

قوله: (**بالأحوال اللازمة**) أي بالصفات اللازمة؛ ليتناول الأحوال وغيرها، أو يقال: بحصر الصفات النفسية عنده في الأحوال.

قوله: (**فإن صفات الأجناس**) هي أخص من النفسية؛ لأنها لا بد أن تكون مشتركة، بخلاف النفسية كالإنسانية والوجود.

قوله: (**في أخص وصف النفس**) أي في وصف لا أخص منه.

قوله: (**المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة**) قيل: ليس المراد بالأحوال المعنى المصطلح، بل الصفات. وقيل: لا صفة نفس عند القائل بالحال إلا الحال.

قوله: (**قالت المعتزلة**) قيل: المراد بأخص وصف النفس وصف لا أخص منه، لا أنه أخص من جميع أوصاف النفس، لتحققِ التماثل بين أفراد نوع من المركبات، مع أن فصلها يساوي نوعها، ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة؛ لأن الكلام في الإنسانية والناطقة سواء عدوا نوعاً وفصلاً أم لا، فليتدبر.

(أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل. **ولهم أن يقولوا**: الاشتراك في الأعم وإن كان لازماً، لكنه خارج عن مفهوم التماثل، إذ مداره على الاشتراك في الأخص، (**مع أنه يلزمهم** تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة)، لأن التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين، فإذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس، كان تماثل السوادين معللاً بأخص وصفهما، أعني السوادية، وتماثل البياضين معللاً بأخص وصفهما، أعني البياضية. ولا شك أن السوادية والبياضية مختلفان. وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد، **وهذا الاعتراض مشترك الإلزام**

قوله: (**ولهم أن يقولوا إلخ**) يعني أن قيد الأخص ليس احترازياً، بل لتحقيق ماهية التماثل.

قوله: (**مع أنه يلزمهم إلخ**) يعني أن المعتزلة لا يجوزون تعليل الحكم الواحد بالنوع، متمسكين بشبهة هي أنه لو جاز ذلك جاز تعلل العالمية بالعلم تارة، وبالقدرة أخرى، مع ظهور بطلانه. فيلزمهم على هذا التعريف تعليل القائل الذي هو حكم واحد بالنوع بعلل مختلفة، كما بينه الشارح قدس سره.

قوله: (**وهذا الاعتراض مشترك الإلزام**) أي بين المعتزلة وأصحابنا القائلين بالحال، وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم.

قوله: (**بعلل مختلفة**) قيل: لهم أن يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين أن العلة أخصية الوصف، واختلاف الأنواع لا يضر كالمشي تقتضيه الحيوانية إنساناً كان أو فرساً. ورد بأن علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه أنه أخص وصف النفس، لا في مفهومه. ولا شك أن ما صدق عليه أخص وصف النفس في البياضين، وفي السوادين هو السوادية، وأنهما متخالفان حقيقة فتأمل.

قول: (**مشترك الإلزام**) قيل: هذا نقض إجمالي، والتفصيل فيه أن يقال: إن أريد تعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة، وإن أريد تعليل حكم واحد نوعي، فلا نسلم بطلان التالي. والحق: أن هذا التفصيل لا يرد؛ لأن الكلام إلزامي. وأكثر المعتزلة وإن جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متحدة به، لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع، مستدلين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة، وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيرد الإلزام عليهم، وكذا على القائلين بالحال من الأصحاب، فإنهم كالمعتزلة في التجويز والإحالة على الأصحاب مطلقاً. وقيل: بل الكلام برهاني لأن الواحد بالذات لا يعلل بعلتين، سواء كان شخصياً أو لا، فإن مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة، فلايجوز أن يعلل تحصلها بعلل كثيرة، كما ذكره الشارح في تعريفات علية الفصل. وفيه أن المعلل بالمختلفات هاهنا هو أفراد التماثل لا طبيعته، ولا نزاع عندنا في جواز مثله.

فإن الأخص إذا كان مختلفاً كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفاً لمجموعها في البياض، **فيكون التماثل المعلل بالمجموع** معللاً بعلل مختلفة. والقائلون بالحال من الأشاعرة لا يجوزونه أيضاً. (وأيضاً فالتماثل للمثلين، **إما واجب فلا يعلل**) التماثل حينئذٍ (على رأيهم)، إذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها، ومن ثمة قالوا: لما كان عالمية اللّه تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم، فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس، لاقتضائه أن يكون التماثل معللاً بالأخص كما مر، (أولا) يكون واجباً للمثلين، (فيجوز) حينئذٍ (كون السوادين مختلفين تارة، وغير مختلفين أخرى) بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين، ويزول عنهما فيكونان مختلفين، وبطلانه ظاهر. (وقال النجار) من المعتزلة: المثلان (هما المشتركان في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة بالثبوتية؛ لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل، (ويلزمه السواد والبياض)، فإنهما مشتركان في صفات ثبوتية، كالعرضية واللونية والحدوث، (و) **يلزمه أيضاً** (**مماثلة الرب** للمربوب)؛ إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية، فإن قلت: لعله أراد أن المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقاً، بل في تلك الصفة. وحينئذٍ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلاً.

قوله: (**إما واجب**) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف.

قوله: (**فيكون التماثل المعلل بالمجموع إلخ**) لا يخفى أن من جملة صفة النفس التماثل، فلا بد أن يراد مجموع ما عداه، **فإن قلت**: تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق، من أنه لا نفس الذاوت. **قلت**: مراده من كونه لا نفس الذوات أنه ليس معللاً بأمر زائد عليها، كما صرح به هناك. والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض.

قوله: (**إما واجب فلا يعلل**) **قيل**: تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم، كالجوهرية بذات الجوهر، والمحال تعليله بصفة عارضة. فهذا الاعتراض إنما يرد عليهم إذا قالوا بزيادة ذلك الأخص، وجوابه المنع؛ فإن الظاهر أن الجواب عندهم لا يعقل أصلاً يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول.

قوله: (**ويلزمه أيضاً مماثلة الرب**) فيه نظر، لجواز أن يريد بقوله: وليس أحدهما بالثاني، وليس أحدهما بسبب الثاني، فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب. نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه، كما ظن لجواز أن يحمل على أن ليس أحدهما ثانياً، ليخرج الفصل مع النوع والجنس؛ لأن أحد هذه الثلاثة هو الآخر إذ يحمل عليه. اللّهم إلاأن يقال: المراد الموجودان، ولا وجود إلا للأشخاص، وقيل: المراد ليس أحدهما قائماً بالثاني ليخرج الصفة مع الموصوف.

قلت: فيلزم أن يكون الباري مماثلاً للمخلوقين في بعض الأشياء، **مع أنه لم يجوز كونه** تعالى مماثلاً للحوادث أصلاً. (وثانيها): أي ثاني الأقسام الثلاثة: (الضدان: **وهما معنيان يستحيل لذاتيهما** اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة، (فمعنيان) أي قولنا: معنيان (يخرج العدم والوجود)، **فإنهما ليسا معنيين** أي عرضين، (و) **يخرج** (**الأعدام**)، لأنها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض، (و) **يخرج** (**الجوهر**) لذلك، (و) يخرج (الجوهر والعرض)، وهو ظاهر أيضاً. (و) يخرج (القديم والحادث)، **فإن القديم القائم بغيره** كصفاته تعالى **لا يسمى عرضاً**، فهذه

قوله: (مع أنه لم يجوز كونه إلخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله: فيلزم، لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، وفيه: أن نفي المماثلة عنه تعالى إما باعتبار أنه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات إلا في اللفظ، وإما باعتبار أن المراد الاتحاد في الماهية. وهذا لا ينافي كونه مماثلاً لها في بعض العوارض، وأما عدم الإطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم. واعلم أن هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ما سيجيء من قول المصنف: وعليه يحمل قول النجار تكرار إلا أن يقال: إنه أورده الشارح قدس سره هاهنا لبعد العهد.

قوله: (يستحيل لذاتيهما) أي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما، وإن كان بواسطة لازمة للذات، ولا ينافي ما سيأتي من أن التقابل بالذات إنما هو بين الإيجاب والسلب، وفيما عداهما بالواسطة. ولا يرد أنه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب، والجهل القائم بجزء، مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما.

قوله: (فإنهما ليسا معينين) كلاهما أو أحدهما وإن استحال اجتماعهما في محل واحد، فالخروج بالنسبة إلى باقي القيود، أو المراد به عدم الدخول، وكذا الحال في قوله: الأعدام.

قوله: (ويخرج الأعدام) أي المعدومات التي من جملتها الأعدام فإنه لا تضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وإن وجد استحالة الاجتماع في بعض الصور، وأخر ذكر الأعدام على خلاف قوله: والجواهر لأن ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار.

قوله: (ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد؛ إذ لا محل لهما.

قوله: (فإن القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته، وإن استحال اجتماعه مع الحادث في محل إذ لا محل له إلا أنه لظهوره لم يتعرض له.

قوله: (وهما معنيان يستحيل لذاتيهما إلخ) إنما قال: معنيان، ولم يقل: موجودان، كما قال في القسمين الأخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر، واختاره على عرضان ليشعر بترادفهما. وأراد بالاستحالة لذاتيهما أن يكون منشأ الاستحالة هو الذات، لا المتعلق. ولا استلزام أحدهما ما يستلزم سلب الآخر، فلا ينافي ما سيذكره من أن التقابل الذاتي إنما هو بين السلب والإيجاب فقط.

قوله: (والأعدام) الأولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد.

الأمور لا تضاد في شيء منها. (و) قولنا: (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة)، فإنهما يجتمعان فلا تضاد بينهما، (و) قولنا: (لذاتيهما) **يخرج (العلم بالحركة والسكون معاً)**، فإن هذين العلمين وإن امتنع اجتماعهما، لكن ليس ذلك لذاتيهما، **بل لاستلزامهما** المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما، فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما، (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما، بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز، لكونهما متنافيين بالذات. (و) قولنا: (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر، والقرب والبعد) من الأمور الإضافية، **هذا هو الظاهر** من عبارة الكتاب، بناء على أن قوله: ومن جهة نحو الصغر، عطف على قوله: فمعنيان يخرج العدم والوجود. وفيه بحث، لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافية، والإضافة ليست موجودة عند المتكلمين، فتكون خارجة عن التعريف بقوله: معنيان. وأيضاً هذا القيد أعني من جهة واحدة **وقع في حيز معنى النفي**، وهو قيد للمنفي، **فحقه أن يفيد**

قوله: (لا يسمى عرضاً) أي عند المتكلمين؛ لأنه قسم الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى، ولذا حكموا بحدوثه.

قوله: (العلم بالحركة والسكون) أي العلم بأن هذا الشيء متحرك، والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد، وأما تصور حركته وسكونه معاً فممكن، ولذا يصح الحكم باستحالتها، والعلم عند الجمهور صفة حقيقية تتعدد بحسب التعلقات فلا يرد ما قيل: إن العلم تعلق بين العلم والمعلوم فيكون خارجاً بقيد معنيان.

قوله: (بل لاستلزامها إلخ) بناء على أن المطابقة معتبرة في العلم عندهم، فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين، أعني كون شخص واحد متحركاً وساكناً في آن واحد، فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام، بناءً على الخلط بين الاصطلاحين في العلم.

قوله: (هذا هو الظاهر) أي تقدير يخرج هو الظاهر.

قوله: (وقع في حيز معنى النفي) أشار بزيادة لفظ: معنى إلى أن النفي إنما يفيد العموم إذا كان معناه متوجهاً إليه ولا يكفي مجرد الوقوع في حيز النفي لجواز كونه قيداً للنفي فيفيد التخصيص وإلى أن النفي أعم من أن يكون صريحاً أو ضمناً، كما فيما نحن فيه.

قوله: (لا يسمى عرضاً) وأما الأعراض القديمة القائمة بالمجردات أو بالأفلاك فلم تثبت عندنا.

قوله: (يخرج العلم بالحركة والسكون) أي العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه، فإن هذين العلمين يمتنع اجتماعهما، لكن بواسطة متعلقهما.

تعميم الحد، وإدخال شيء فيه لا تخصيصه، **وإخراج شيء عنه** فلذلك قال بعضهم: هذا **احتراز عن خروج** هذه الأمور، **ويرد عليه: أنها أمور اعتبارية**، فكيف تجعل متضادة. **وأيضاً** هذا القيد **إنما يدخل** في الحد ما خرج بقوله: يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله: معنيان، كما لا يخفى على ذي مسكة. وأيضاً الفاء في قوله: (فلا يوجب العقل)، دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد، أي إنما أخرجناها لأن العقل لا يوجب (تضاداً في الأمور الاعتبارية)، **كهذه الأمور**، (**وكالحسن والقبيح**، والحل والحرمة) في الأفعال **فإنها** صفات اعتبارية **راجعة عندنا إلى**

قوله: (فحقه أن يفيد إلخ) لتوجه النفي إلى المقيد، فجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الأصل، وأن يكون بانتفاء القيد، وإذا قيل: نقيض الأخص أعم من نقيض أعم، وإنما قال حقه لأنه قد يكون لنفي التقييد فقط، ولذا قال أهل البيان: إن كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والإثبات ذلك القيد، ولعل الأول في المقام البرهاني: والثاني في المقام الخطابي.

قوله: (وإخراج شيء عنه) وكيف يمكن الإخراج به، والحال أن الصغر والكبر، والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة.

قوله: (احتراز عن خروج إلخ) فيقدر هاهنا يدخل بمعونة القرينة العقلية، وإن كان السياق تقتضي تقدير يخرج.

قوله: (أنها أمور) يعني أنها ليست من أفراد المحذور، وكيف يمكن إدخالها في الحد، والقول بأن دخولها على تقدير وجودها تكلف.

قوله: (وأيضاً) يعني يلزم إخراج المخرج.

قوله: (إنما يدخل إلخ) لأن التعميم إنما حصل فيه.

قوله: (كهذه الأمور، وكالحسن والقبح إلخ) يعني أن قوله: كالحسن والقبح إلخ مثال للأمور الاعتبارية، لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام، إذلا وجه له. وفيه تنبيه

قوله: (فحقه أن يفيد تعميم الحد) لأنه إذا كان قيداً للمنفي يكون النفي راجعاً إليه فينفيه، وانتفاء القيد يوجب الإطلاق والتعميم، وأماقوله: لذاتيهما، فليس قيداً للمنفي أعني الاجتماع، بل قيداً للنفي أعني الاستحالة، فلذا يفيد تخصيص الحد، وإخراج شيء عنه. وإن شئت فقل: الاجتماع في محل أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة، فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة أن نقيض الأخص أعم.

قوله: (ويرد عليه أنها أمور اعتبارية إلخ) وقد يتعسف ويقال: يجوز أن يكون التقييد تقييداً على التنزل، وتقدير كون الإضافات أعراضاً كما ذهب إليه الفلاسفة، والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم، من أن قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح

موافقة الشرع ومخالفته، فلا تضاد بينها؛ لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين.

ثم إن ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله: فلا يوجب **كلاماً مستأنفاً**، فقال: إذا عرفت تعريف المتضادين، فاعلم أن **كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات، فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه**، ومن جملتها **الأحكام لأن التعلق** بأفعال

على أنه ليس معناه: كما لايوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرمة عندنا، إذ لا جامع بين التضاد، وبين الحسن والقبح حتى يقاس عدم إيجابه على عدم إيجابها.

قوله: (راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة إلا أمرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع أو العقل، والاتصاف بها في الخارج، بل في الضمير فقط.

قوله: (فلا تضاد بينها) أي بين هذه الصفات الاعتبارية.

قوله: (لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين) أي أمرين قائمين بالغير في الخارج، فيصح القول باجتماعهما فيه، بخلاف ما إذا كانا أمرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل، فإنه يكون استحالة الاجتماع بينهما في الاعتقاد وحكم العقل، وبما حررنا لك ظهر اندفاع أمرين: أحدهما أن قوله: لأن المتضادين إلخ في قوة قولنا: المتضادين لا يكونان اعتباريين، ففيه مصادرة. والثاني: أن عدم الإيجاب العقل للتضاد بين الأمور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر، وبعد اعتبار الوجود لا دخل للعقل في عدم الإيجاب.

قوله: (كلاماً مستأنفاً) أي ليس تعليلاً للإخراج المذكور، بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين، فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى لا لصحة الكلام.

قوله: (كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة) أي ما لا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل، سواء كان موجوداً فيه أولا، ولذا لم يقل: ما لا يكون من الصفات الموجودة كالصغر والكبر، فإنهما عبارتان عن قلة الأجزاء وكثرتها في الخارج، وكالقرب والبعد فإنهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز بالقياس إلى كون جوهر آخر فيه، فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره أنه يرد عليه الصغر والكبر، والقرب والبعد فإنها إضافات قطعاً. وقد صرح بجريان التضاد فيها على ما زعمه. نعم يرد عليه ما سبق من أنها خرجت بقوله: معنيان، فكيف يدخلها؟ إلا أن يراد بالمعنى ما يقوم بالشيء في الخارج سواء كان موجوداً أولا.

قوله: (فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه) إذ لا حصول لهما في المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه.

الجوهري الذي يقول به المعتزلة، غايةالأمر أن الاحتراز هاهنا عن الخروج، وثمة عن الدخول. واعلم أن كلامه هاهنا صريح في أن الضدين لا بد أن يكونا موجودين في الخارج، وهذا لا يصح على رأي جمهور المتكلمين؛ لأن الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع أنهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الإضافات الغير الموجودة على رأيهم، كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل.

قوله: (كالإضافات والاعتبارات، فإن العقل إلخ) نقل عن الشارح أنه يرد عليه نحو القرب والبعد، والصغر والكبر، **فإنها إضافات قطعاً، فقد صرحوا بجريان التضاد فيها على زعمه.**

المكلفين مأخوذ في حقيقتها، فتكون اعتبارية. **وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات** فإن مقولة الفعل لا وجود لها. **وستعرف** أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين، احترازاً عن خروج المتضايفين، فله هناك **فائدة ظاهرة، بخلافه هاهنا فالأولى حذفه** هنا. (وأما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين،

قوله: (الأحكام) أي الأحكام الشرعية الخمسة.

قوله: (لأن التعلق إلخ) يعني أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف وإن كان أزلياً لكن لا يطلق عليه الحكم إلا من حيث تعلقه بالفعل، والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل، وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده، فلا تتصف الأحكام بالتضاد، وإن كانت متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل.

قوله: (وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار، فإنه ليس في الخارج إلا المؤثر والأثر، والتأثير أمر انتزاعي يتصف به المؤثر في العقل، ولا تضاد بين الأفعال أيضاً، هذا ما عندي في حل هذا الكلام، والله أعلم بالمرام.

قوله: (وستعرف إلخ) معطوف على قوله: ثم إن ذلك البعض، فهو من كلام الشارح قدس سره.

قوله: (فائدة ظاهرة) وهي إدخال المتضايفين.

قوله: (فالأولى حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة، ولذا لم يقل: فالصواب، وما قيل: إن فائدته إدخال الاجتماع والافتراق،فإنهما موجودان عند المتكلمين يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لا من جهتين، إذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة إلى جسم، وافتراق بالنسبة إلى آخر، فمدفوع بأن الكون الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران، فالموجود

قوله: (بخلافه هاهنا فالأولى حذفه) اعترض عليه بأن الصواب: ذكر ذلك القيد، إذ له فائدة ظاهرة هاهنا أيضاً، وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق، فإنهما موجودان عند المتكلمين، وضدان، وقد يجتمعان في محل واحد، كاجتماع زيد مع حبيبه، وافتراقه عن رقيبه، لكن لا من جهة واحدة. وسيأتي إن شاء الله تعالى أن الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالمجموع، وكذا الافتراق. والجواب: أن التضاد لا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد، كما سيصرح به. وسيجيء في مباحث الأكوان أن الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون، بل التمايز بينهما بأمور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما، بل لا يتعدد كون فيما ذكر من التصوير، فإن فيه كوناً واحداً عرض له أن اجتماع بالنسبة إلى الحبيب، وافتراق بالنسبة إلى الرقيب، كما سيشير إليه في ثالث مقاصد الأكوان. نعم يمكن أن يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً، فإنهما ضدان عندنا، كما سيأتي مع أنهما يجتمعان في محل واحد، وهو النفس؛ لكن من جهتين، فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة إلى قيام زيد، ولا على ما هو به بالنسبة إلى كتابته مثلاً.

ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين، (**فلم يشترطه المعتزلة، فإنهم قالوا**: العلم بالشيء) كالسواد مثلاً (**إذا قام بجزء من القلب، فإنه يضاد قيام الجهل**) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب. (وإلا اتصف الجملة بهما) أي إن لم يكن بينهما تضاد، وقام العلم بجزء، والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء، وجاهلة به معاً، (إذ) الصفات (التابعة للحياة)، كالعلم والجهل والقدرة وغيرها، (إذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها)، كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أي لمجموع (ذلك الشيء عندهم، **بل زادوا عليه**) أي على عدم اشتراط اتحاد المحل، (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل، إذ قالوا: إرادة الله تضاد كراهيته، وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) أي ليستا في ذاته؛ لامتناع قيام الحوادث به، ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها، وهما متضادتان؛ لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته، أعنى كونه مريداً وكارهاً معاً لشيء واحد. **وسيرد عليك**

في الخارج لا تعدد فيه، وإن اعتبر مع الإضافة فهو أمر اعتباري لا وجود له، وكذا ما قيل: إن فائدته إدخال السواد والبياض اللذين في البلقة، والخطين اللذين في السطح، لأن الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين، لانتفاء الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الأولى، وكون الخطين والسطح والنقطة من الأمور الاعتبارية عند المتكلمين.

قوله: (فلم يشترط المعتزلة) وقالوا: الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة، سواء كان في محل واحد أو في محلين.

قوله: (قالوا إلخ) يعني أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين، فلا يكون اتحاد المحل شرطاً، فلا يرد أنه إذا كان قيامهما بمحلين مستحيلاً كان قيامهما بمحل واحد مستحيلاً بطريق الأولى، فهما داخلان وإن اعتبر اتحاد المحل. والمراد الجهل المركب فإن الجهل البسيط عدمي، وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب إذا كانا متعلقين بشيء واحد، لا عند من يقول بتماثلهما.

قوله: (بجزء من القلب) هذا على ما ذهب إليه المليون من أن محل العلم القلب، كما يدل عليه ظاهر الآيات، وأنه مركب من أجزاء لا تتجزء، فلا تخير بخلط المذاهب.

قوله: (بل زادوا عليه) أي بعضهم، وهو أبو الهذيل ومن تبعه، حيث ذهبوا إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

قوله: (وسيرد عليك) أي في آخر بحث العلة والمعلول أن حكم الصفة لا يتجاوز عن

قوله: (فإنه يضاد قيام الجهل إلخ) تضاد العلم والجهل المركب إنما هو عند بعض المعتزلة، وأكثرهم على أنهما متماثلان، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى. نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين، كما سيأتي في مباحث الأكوان، والظاهر أنه على سبيل التشبيه والمجاز.

أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها، **وأن المعنى أي العرض لا يقوم** بنفسه. (و) مع ذلك (**يرد عليهم الموت والحياة**، فإنهما ليسا ضدين عندهم، مع امتناع اجتماعهما). وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع، فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء، والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع، لما ذكروه، ولا يكون بينهما تضاد. **قال صاحب القنية**: إن أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل، كما صورتموه، فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما؟ ألستم قلتم: يستحيل اجتماع العلم والموت **مع أنهما ليسا بضدين عندكم**؟، فهلا قلتم: إن العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب، **وليس المانع من ذلك تضادهما**؟ (وثالثها): أي ثالث أقسام الاثنين

محل الصفة، فالقول بأن الصفات التابعة للحياة إذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل، فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل.

قوله: (وأن المعنى أي العرض لا يقوم إلخ) أي في بحث الأعراض، فالقول بالإرادة الحادثة لا في محل باطل.

قوله: (يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت، كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [الملك:٢]، وحاصله: أنا لا نسلم أن بين العلم والجهل المذكورين تضاداً، فإن امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد، كما في الموت والحياة عندكم، فالإيراد المذكور منع وسند، وليس بنقض ما يوهمه قوله: ويرد عليهم الموت والحياة.

قوله: (قال صاحب القنية إلخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت، وبأنه وجودي واحد، بل إنما ثبت القولان منهم، فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر، إذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً. نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وأنه أورد الاعتراض بالموت والعلم.

قوله: (مع أنهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما، لكن لا يخفى أنه لا فائدة حينئذ بالتقييد بقوله: عندكم.

قوله: (وليس المانع من ذلك تضادهما) لأن استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما، بل لامتناع اجتماع حكميهما.

قوله: (يرد عليهم الموت والحياة) إذا ثبت كون الموت وجودياً، وعدم قولهم بالتضاد بينهما.

قوله: (قال صاحب القنية إلخ) قيل: كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضداً للحياة على تقدير وجوديته، فنقل كلام القنية إشارة إلى احتمال خلل في النقل من المصنف، فإن كلامه في العلم والموت لا في الموت والحياة، لكنه يندفع عنه باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين؛ إذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما، وكأن المصنف غير كلامه لذلك، والحق أن ما ذكره المصنف مأخوذ من أبكار الأفكار فإن الاعتراض هناك بالموت والحياة.

(المتخالفان، وهما غيرالأولين) أي غير المثلين والضدين، (فرسمه) أي رسم الثالث أن يقال: المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس)، أي في جميع الصفات النفسية، **فخرج عن الحد المثلان**، (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة)، فخرج عنه الضدان. (وقيل): المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفي) في رسمهما حينئذٍ أن يقال: هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أي في جميعها، فيخرج المثلان، ويكون الضدان قسماً من المتخالفين، فتكون قسمة الاثنين ثنائية. ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين إخراج المثلين كان محمولاً على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس، كما ذكرناه، وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها، فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرع عليه، فقال: (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وإن كانا ضدين (في بعض صفة النفس، كالوجود)، **فإنه صفة نفسية** مشتركة بين جميع الموجودات، (**والقيام بالمحل**) **فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض** كلها، وكالعرضية والجوهرية، فإنهما

قوله: (فإنه صفة نفسية) أي منتزعة من نفس العرض، حتى لو تصور عرض غير قائم بمحل لا يكون عرضاً، بخلاف التحيز للأجسام، فإنه منتزع باعتبار الحيز، حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسماً، فما قيل: الفرق بين القيام بالمحل، والتحيز بأن الأول صفة نفسية، والثاني معنوية تحكم وهم.

قوله: (فخرج عن الحد المثلان) أطلق الرسم أولاً على التعريف المذكور؛ إشارة إلى جواز أن يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها، والحد ثانياً بناءً على أنه مفهوم اصطلاحي، فالظاهر أن ليس له حقيقة غيره، والتعريف ثالثاً نظراً إلى الاحتمالين، أو لأن المراد بالعبارات معنى واحد، إذ قد تستعمل مترادفة.

قوله: (والقيام بالمحل فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض إلخ) سيذكر في أوائل موقف الأعراض أن قبول الأعراض ليس بصفة نفسية للجواهر، لأن كون الشيء قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى الغير، وعد هاهنا القيام بالمحل صفة نفسية للأعراض مع أن القيام بالغير أيضاً إنما يعقل بالقياس إلى الغير وهو المقوم به أعني المحل، فإن قلت: القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض، ولا كذلك قبول الأعراض بالنسبة إلى الجوهر. قلت: هذا إنما يفيد إذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحته، إذ لو كان عارضاً له لكان الفرق بين القيام بالمحل، وبين الحدوث في كون الأول صفة نفسية للأعراض، والثاني صفة معنوية للحوادث، بناءً على الاحتياج في وصف الحادث به إلى تعقل أمر زائد عليه، وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه، محل تأمل على أن مفهوم العرض لو كان ذاتياً لما تحته كان مفهوم الجوهر، أعني المتحيز بالذات كذلك، فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية، والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر.

أيضاًمن صفات النفس، بخلاف الحدوث والتحيز، فإنهما من الصفات المعنوية كما مر. (وهل يسميان) أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها (**مثلين** باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها، لهم فيه (تردد) وخلاف، (ويرجع إلى مجرد الاصطلاح)؛ لأن المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى، والمنازعة في إطلاق الاسم. قال القاضي والقلانسي من الأشاعرة: لا مانع من ذلك في الحوادث معنًى ولفظاً، إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك، حتى صرح القلانسي بأن كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه: أي في الحدوث. (وعليه) أي على ما ذكر من إطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه، (يحمل قول النجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة إثبات، (فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلاً) أي بحسب المعنى. (والنزاع في الإطلاق) أي إطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى، (ومأخذه) أي مأخذ الإطلاق (السمع)، عند من يجعل أسماء اللّه تعالى توقيفية، فللنجار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنًى، **وإن منع إطلاق اللفظ عليه**. وأما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض، فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنًى ولفظاً. (**واعلم أن الاختلاف في الغيرين** عائد هاهنا، فمنهم من لا يصف الصفات) أي صفات اللّه تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف)، بناءً على أنهما من أقسام التغاير، ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر. (ومنهم من يصفها بهما)، بناءً على أن تلك الصفات متغايرة، هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب، ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف، نظراً إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصِفات، من صفة نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية. وعلى هذا، فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف، فبالأولى أن لا يشترطها

قوله: (مثلين) أي مقيدين بتلك الصفة، لا مطلقاً، فإنهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية.

قوله: (واعلم أن الاختلاف في الغيرين إلخ) أي مفهوم الغيرين عائد هاهنا أي في التماثل والاختلاف، فإنه لا بد في الاتصاف بهما من الاثنينية، وإن كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما، وإن خصّا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيء منهما، هكذا ينبغي أن يفهم.

قوله: (وإن منع إطلاق اللفظ عليه) قيل: وعلى هذا ينبغي جواز أن يقال: المربوب مماثل للرب، وإن لم يجز الرب مماثل للمربوب؛ إذ ذلك الإطلاق لا يستلزم هذا الإطلاق.

في التماثل أيضاً، **فلا يكون هذا الخلاف مبنياً** على الخلاف في الغيرين.

[المقصد العاشر : كل متماثلين لا يجتمعان]

كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان، وإليه ذهب الشيخ) الأشعري، وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسماً من المتضادين، لدخولهما في حدهما. وحينئذٍ ينقسم الاثنان **قسمة ثنائية إلى** المتخالفين والمتضادين، كما انقسما على رأى بعضهم إلى المتماثلين، والمتخالفين، على ما عرفت. والحق: أنه **لا وجوب عليه**، ولا دخول لهما في حد المتضادين، أما الأول فلأن امتناع اجتماعهما عنده **ليس لتضادهما** على ما توهم، بل لما سيأتي. **وأما الثاني** فلأن المثلين قد يكونان جوهرين، فلا يندرجان تحت معنيين، فإن قلت: إذا كانا معنيين كسوادين مثلاً **كانا مندرجين في الحد قطعاً**.

قوله: (كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان) إما لانتفاء المحل، كما في الجوهرين، أو لانتفاء الاجتماع فيه، كما في العرضين. ولذا لم يقل: في محل واحد، ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما في شرح المقاصد.

قوله: (قسمة ثنائية إلخ) بأن يقال: الاثنان إن امتنع اجتماعهما فهما متضادان، وإلا فهما متخالفان، وينقسم المتخالفان إلى المتماثلين وغيرهما.

قوله: (لا وجوب عليه) سواء كانا داخلين في حد المتضادين أولا.

قوله: (ليس لتضادهما) أي لتخالفهما في المتضادين، بل للزوم الاتحاد، ورفع الاثنينية مما سيجيء، فهما نوعان متباينان وإن اشتركا في امتناع الاجتماع.

قوله: (وأما الثاني) أي عدم الدخول في الحد، سواء كان الدخول موجباً لجعلهما قسماً من المتضادين أو لا، إذ لو خص بالموجب لجعلهما قسماً من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله: فإن قلت إلخ، كما لا يخفى.

قوله: (كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعلُ المتماثلين مطلقاً قسماً للمتضادين، فهذا اعتراض منشؤه قوله: فلا يندرجان تحت معنيين، وليس إثباتاً للمقدمة أعني دخولهما في الحد.

قوله: (فلا يكون هذا الخلاف مبنياً إلخ) قيل: تفصيل المبحث أن منهم من لم يشترط التغاير في التماثل والاختلاف، ومنهم القاضي، ومنهم من اشترط، والمشترطون إن قالوا: بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها أيضاً، وإن لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً. فمراد المصنف، بقوله: عائد إشارة إلى التفصيل على تقدير شرط التغاير، لا أن الوصف بالتغاير شرط البتة، فالمراد بقوله: ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضي، حتى يرد ما ذكره الشارح. وهذا القول ليس ببعيد إلا أن الآمدي لم يذكر قول البعض بالتمثيل والاختلاف بناء على القول بالتغاير، واللهّ أعلم.

قوله: (وإليه ذهب الشيخ الأشعري) سيجيء في المقصد الثاني من موقف الإلهيات أن

قلت : لا اندراج أيضاً، إذ **ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما**، ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما. **وأيضاً المراد** بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية، يرشدك إلى ذلك إيراده بعد حد المثلين. (ومنعه المعتزلة)، واتفقوا **على جواز اجتماعهما مطلقاً** (إلا شرذمة) منهم، فإنهم (قالوا: لا تجتمع حركتان) متماثلتان في محل. (لنا) في إثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة: (الأول: يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) أيضاً، لأن الذات أعني الماهية مشتركة بينهما، وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً، فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة. ولما كان المحل

قوله: (لذاتيهما) يعني ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما، بل للمحل مدخل في ذلك، فإن وحدته رافع للاثنينية بينهما، حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما. ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام، فاندفع بما حررنا ماقيل: إن تجويز البعض اجتماعهما إنما يفيد أن امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وأنه يحتاج إلى الواسطة في الإثبات وهو لا يستلزم الواسطة في الثبوت.

قوله: (وأيضاً المراد إلخ) أي لا نسلم الدخول المذكور، لم لا يجوز أن يراد بالمعنيين ما لا يشتركان في الصفة النفسية؟ كما يرشد إلى ذلك إيراد الحد المذكور بعد حدهما هاهنا. فقوله: يرشدك إلخ تأييد للسند، فالمناقشة بأن مثل هذا لم يعهد قرينة للتقييد في الحد في استعمالاتهما، وأنه إنما يتم لو كان حد الضدين مذكوراً بعد حد المثلين في كلام الشيخ الأشعري أيضاً ليس بشيء .

قوله: (على جواز اجتماعهما مطلقاً) أي يدعون الموجبة الكلية، ويقولون :كل متماثلين يجوز اجتماعهما إلا قليل منهم، فإنهم يستثنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن

مذهب الشيخ أن لا اشتراك بين شيئين من الموجودين إلا في الأسماء والأحكام، فما نقل عنه هاهنا من أن كل متماثلين لا يجتمعان لا بد أن يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة، ومثله كثير في كلامهم. ثم المفهوم من أبكار الأفكار أن المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين، حيث قال: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتبعيه أن كل عرضين متماثلين، كسوادين وبياضين، ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد. اللّهم إلا أن يحمل على التشبيه أي كضدين، ولا تخلو عبارته عن الإيماء إلى ذلك.

قوله: (إذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولإخراج المتماثلين بقوله: لذاتيهما وجه آخر، وهو أن المتماثلين متحدان ذاتاً، وكلمة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات، فإن قلت: هذا إنما يتم إذا أريد بالذات الماهية لا الهوية، ولا دليل عليه. قلت: دليله أنه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين، كالسواد الحال في هذا المحل، والحلاوة الحالة في ذلك

واحداً كان العوارض أيضاً مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذٍ أصلاً، **فلا اثنينية، فلا تماثل** لأنه فرع الاثنينية. (الثاني: الإلزام في العلمين النظريين) أي لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان **بشيء واحد**، لأنهما مثلان فإذا قام بشخص علم نظري بشيء، جاز أن يقوم به أيضاً علم نظري آخر بذلك الشيء، وهو محال؛ (**إذ يلزم النظر في المعلوم. الثالث**: أنه) أي الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله، فإذا اجتمع سوادان مثلاً في محل واحد، جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر، وإذا انتفى عن المحل أحد المثلين (فيجوز اتصافه) أي اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفي؛ لأن زوال أحد الضدين عن

تماثلهما باتحاد المتحرك، وما فيه الحركة والمبدأ والمنتهى، وإذا كان كذلك ترتفع الاثنينية عنهما.

قوله: (فلا اثنينية فلا تماثل) بخلاف ما إذا تعاقبا على محل واحد، فإن عوارض المحل مختلف في الوقتين.

قوله: (بشيء واحد) أي بالذات والاعتبار، فلا يتجه أنه قد يتصور الشيء بوجهين بالنظر، فقد اجتمع العلمان النظريان بشيء واحد.

قوله: (إذ يلزم النظر في المعلوم) لأن أحد النظرين يكون مقدماً على الآخر، لامتناع توجه النفس قصداً إلى شيئين، والفرض أن المعلوم شيء واحد بالذات والاعتبار، فيلزم أن يكون النظر الثاني في المعلوم من حيث إنه معلوم، فيلزم تحصيل الحاصل.

المحل، فإنه يمتنع اجتماعهما بهويتهما؛ إذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل.

قوله: (فلا اثنينية فلا تماثل) لا يقال: لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا أيضاً، لأنا نقول: إذا لم يجتمعا جاز أن يكون للمحل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة، وفي الزمان الآخر عوارض أخرى، فلا تكون نسبة المثلين إلى جميع العوارض نسبة واحدة، فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا؛ إذ هاهنا يدعي اتحاد نسبتهما إليها. فإن قلت: محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط، كما تقرر عندهم، ولا شك أنهما مثلان، فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما. قلت: أولاً: ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة، وثانياً: إن محل إحدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين، ولا كلام فيه.

قوله: (إذ يلزم النظر في المعلوم) هذا مبني على امتناع حصول المثلين معاً من نظر واحد فتأمل.

المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر، (وأنه) أي ذلك الضد (ضد) أيضاً (له) أي للمثل الباقي، فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده، هذاخلف. **(الرابع: لو جاز)** اجتماع المثلين (لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل) المعين (سواد واحد)، لكنا نجزم بذلك. (وفيها) أي في هذه المسالك كلها (نظر، فالأول): منظور فيه؛ (إذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنع)؛ لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة **إلى أسباب مفارقة دون** المحل، (و) **عدم التمايز** (عندنا غير ممتنع)؛ لأن مرجعه عدم علمنا بالتمايز، ولا محذور فيه. (و) **كذا (الثاني) منظور فيه**، (لأنه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى، أعني قولنا: لا يجوز اجتماع المثلين أصلاً، بل يوجب سلب الكل؛ لأن امتناع اجتماع هذين المثلين أعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد، يوجب رفع الإيجاب الكلي، أعني قولنا: ليس

قوله: (لو جاز إلخ) خلاصته: أن الجواز المذكور يستلزم رفع الأمان عن الحكم المعلوم بالبديهة.

قوله: (إلى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما.

قوله: (وعدم التمايز) أي على تقدير تسليم لزومه.

قوله: (الثالث إلخ) فيه بحث: لأن هذا الدليل مشترك الإلزام لأن العرض لا يبقى زمانين عند أهل الحق، بل بقاؤه بتجدد الأمثال، فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر، فيجتمع الضدان، على أنه لو صح أن زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر، لصح أن انتفاء أحد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر، وإلا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود، أعني الزوال، وبين الانتفاء مطلقاً بعد تحقق القابلية الذاتية. فانتفاء المثل في محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين، فتأمل.

قوله: (الرابع لو جاز إلخ) قيل: هذا من لوازم المسلك الأول، ولهذا لما ذكر الإمام الأول لم يذكر هذا، والآمدي لما ذكر هذا لم يذكر الأول.

قوله: (إلى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز بإرادته كلاً من المثلين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر، وأما الفواعل لا بالاختيار التي بين أحدها وأحد المثلين مناسبة مخصوصة، فإن ذلك جائز، كما مر في بحث التعين.

قوله: (وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلاً على المدعى، بل هو نقض كلام الخصم، كما يشعر به لفظ الإلزام، وكفى بصورة واحدة نقضاً. ولهذا قال الآمدي فيه: وهذا المسلك قوي جداً، وهذا مبني على أن مدعى الخصم هو الإيجاب الكلي، وستعرف ما فيه.

كل مثلين يجوز اجتماعهما، وليس بمطلوب، ولا بمستلزم له؛ إذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين، بل لأن النظر لا **يجامع العلم بما ينظر فيه** على ما سلف. (و) كذا (الثالث) منظور فيه؛ (لأنه فرع جواز الخلو) أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما، **(و) فرع (أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده)**، وكلاهما ممنوع، أما الأول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له، فلا يجوز زوال شيء منهما عنه، **وأما الثاني**: **فلجواز** أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل، وعن ضده أيضاً، فلا يلزم اجتماع الضدين. فإن قلت: نحن نقول أن انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً، ولا حاجة بنا إلى وقوعه. قلت: لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد؛ مع وجود المثل الباقي. (والرابع) أيضاً منظور فيه؛ (للالتزام) أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً. **(لهم)**: أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع (**الجسم يغمس** في الصبغ فيعلوه **كدرة**، ثم كهبة، ثم سواد، ثم حلوكة،

قوله: (لا بجامع العلم بما ينظر فيه) أي بالوجه الذي يحصل من النظر، وإلا فالعلم بالمنظور فيه في الجملة شرط للنظر، لامتناع طلب المجهول المطلق.

قوله: (وأما الثاني فلجواز إلخ) الصواب: فلأنه واقع كالفلك، فإنه لا ثقيل ولا خفيف، فيجوز أن يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل، فلا يلزم اجتماع المثلين، وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم الكلي سنداً له فغير معقول، وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين، وحينئذٍ لا ورود للاعتراض المذكور.

قوله: (في إثبات إلخ) أشار بإطلاق الحكم إلى أنه لا يثبت مدعاهم أعني الموجبة الكلية.

قوله: (وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده) المناسب لقوله: في تقرير المسلك الثالث: فيجوز اتصافه بضد المثل أن يحمل كلامه هاهنا على حذف المضاف، أي وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده، لأن ذلك القول صريح في أن المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين، لا لزوم نفس الاجتماع، وحينئذٍ يطابق الرد للمردود، ولا يحتاج إلى إيراد السؤال والجواب، بخلاف ما إذا حمل على ظاهره، كما فعله الشارح.

قوله: (أي نلتزم أنه لا يمكننا إلخ) وقد يقال: في الجواب عن الرابع: يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة، أو استدلالاً، فلا معنى لقوله: لو جاز لم يمكننا الجزم إلخ، ولا يخفى ما فيه فتأمل.

قوله: (لهم الجسم يغمس إلخ) قيل: مدعاهم الإيجاب الكلي، والمذكور على تقدير التمام يدل على الإيجاب الجزئي، إلا أن يجعل في قوة المنع، فإن الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الأشاعرة. وفيه بحث: لأن المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد مثل

وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس، (**إلا لتضاعف أفراد السواد**) المطلق (عليه)، فالكهبة كدرتان اجتمعتا، **والسواد كهبتان**، والحلوكة سوادان، فثبت اجتماع المثلين. (**والجواب: أن كل واحد منها**) أي من الألوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف، (وتتوارد) هذه الألوان (على الجسم بدلاً، **وبالثاني يزول الأول**) عنه، (ولايتصور اجتماعها) في ذلك الجسم أصلاً، إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين.

قوله: (إلا لتضاعف إلخ) الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء الصبغ، أو لاختلاف أجزاء الصبغ في التصبيغ.

قوله: (والجواب أن كل واحد منها إلخ) هذا هو الحق، فإن الألوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه من الخضرة إلى السواد يتوارد بدلاً عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمنعين السابقين.

السواد في عمرو، مع عدم إمكان اجتماعهما، فهم لا يدعون الإيجاب الكلي قطعاً، بل الإيجاب الجزئي، فدليلهم موافق لمدعاهم. وأما جعله في قوة المنع فتمحل ظاهر ارتكبه القائل، لا لضرورة، مع أن لفظ: لهم، وقول الشارح في بيانه في إثبات جوازه ينادي على فساده. وقد يقال: المراد بالدليل المذكور هو إثبات الجواز الكلي، وحاصله: أن ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة، فثبت أن لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي. وفيه: أن امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً، ولذا أخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد، كما ذكره الشارح، فيجوز أن يمتنع الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لا توجد في آخر.

قوله: (كدرة) ضد الصفو، والكهبة لون ليس بخالص في الحمرة، وهو في الحمرة خاصة، وحلك الشيء يحلك حلوكة أي اشتد سواده.

قوله: (إلا لتضاعف أفراد السواد) قيل: بل الحق أن أجزاء صغاراً من الصبغ تنشب، ثم مثله ثم مثله، وفيه بعد لأنه إنكار لعروض السواد بالحقيقة، وأنه مكابرة. وقد يقال: بل يتلون بعض الأجزاء ثم آخر وآخر، وفيه بعد أيضاً.

قوله: (والسواد كهبتان) الكدرات الثلاث إذا انضم كل من ثانيها وثالثها إلى الأول حصل كهبتان، ولا حاجة في ذلك إلى أربع كدرات على ما يتوهم.

قوله: (وبالثاني يزول الأول) مثلاً المرتبة التي استحقت لاسم الكدرة زالت في الغمسة الثانية، ولصيرورتها قوية حصلت مرتبة أخرى استحقت بخصوصيتها اسماً آخر، وهكذا، لا أن الصبغ الحاصل في أولى المراتب زال في ثانيتها.

[المقصد الحادي عشر: المتقابلان أمران لا يجتمعان]

(قال الحكماء: المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد)، لا شك **أن المتبادر من لفظ الاجتماع** ما يغني عن قيد وحدة الزمان، إلا أنه قد يقال: **ولو على سبيل المجاز**، اجتمع هذان الوصفان (**في ذات واحدة**)، وإن كانا في وقتين **فصرح بوحدته** دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة؛ لأن اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز، (**من جهة واحدة**) هذا القيد الأخير أعني وحدة الجهة؛ **لإدخال المتضايفين**، كالأبوة، والبنوة العارضين لزيد من جهتين. (فإما أن لا يكون أحدهما) أي أحد المتقابلين (سلباً للآخر) منهما؛ (أو يكون، والأول) من هذين ينقسم إلى

قوله: (إن المتبادر من لفظ الاجتماع إلخ) يعني أن لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية، فإذا كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متعدداً لا تتحقق المعية بينهما أصلاً، لا في الزمان، ولا في الذات. بخلاف ما إذا اتحد زمان حصولهما. وإن كان في ذاتين فإنه تتحقق المعية بينهما بحسب الزمان. ومن هذا علم أن الاجتماع مغنٍ عن اعتبار وحدة الزمان، لا عن اعتبار وحدة الذات.

قوله: (ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول.

قوله: (فصرح بوحدته) فالاجتماع إما مستعمل في معناه الحقيقي، ووحدته الزمان لتصريح بما علم ضمناً، أو في مطلق الحصول على سبيل التجريد، ويكون القيد المذكور للتقييد، وعلى التقديرين أفاد القيد المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب.

قوله: (لإدخال المتضايفين) قيل: وكذا لإدخال مثل: السواد والبياض القائمين بجسم واحد، لا قسمة فيه في الخارج، ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على أن المثلين داخلان في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف. وأيضاً، الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان؛ لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه، وبرودة من وجه، انتهى. وفيه: أن المراد بالاجتماع الاتصاف، سواء كان بطريق الحلول أو لا؛ ليشمل الإيجاب والسلب، والعدم والملكة، على ما سيجيء. ولذا قال: في ذات، ولم يقل في محل، أو موضوع. ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به؛ إذ لا يقال: إنه أسود وأبيض، بل بعضه أسود، وبعضه أبيض. وإن حلولهما

قوله: (في ذات واحدة، من جهة واحدة) لا يخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين، فلا بد من العناية بأن المراد بالأمرين ها هنا غير المثلين، بقرينة اشتهار أن المتقابلين عندهم من أقسام المتخالفين، أو أن المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما، كما أشرنا إليه في تعريف المتضادين، ولا تعدد في ماهية المثلين.

قسمين، لأنه (إن لم يعقل كل منهما **إلا بالقياس إلى الآخر**، **فهما** المتضايفان، وسيأتي بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث. (وإلا فهما الضدان)، وعلى هذا **فتعريفهما أنهما متقابلان** ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه، وهما بهذا المعنى يسميان **ضدين مشهورين**. (وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض)، **فإنهما** متخالفان متباعدان في الغاية، (دون الحمرة والصفرة) إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين، والضدان بهذا المعنى يسميان **بالحقيقيين**، **فإن** اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة **التضاد المشهوري الشامل** للتعاند، فذاك، وإن اعتبر الحقيقي **وجب جعل** المتعاندين قسماً

في كل الجسم، وكذا الاتصاف للسطح بالخطين بل بالتناهي بهما، والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطأة لا يقتضي اتصاف الجسم بهما؛ لأن الحمل إنما يقتضي اتحادهما بحسب الوجود المحمولي، لا اتحادهما في الوجود الرابطي، فإن الجسم الأسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة، ولا اتصاف له باللاحركة.

قوله: (إلا بالقياس إلى الآخر) قال المصنف في بحث الإضافة: قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير، فإن اللوازم البينة كذلك، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير، فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير، فعلم أنه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه، فلذا نفى التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام.

قوله: (ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة، كذا قال الشيخ.

قوله: (بالحقيقيين) لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية، كذا قال الشيخ.

قوله: (التضاد المشهوري إلخ) هذا هو المسطور في الكتب، وفي شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ أنه يشترط في التضاد المشهوري أيضاً غاية الخلاف.

قوله: (وجب جعل إلخ) أي إن أريد الحصر، وإن أريد بيان أقسامهما المبحوث عنها في العلوم الحقيقية، على ما في شرح حكمة العين، فلا حاجة إلى ذلك.

قوله: (فتعريفهما أنهما متقابلان إلخ) يندرج فيه الاستعداد مع الكمال، ولا ضير؛ لأنهما ضدان.

قوله: (التضاد المشهوري الشامل إلخ) يسمى هذا التضاد بالمشهوري؛ لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة، ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي؛ لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية. وقد يقال: الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضاً، وحينئذ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجاً عن الأقسام الأربعة البتة. وصرح أيضاً بأن الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم أن يكونا موجودين، بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر فهو لا يكون قسيماً لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والإيجاب.

خامساً (قالوا) أي الحكماء: (وقد يلزم أحدهما) أي أحد المتضادين (المحل إما بعينه **كالبياض) اللازم** (**للثلج**، أو لا بعينه **كالحركة والسكون**) على تقدير كونه وجودياً (**للجسم**)، فإنه لا يخلو عنهما معاً، فأحدهما لا بعينه لازم له، (وقد يخلو المحل عنهما) معاً، فلا لزوم هناك لأحدهما أصلاً. (إما مع اتصافه) أي المحل (بوسط) بين المتضادين، (ويعبر عنه) أي عن ذلك الوسط إما باسم وجودي **كالمز المتوسط** بين الحلو والحامض، وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد، (أو بسلب الطرفين كما يقال: لا عادل ولا جائر)، لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور. وأما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك **إثبات حالة متوسطة** بين الثقل والخفة، (أو دونه) أي دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل (عن الوسط) أيضاً، (كالشفاف) الخالي عن السواد والبياض، وعن كل ما بتوسطهما من الألوان. (**وأيضاً قد يمكن تعاقبهما**) أي تعاقب الضدين (على المحل، كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما معاً، بل يعدم أحدهما عنه، ويوجد الآخر فيه في آنٍ واحد، كالسواد والبياض، (أو لا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما، (كالحركتين الصاعدة والهابطة)، فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد، (إن قلنا:) يجب أن يكون (بينهما سكون)، كما هو المشهور. (واعلم أن التضاد لا يكون **إلا بين أنواع جنس واحد**)، أي لا تضاد **بين الأجناس أصلاً**، ولا بين

قوله: (**للجسم**) أي المطلق إن جعل حال الحدوث داخلاً في السكون، أو الجسم الباقي إن لم يجعل داخلاً فيه، واعتبر فيه اللبث.

قوله: (**كالمز المتوسط**) بناء على أنه طعم بسيط بين الحلاوة والحموضة، وإن حصل من خلط الجسم الحلو والحامض، وكذا الفاتر.

قوله: (**إثبات حالة متوسطة**) بل خلوه عنهما.

قوله: (**وأيضاً إلخ**) تقسيم آخر للضدين.

قوله: (**إلا بين أنواع جنس واحد**) المراد به الأنواع الأخيرة، ولو أراد الأنواع الحقيقية لكفى، لكن ليس الإجمال كالتفصيل.

قوله: (**كالبياض اللازم للثلج**) القول بلزوم البياض للثلج كلام مختل؛ لجواز تصفره مثلاً بمثل الزعفران، لكنه مناقشة في المثال.

قوله: (**كالحركة والسكون للجسم**) إما مطلقاً عند من يجعل الكون أول الحدوث سكوناً، أو للجسم الباقي عند غيره.

قوله: (**وأيضاً قد يمكن تعاقبهما**) هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر، والاختلاف بين

أنواع ليست مندرجة **تحت جنس واحد**، إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته. (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (إلا بين الأنواع الأخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم **أن الخير والشر ضدان**، مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما، فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس، وهو باطل؛ لأن الشر ليس له طبيعة **وجودية**. وبتقدير كونه كذلك. **فليس شيء** من الشرية والخيرية ذاتياً لما تحته؛ لأن **الخيرية** عبارة عن كون الشيء ملائماً، والشرية عبارة عن كونه منافراً. وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر **مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً**، فليسا جنسين لما تحتهما. وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس

قوله: (بين الأجناس) أي من حيث إنها أجناس، فلا يرد أن الأجناس قد تكون أنواع جنس واحد، كالأقسام الأربعة للكيف، فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله إلا بين أنواع جنس واحد؟.

قوله: (أصلاً) سواء كانت مندرجة تحت جنس أو لا، كالأجناس العالية.

قوله: (تحت جنس واحد) بل تحت جنسين.

قوله: (أن الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان، أو بالملائم والمنافر.

قوله: (ضدان) لا يخفى أن كونهما ضدين يقتضي أن يكون قيد من جهة واحدة، في تعريف المتقابلين لإدخالهما أيضاً، لاجتماعهما في شيء واحد من جهتين.

قوله: (وجودية) أي لا يكون مأخوذاً في مفهومه السلب؛ لأنه عبارة عن عدم الخير.

قوله: (فليس شيء إلخ) أي لا نسلم كونهما ذاتيين لما تحتهما، فلا يرد النقض بهما على قولنا: لا تضاد بين الأجناس، وأما إذا أورد النقض بهما على قولنا: لا تضاد إلا بين الأنواع الأخيرة فالجواب هو الأول.

قوله: (لأن الخيرية إلخ) سند للمنع أورده بصورة الاستدلال؛ ترويجاً وإشارة إلى قوة المنع، فالإيراد على قوله: وقد تعقل الأشياء إلخ، بأن التعقل بالكنه ممنوع، والتعقل بالوجه لا يفيد نفي الذاتية، خارج عن قانون المناظرة.

أقسام التقسيمين بالحيثيات، فلا يضر اجتماع إمكان التعاقب مع لزوم أحدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلاً.

قوله: (مع الذهول عن كونها خيرات أو شرور) هذا إنما يتم لو ثبت تعقل تلك الأشياء بالكنه، وهو في حيز المنع، فالأقرب في الاستدلال أن يقال: ما ثبت للشيء مقيساً إلى الغير لا يكون ذاتياً له، والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل.

الفضيلة، **مضادة للتهور** المندرج تحت جنس الرذيلة، **فلا يصح** القول: بأن لا تضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة، وهو أيضاً مردود بأن كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة، وقد **عرض لها صفة** هي كونها فضيلة أو رذيلة، ولا تضاد بين حقيقتيهما؛ **إذ ليست إحداهما في غاية البعد** عن الأخرى. **إنما التضاد بين عارضيهما**، هذا ما ذكر في الملخص، **فإن أردت** تطبيق ما في الكتاب عليه، قلت: إن قوله: نحو الفضيلة والرذيلة **إشارة إلى التوهم الثاني** الذي أشار إلى جوابه بقوله: أو التضاد فيه **بالعرض**، وإن قوله: ونحو الخير والشر **إشارة إلى التوهم الأول** الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي الملخص بقوله: فمن العدم والملكة، ولك أن تقول: أراد

قوله: (**في غاية البعد**) فإنها بين الطرفين أعني التهور والجبن.

قوله: (**إنما التضاد بين عارضيهما إلخ**) وهذان العارضان اعتباريان؛ ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين، فالأمر الأعم المعتبر جنس لهما، وهما نوعان أخيران بالنسبة إلى حصصها، فلا يرد النقض بهما على قولنا: لا تضاد إلا بين الأنواع الأخيرة لجنس واحد.

قوله: (**فإن أردت إلخ**) فيه إشارة إلى أن التطبيق محتاج إلى نوع عناية وتصرف، بأن يراد بقوله: نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه، وبقوله: والخير والشر مفهومهما.

قوله: (**إشارة إلى التوهم الثاني**) والعدول عما في الملخص؛ للإشارة إلى أن النقض ليس مختصاً بالتهور والشجاعة، بل سائر الأطراف أيضاً كذلك، وذكرهما في الملخص لمجرد التمثيل.

قوله: (**بالعرض**) أي بالتبع لا بالذات؛ لأن التضاد بالذات بين عارضيهما، ولا حاجة إلى جعل الباء بمعنى في وصرف العبارة عن المتبادر.

قوله: (**إشارة إلى التوهم الأول**) فالمراد من الخير والشر مفهوماهما؛ إذ ليس بين كل ما صدقا عليه تضاد.

قوله: (**متضادة للتهور إلخ**) التهور صفة يحصل بها الاجتراء على ما لا يفيد إلا لحوق ضرر لموصوفها، فهو نوع من الجنون، والجنون فنون.

قوله: (**وقد عرض لها صفة إلخ**) قال الشارح في حواشي المطالع: ولو سلم أنهما نوعان لهما، فلا نسلم أنهما متضادان؛ لأن الكلام في التضاد الحقيقي، والشجاعة وسط بين التهور والجبن، فلا تكون ضداً لشيء منهما.

قوله: (**إذ ليست إحداهما في غاية البعد إلخ**) هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقاً، بل على نفي التضاد الحقيقي؛ وقد عرفت أن الكلام في ذلك، فلا غبار.

قوله: (**إشارة إلى التوهم الثاني**) ففي العبارة حذف المضاف، أي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة، والتزام هذا الحذف أفيد لتعدد السؤال حينئذ، بخلاف التوجيه الثاني.

صاحب الكتاب **أن الفضيلة والرذيلة** أيضاً جنسان بينهما تضاد كالخير والشر، ثم **أشار إلى الجواب أولاً** بأن الكل من قبيل العدم والملكة، فإن الرذيلة عدم الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية. **وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض**؛ أي هذه الأمور الأربعة أمور عارضة ليس شيء منها جنساً لما تحته، على قياس ما عرفت، فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً، كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة، فلم يثبت تضاد بين الأجناس **بل بين العوارض التي يجوز** أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد. (وضد الواحد) إذا كان حقيقياً (لا يكون إلا واحداً، **فالشجاعة** ليس لها ضدان) حقيقيان (هما **التهور والجبن**، بل لا تضاد) حقيقياً (إلا بين الأطراف)، كالتهور والجبن، وكالفجور والخمود، وكالجربزة والبلادة. (كل ذلك) الذي ذكرناه من أن الأجناس لا تضاد فيها، وكذا الأنواع إذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب، ومن أن ضد الواحد الحقيقي لا يكون إلا واحداً (**ثبت بالاستقراء**)، وتتبع أحوال الموجودات،

قوله: (**أن الفضيلة والرذيلة إلخ**) فالمراد منهما مفهوماهما، كما في الخير والشر، وهو الظاهر المتبادر ويكون النقضان واردين على القاعدة الأولى.

قوله: (**أشار إلى الجواب أولاً إلخ**) فالجوابان من شبهة واحدة منشؤها صورتان، فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا النقيضين، فكان الظاهر الواو، وإنما أورد كلمة.. «أو» نظراً إلى عموم قوله: وما يتوهم يعني ما يتوهم بخلاف ذلك لا يخلو عن هذين الأمرين.

قوله: (**بل بين العوارض التي يجوز إلخ**) إشارة إلى أن جواز دخولهما تحت جنس واحد كافٍ لنا، وأن الناقض للقاعدة الثانية يلزمه إثبات عدم الدخول.

قوله: (**فالشجاعة إلخ**) أي على تقدير كونهما ضداً حقيقياً.

قوله: (**وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض**) أي في العرض، كما في جلست بالمسجد، فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر.

قوله: (**كالتهور والجبن إلخ**) التهور إفراط طرفي القوة الغضبية، والجبن تفريط طرفيها، والمتوسط الشجاعة، والفجور هو غاية ميلان النفس إلى ما تشتهيه، والخمود هو غاية سكونها عنه، والمتوسط العفة، والجربزة الإفراط في القوة الداركة، والبلادة تفريط فيها، والمتوسطة الحكمة.

قوله: (**ثبت بالاستقراء**) فإن البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم، لكن اعترض على إثباته بالاستقراء أيضاً بوجوه: الأول أن معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس، هو أنا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما، ولا طريق إلى نفيه عن الفجور والعفة مثلاً، سوى أنه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس واحد، وهذان نوعان من جنسين، وفيه دور ظاهر. والجواب: أن الطريق إلى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما. الثاني: أنه إن اشترط في التضاد غاية

دون البرهان القطعي. (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين)؛ **لأن المتضايفين على تقدير وجودهما** داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم، دون تعريف الحكماء. قيل: **وكذا الحال في المتماثلين**. (والثاني) وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً إلى قسمين؛ لأنه (إن اعتبر فيه **نسبتهما** إلى قابل للأمر

قوله: (على تقدير وجودهما) يعني أن المتضايفين قد اختلف في وجودهما، فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء، وليس المراد أنهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد أن مادة الافتراق يجب أن تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالأخصية، ولأن المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين.

قوله: (وكذا الحال في المتماثلين) أي في بعض المتماثلين، على القول بامتناع اجتماعهما، فإنهما داخلان في تعريف الضدين للمتكلمين، خارجان عن تعريفهما للحكماء؛ لاعتبار غاية الخلاف فيه. وهذا لا ينافي ما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما في تعريف المتكلمين؛ لأن المراد منه بجميع أفرادهما قطعاً؛ لأن المتوهم جعله دليلاً على وجوب جعلهما قسماً من المتضادين.

قوله: (نسبتهما إلخ) بأن يعتبر التقابل بينهما بالنسبة إلى قابل الأمر الوجودي، كذا في شرح حكمة العين، فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والإيجاب، باعتبار النسبة إلى المحل القابل، وهو المذكور في التجريد، لكن قال المحقق الدواني: إن مجرد

الخلاف، فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائي؛ لأن غاية الخلاف إنما يكون بين الطرفين، لا بين الطرف وبعض الأوساط. وإن لم يشترط فبطلانه ظاهر، كما في أنواع اللون. والجواب: منع الضرورة؛ إذ العقل يجوز أن يكون شيئان متساويان ويكونان معاً في غاية الخلاف. الثالث: الاستقراء هو الذي دل على انتفائه. الرابع: أنهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الإطلاق مع أنهما ليسا نوعين آخرين من اللون، بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك، وكذا البياض. فعلى ما ذكروا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض، ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع، وإن كان مطلق السواد والبياض عارضاً لما تحته.

قوله: (لأن المتضايفين على تقدير وجودهما إلخ) إن لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين، لم يكن للحكم بأخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه. وإن تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين إلى قوله: من جهة واحدة، وقد زعم من قبل أنه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة.

قوله: (قيل: وكذا الحال في المتماثلين) أي يدخلان في الضدين، كدخول المتضايفين، وقائله المتوهم الذي يوجب على الأشعري أن يجعل المتضادين شاملاً للمتماثلين، وقد عرفت

الوجودي، فعدم وملكة، فإن اعتبر قبوله له) أي قبول ذلك القابل للأمر الوجودي (**في ذلك الوقت، كالكوسج فإنه**) **يعني كونه** كوسجاً (عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحياً لا للأمرد) أي يقال الكوسج لمن ذكر **لا للأمرد** الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت، (فهو العدم والملكة المشهوريان. وإن اعتبر قبوله له **أعم من ذلك، بل بحسب نوعه**) كالعمى للأكمه، وعدم اللحية للمرأة، (أو جنسه القريب أو البعيد)، فالأول (كالعمى للعقرب) فإن البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان، والثاني كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل، فإن جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية، (**لا كعدم القيام** بالغير للمفارق)؛ إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير، ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقاً **إذ لم يجعل الجوهر جنساً له**، (فهو العدم والملكة الحقيقيان)، فالحقيقي من العدم

امتناع الاجتماع بالنسبة إلى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة، بل لا بد مع ذلك أن تكون النسبة إليه مأخوذة في مفهوم العدمي.

قوله: (في ذلك الوقت) أي الذي اعتبر نسبتهما إليه.

قوله: (كالكوسج) أي الذات الموصوفة بالكوسجية، مثال للقابل للأمر الوجودي.

قوله: (يعني كونه إلخ) فالمرجع مذكور معنى.

قوله: (لا للأمرد) أي لا عدم اللحية للأمرد، يرشد إلى ذلك قوله: لا كعدم القيام بالغير للمفارق، فقوله: يقال إلخ بيان لحاصل المعنى، وليس إشارة إلى التقدير في النظم.

قوله: (بل بحسب نوعه) إضراب عن مقدر، أي فلا يعتبر قبوله له في ذلك الوقت، بل في وقت آخر، إما بشخصه كدرد الأسنان للصبي، أو بحسب نوعه إلخ، فالقسم الأول متروك. واعلم: أن عبارة المتن محتاجة إلى تكلفات في التطبيق على المراد، جرأ المصنف على ذلك ظهور المقصود.

قوله: (لا كعدم القيام إلخ) معطوف على قوله: بل بحسب نوعه إلخ بحسب المعنى، كأنه قيل: وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك، كالأمثلة المذكورة، لا كعدم القيام بالغير للمفارق.

اندفاع توهمه. ثم إن المصنف عد المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الأين، فإما محمول على هذا القيل، وإما على سبيل الشبه كما قلنا.

قوله: (أعم من ذلك) أي من قبول ذلك القابل للأمر الوجودي في ذلك الوقت، وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بأن يجوز استعداد المحل للوجودي، وقبوله إياه في وقت آخر، كعدم اللحية عن الطفل، وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس، كما فصله بقوله: بل بحسب نوعه إلى آخره.

قوله: (إذا لم يجعل الجوهر جنساً له) وأما إذا كان جنساً له، فالقيام بالغير من شأن جنس

والملكة أعم من المشهوري منهما، على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين. (وإن لم يعتبر ذلك) **الذي ذكرناه** من نسبة المتقابلين إلى قابل للأمر الوجودي، (فسلب وإيجاب، نحو الإنسان واللاإنسان). ثم إن هاهنا مباحث. الأول: قالت الحكماء: كل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية، فهما المثلان.، وإن لم يشتركا فيه فهما المتخالفان، وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما، **وعرفوا** المتقابلين بما مر، واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات، وأرادوا به المحل المستغني عما يحل فيه، **ولذلك صرحوا** بأن لا تضاد في الجواهر؛ **إذ لا موضوع لها**. واعتبر آخرون المحل مطلقاً، ولذلك أثبتوا التضاد **بين الصور النوعية للعناصر**، **ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما** في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه، **لا بحسب الصدق** والحمل عليه، فإن امتناع الاجتماع من حيث الصدق **قد يسمى**

قوله: (**الذي ذكرناه**) إشارة إلى تذكير اسم الإشارة.

قوله: (**وعرفوا إلخ**) فالمراد بأمرين المتخالفان.

قوله: (**إذ لا موضوع لها**) إما لانتفاء المحل، كما في المفارقات والجسم والهيولى، أو بانتفائه للاستغناء كما في الصور الجسمية والنوعية.

قوله: (**بين الصور النوعية للعناصر**) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية، وبالعناصر، لأن الصور النوعية للأفلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها، لا يمكن زوالها عن مادتها، فلا يصح اعتبار نسبتها إلى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه، فلا تقابل بينهما.

قوله: (**لا بحسب الصدق إلخ**) يعني أن المراد بالحلول مقابل الحمل، سواء كان حقيقياً أو شبيهاً به، كاتصاف محل الملكة بالعدم، فإنه اتصاف خارجي يشبه بالحلول، كما سيجيء، فلا يرد أن اللابياض ليس له حلول في المحل، فإنه مختص بالموجودات.

المفارق، أعني الجوهر، كقيام الصورة بالهيولى؛ لأن المراد بالقيام الحلول مطلقاً، لا الحلول في الموضوع.

قوله: (**ولذلك صرحوا إلخ**) إذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع، على أن يكون النفي راجعاً إلى القيد مع ثبوت الأصل.

قوله: (**ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما إلخ**) قال بعض الأفاضل: إن أريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل، امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات، فكيف يكون السلب والإيجاب واردين على النسبة العقلية؟. والظاهر: أن منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتاً، لا بمعنى القائم بنفسه، ولا بمعنى المستقل بالمفهومية، فجوابه: أن المراد بالذات ها هنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو، والنسبة ذات بهذا المعنى، فلا إشكال.

تبايناً، فلا يدخل نحو الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين، بخلاف مفهومي البياض واللابياض فإنه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد، **على قياس البصر والعمى**، الثاني: المشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما **وجوديان** أو لا، وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فهما المتضايفان أو لا، فهما المتضادان. وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً، فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي، فهما العدم والملكة، أو لا فهما السلب والإيجاب. واعترض عليه أولاً **بجواز كونهما عدميين**، كالعمى واللاعمى. وأجيب: **بأن العدم** المطلق لا يقابل نفسه، ولا العدم المضاف؛ لاجتماعه معه، والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف **لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان، وأما العمى فهو**

قوله: (على قياس البصر والعمى) فإن امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول أظهر، لكون المحل القابل معتبراً في العدمي.

قوله: (وجوديان) أي ليس السلب داخلاً في مفهوم شيء منهما.

قوله: (بجواز كونهما عدميين) منع لقوله: وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً، وقوله: كالعمى واللاعمى إشارة إلى النقض بما يكون أحد العدميين سلباً للآخر.

قوله: (بأن العدم إلخ) إثبات للمقدمة الممنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدمين، والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادي؛ لعدم مقابلته للعدم المضاف؛ إذ الكلام في العدميين.

قوله: (قد يسمى تبايناً) إنما قال: قد يسمى بلفظ قد؛ لأنه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع أنهما لا يسميان متباينين، كالنائم واللانائم.

قوله: (لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان) نقل عنه: أن هذا إنما يصح لو لم يكن أحد العدمين مضافاً إلى الآخر، وأما القول بأن عدم العدم وجود، ولا كلام في ذلك فستعرف أن الشارح رده في حواشي التجريد. واعلم أنه يكفي في نفي التقابل بين العدمين أنه لو وجد شيء مغاير لما أضيفا إليه، لاجتمعا فيه، ولا يلزم الاجتماع بالفعل. وقد أشار إليه الشارح في حواشي التجريد، حيث أجاب عن الاعتراض بأن هذا الدليل لا يجري في اللاشيئية واللاممكنية، إذ يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة، بأن كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه، يكفينا في نفي التقابل بينهما. وبهذا يندفع ما يقال: بعد تسليم انتفاء إضافة أحد العدمين إلى الآخر، يجوز أن لا يكون بين ملكتيهما، أعني المفهومين اللذين أضيف إليهما العدمان واسطة، كعدم القيام بالنفس، وعدم القيام بالغير. نعم يرد ما قيل: على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما إنما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والإيجاب، أما إذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة، فلا؛ إذ

انتفاء البصر عما هو قابل له، فإن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر، **فهو البصر بعينه**، والتقابل بحاله. **وإن أريد سلب القابلية، فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب**. ورد ذلك:

قوله: (لاجتماعهما في كل موجود إلخ) يعني لا بد في المتقابلين من نسبتهما إلى محل واحد، حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه، فإن لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلاً، بأن يكون كل منهما من الأمور الشاملة، كالشيء والممكن العام، أو كلاهما شامل لجميع الموجودات، كالقيام بالنفس والقيام بالغير، فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما إلى محل واحد وإن كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الإيراد عليه باللاممكنية واللاشيئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فإنهما عدميان لا يجتمعان في موجود مغاير لما أضيف إليه لعدم الواسطة بين ما أضيفا إليه. وأما ما قاله الشارح قدس سره في حواشي التجريد بأنه يكفي في نفي التقابل بين اللاممكنية واللاشيئية كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم وجد الآخر فيه، ففيه أن فرض وجود مفهوم بينهما محال، فيجوز أن يستلزم المحال، أعني امتناع الاجتماع. وأما إيراد شارح التجريد من أن عدم الحول عما من شأن شخصه أن يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار، فلا يصح قوله: لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف، فجوابه: أن التقابل بينهما ليس بالذات، بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر، فهما خارجان عن تعريف المتقابلين.

قوله: (وأما العمى فهو انتفاء إلخ) يعني أن اللاعمى مفهوم عام، لا يمكن اتصاف المحل به من حيث عمومه، فلا يكون من حيث هو مقابلاً للعمى، بل إما في ضمن انتفاء البصر، أو انتفاء القابلية. وعلى التقديرين التقابل بين الوجودي والعدمي، فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين إذا كان أحدهما سلباً للآخر.

قوله: (فهو البصر بعينه) أي من حيث الصدق، وإن تغايرا في المفهوم، فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودي والعدمي. وبهذا اندفع ما أورده الشارح قدس سره في حواشي التجريد من أن التغاير بينهما في المفهوم لا شبهة فيه، وإن كانا متلازمين في الوجود.

العدم والملكة قد يرتفع كلاهما، كعدم الحول عما من شأن شخصه أن يكون أحول، مع عدم قابلية البصر، فإن ملكتهما أعني قابلية البصر، والحول، كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه، وذلك لأن عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه أن يكون أحول، والجدار ليس من شأنه ذلك، وعلى كل من التقادير لا يصح قوله: لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان.

قوله: (فهو البصر بعينه) رده في حواشي التجريد بأن تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه، وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً، فلا يتحدان مفهوماً قطعاً. وإن كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب في اللفظ فقط.

قوله: (وإن أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب) أو رد عليه أنه إن أراد أن تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والإيجاب فممنوع ولو سلم

بأن مفهوم اللاعمى أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية، وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه، فقد ثبت التقابل بين العدمين. وثانياً: بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم، وليس داخلاً في العدم والملكة، ولا في السلب والإيجاب؛ إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي. وأجيب: بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد، ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم **متخالفان في المحل**، فلا تقابل بينهما. ورد: بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل، وانتفاء اللازم عن ذلك المحل، كوجود الحركة للجسم **مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه**. وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله: إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر، أو يكون؛ **تنبيهاً** على أن المراد بالوجودي هاهنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه، **فدخل مثل العمى** واللاعمى في القسم الثاني، أعني أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر، ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب؛ لأن مفهوم اللاعمى على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل، **وأما عدم اللازم** مع وجود الملزوم، فقد دخل

قوله: (فالتقابل بينهما) أي بين اللاعمى والعمى بالإيجاب والسلب؛ لأنه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وإن كان بحسب الظاهر بين العدمين.

قوله: (متخالفان في المحل) لكون أحدهما مقيساً إلى اللازم والآخر إلى الملزوم.

قوله: (تنبيهاً إلخ) حال من فاعل ضمير عدل، أي منبهاً، وفيه بيان فائدة لفظ إقامة السلب مقام عدلين، وليس مفعولاً له؛ لأن علة العدول دفع الاعتراضين السابقين، لا التنبيه المذكور.

فمقصود المعترض حاصل، إذ غرضه أن يثبت تقابلاً بين العدمين، وإن أراد أن نقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والإيجاب، فذلك ممنوع، لكن لا كلام فيه إنما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر، مع عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً.

قوله: (مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل، أو المراد بالجسم العنصري، فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك، مع انتفاء السخونة فيه، مما ليس لها كثير نفع.

قوله: (على أن المراد بالوجودي إلخ) قيل: إن جعل مثل العمى والبصر حينئذٍ من العدم والملكة تكلف؛ إذ ليس السلب جزءاً من مفهومه، بل نفسه، فيلزم كونهما من المتضادين. والجواب: أن العمى العدم المضاف، فالإضافة الوجودية جزء آخر، وحينئذٍ لا كلفة في ذلك.

قوله: (فدخل مثل العمى إلخ) فما مر من أن أحد المتقابلين في هذا القسم يكون وجودياً، لا يكون مرضياً عند المصنف.

قوله: (وأما عدم اللازم) اعتراض على المصنف، وقوله: مع تصريحهم من تتمة الدخل، ولا يحتمل التقرير أصلاً، كما ظن لأن الإضافة معتبرة، فيكون السلب جزءاً من المجموع البتة، كما تحققته.

في قسم المتضادين، **مع تصريحهم** بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين. **الثالث**: المتقابلان تقابل التضاد، كالسواد والبياض **يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج**؛ مقيساً إلى محل واحد في زمان واحد، فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر، فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج، وكذلك المتقابلان تقابل التضايف، كالأبوة، والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة، على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج. وأما على مذهب من قال بعدمها مطلقاً، فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج، والمتقابلان تقابل العدم والملكة **يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجياً**، فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى **بحسب اتصاف المحل به**، **وأما الإيجاب والسلب**، **فهما أمران عقليان** واردان على النسبة التي هي عقلية أيضاً، فلا

قوله: (**مع تصريحهم إلخ**) يعني أن عدول المصنف وإن صحح الحصر ودفع النقض، لكنه مخالف لتصريحهم.

قوله: (**يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج**) أي قد يكون كذلك، إذ لا يلزم في الضدين كونهما موجودين، بل أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما، وكذا الحال في المتضايفين أنهما قد يكونان من الأمور الذهنية، كالعلية والمعلولية، وفي الملكة والعدم نحو الكلية والجزئية، بخلاف الإيجاب والسلب، فإنه لا يكون لهما وجود في الخارج أصلاً.

قوله: (**وأما الإيجاب والسلب**) بمعنى ثبوت النسبة وانتفائها، اللذين هما القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها، فإنه يطلق الإيجاب والسلب عليهما، كما نص عليه المحقق التفتازاني في شرح العضدي. لا بمعنى إدراك الوقوع وإدراك اللاوقوع، فإن التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله.

قوله: (**أمران عقليان**) أي موجودان في العقل دون الخارج، وإن كان الخارج ظرفاً لنفسهما فيما إذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية، كما الجسم والسواد.

قوله: (**الثالث إلخ**) مقصوده بهذا البحث بيان أن التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى محل واحد، في زمان واحد، وقد يكون باعتبار اتصاف المحل.

قوله: (**قد يكون أحدهما، أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجياً**) كأنه يريد أنه يجوز أن يكون موجوداً خارجياً، وإلا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة، بل للمتضادين أيضاً.

قوله: (**بحسب اتصاف المحل به**) فالمراد من الحلول هاهنا ما يعم حلول الأعراض في محالها، وما هو باتصاف المحل بالأمور الاعتبارية.

قوله: (**وأما الإيجاب والسلب إلخ**) قيل: ثبوت النسبة ولا ثبوتها إذا اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب، وإن اعتبرا من حيث هما علمان، فهما موجودان خارجيان، فبينهما تضاد بالنسبة إلى اتصاف النفس بهما وقيامها بها، فتأمل.

وجود للمتقابلين هاهنا في الخارج أصلاً؛ لأن ثبوت النسبة، وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الذهنية، **فإذا حصلا في العقل كان كل منهما** عقداً أي اعتقاداً. **فالمتقابلان** هاهنا يوجدان في الذهن، **وهو وجود حقيقي لهما، أو** في القول إذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي، **وهذا معنى ما قيل**: من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد. الرابع: إذا اعتبر مفهوم الفرس، **فإن** اعتبر معه صدقه على شيء، فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق، وحينئذٍ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية، فهما في المعنى قضيتان بالفعل، أو تقييدية، **فلا تقابل بينهما** إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً، فيرجعان بالقوة إلى قضيتين، وإذا اعتبر مفهوم الفرس، ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس **حينئذٍ** هو مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس، **ولا سلب في الحقيقة** هاهنا؛

قوله: (فإذا حصلا في العقل) هذا صريح في أن المراد بالإيجاب والسلب والوقوع واللاوقوع، فما في شرح التجريد من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين وهم.

قوله: (كان كل منهما إلخ) أي الثبوت واللاثبوت عقداً؛ لأن المراد بحصولهما في العقل الإذعان بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

قوله: (فالمتقابلان) أي الثبوت والانتفاء.

قوله: (وهو وجود حقيقي لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيات الأشياء لا أشباحها.

قوله: (وهذا معنى ما قيل إلخ) أي إن المتقابلين هاهنا موجودان في الذهن، لا أن تقابلهما باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به، فإنه تقابل التضاد، فعلى تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للإيجاب والسلب، بمعنى أنه يمتنع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد. واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول، وعدم الثبوت؛ بناء على ظاهر ما نقله عن الشفاء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط، كالفرسية واللافرسية، وإلا فمركب كقولنا: زيد فرس، وزيد ليس بفرس، فإن إطلاق هذه المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال. ولا يخفى أن ما اعتبر الشارح قدس سره أظهر؛ لأن الثبوت واللاثبوت صفة النسبة في نفسها، وإنما يتصف الطرفان بهما بالعرض، فاعتبار الموضوع مورد إليهما دون النسبة تكلف.

قوله: (فلا تقابل بينهما إلخ) إذ الحيوان المقيد بالناطق واللاناطق مثلاً كلاهما حاصلان معاً في الذهن والخارج.

قوله: (ولا سلب في الحقيقة) قيل: فيه نظر؛ إذ حينئذٍ لا يرد مفهوم الفرس واللافرس،

إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة؛ لأنك إذا اعتبرت مفهوماً واحداً، ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر، ولا نسبة مفهوم آخر إليه لم يكن لك **إدراك وقوع**، أولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد، كما تشهد به البديهة، فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد، ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الاعتبار. فإن قلت: قد مر أن المعتبر في المتقابلين هو المحل، أو الموضوع، وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل، فلا تقابل بينهما. قلت: ينقل الكلام إلى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الأخير، **فبينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة، كما أشرنا إليه**.

قوله: (حينئذٍ) أي حين عدم اعتبار نسبته إلى شيء.

قوله: (ولا سلب في الحقيقة) لأنه عبارة عن رفع الإيجاب، والإيجاب إنما يرد على النسبة، وهو ظاهر، فكذا السلب. وإنما قال: في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر، وهو المراد بقول المصنف: إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر، أو يكون إذا أريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين في القسم الثاني، ولم يصح تمثيله للسلب والإيجاب بقوله: نحو الإنسان واللا إنسان: وبما حررنا اندفع ما قيل: إنه إذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما أنهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر، فيكونان من المتضادين، فلا يلزم خروجهما عن الأقسام الأربعة على تقسيم المصنف. نعم يلزم على التقسيم المشهور.

قوله: (إدراك وقوع إلخ) أي تصوره، كما نص عليه في حواشي التجريد. ولم يرد به إذعان أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين.

قوله: (كما أشرنا إليه) فيما سبق بقوله: بخلاف مفهومي البياض واللابياض، فإنه يمتنع إلخ.

وكذا البياض واللابياض نقضاً على المصنف؛ لأنهما داخلان على تقديره في المتضادين؛ لأن المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر. ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلاً، على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة. اللهم إلا أن يكون مقصوده الإيراد على الجمهور لا المصنف. والحق: أن دخول مفهوم كلمة لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين، وأن المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضايفين يعمه؛ إذ لا وجه لإحداث اصطلاح جديد.

قوله: (فبينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة) الظاهر أنه اعتراض على المصنف، حيث عد الإنسان واللاإنسان من الإيجاب والسلب، بل على من حصر التقابل في الأربعة مطلقاً. وقد

فمن زعم أن بين الفرس واللافرس تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً فقدسها، **إلا أن يبني ذلك على الشبه**، والنظر إلى الظاهر.

[خاتمة المقصد الحادي عشر]

(**التقابل بالذات** إنما هو بين السلب والإيجاب)؛ لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما، (**وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل**؛ **لأن** كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولاه) أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا، فإن معنى التقابل ذلك)، أي استلزام كل منهما سلبٍ الآخر. فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلاً، فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات، وفي سائر الأقسام **بتوسطهما** ولا شك **أن التنافي في الذات أقوى**،

قوله: (**إلا أن يبنى على الشبه إلخ**) أي شبه الاعتبار الثاني بالاعتبار الأول، في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد، فيراد بالإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه أو وجوده لغيره بالسلب لا وجود أي معنى كان، سواء كان لا وجوده لغيره في نفسه، أو لا وجوده على ما وقع في الشفاء. فحينئذ يدخل نحو البياض واللابياض بالاعتبار الثاني في المتقابلين بالإيجاب والسلب. وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل: من أن مافي الشفاء من تعميم الإيجاب والسلب يدفع ما ذكره الشارح قدس سره ليس بشيء، لأن خلاصته أن تقابل الإيجاب والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد في المفردين، وبحسب الظاهر يوجد فيهما؛ إذ نحو البياض واللابياض خارج عنه، إذا أريد بالإيجاب والسلب ما هو في الحقيقة، وهو لا ينافي التعميم المستفاد من الشفاء.

قوله: (**التقابل بالذات**) بمعنى انتفاء الواسطة في الإثبات والثبوت والعروض، كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره.

قوله: (**إنما يثبت فيها التقابل لأن إلخ**) ففي جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت، فهذا الحكم لا ينافي ما تقدم من أن الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات، بل بواسطة المكيالية والمكيلية؛ لأن بالذات هناك في مقابلة بالعرض.

قوله: (**بتوسطهما**) أي هما واسطة في الثبوت.

يجاب بأن الشيخ قال في الشفاء: إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق والكذب، فبسيط كالفرسية واللافرسية، وإلا فمركب كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس، فمن حصر التقابل في الأقسام الأربعة أراد بالإيجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ، وإن كان إطلاق الإيجاب على أحد قسمي العام على سبيل الشبه والمجاز. نعم من حصر التقابل في الأربعة وأراد بالإيجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر.

قوله: (**وغيرهما من الأقسام إلخ**) أما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر، وأما في تقابل

وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشر، وهو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له، خارج عن ماهية الخيرية، (وفيه: أنه خير، وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته، (وكونه شراً ينفي) عنه (كونه عارضاً) له وهو نفي الشرية، (وكونه ليس خيراً ينفي) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية، (والنافي للذاتي أقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي، (فهو) أي تقابل السلب والإيجاب (أقوى التقابلات وقيل: بل) **الأقوى هو** (**التضاد**؛ إذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) الضمني (أمر آخر زائد، **وهو غاية الخلاف**) **المعتبرة** في التضاد الحقيقي.

قوله: (**إن التنافي في الذاتي أقوى**)؛ لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب.

قوله: (**غاية الخلاف المعتبرة إلخ**) يعني أن غاية الخلاف، وإن تحقق في المتقابلين في الإيجاب والسلب، فهي ليست بمعتبرة فيهما، بخلاف المتضادين، فيكون تنافيهما أشد.

العدم والملكة، فلأن مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلاً له، وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقاً.

قوله: (**والنافي للذاتي أقوى**) اعترض عليه بأن العرضي إذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً، وإن لم يكن لازماً لم يكن رافعه منافياً لمعروضه. لا يقال: إن الرافع بلا واسطة يكون أقوى من الرافع بواسطة الافتقار في التأثير إلى غيره؛ لأن نقول: النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة، فلم لا يكون الأمر هاهنا كذلك. والحق: أن رفع الذاتي إذا كان رفعاً للماهية نفسها، كما ادعاه الشارح فيما سبق، يكون رافع الذاتي أقوى في النفي، والمعاندة من الرافع للعرضي؛ لأن رفعه مستلزم لرفع الماهية لا نفسه.

قوله: (**وقيل: بل الأقوى هو التضاد**) قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه، ورد بأنه لا يتصور اختلاف فوق التنافي الذاتي، بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر، وقيل: معنى كلامه أن أشد الأنواع في التشكيك هو التضاد؛ لأن قبول القوة والضعف في أصنافه من الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، والسواد والبياض، وغير ذلك في غاية الظهور، بخلاف البواقي.

[المرصد الخامس في العلة والمعلول]

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالإمكان والوجوب، (أورد مباحثهما في الأمور العامة، وفيه مقاصد) عشرة:

[المقصد الأول: تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري]

(**تصور احتياج الشيء** إلى غيره ضروري)، حاصل بلا اكتساب، **فإن كل أحد**

قوله: (لما كانت إلخ) يعني أنه لما كانت حال العلية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما لجميع الموجودات، بناء على أن برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولية، فلا بد من علة لا تكون معلولاً، ومن معلول لا يكون علة، وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتي والإمكان الخاص، أورد مباحثها في الأمور العامة. وفيه إشارة إلى أن ما فعله الإمام في كتابه: «الملخص» والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والإمكان من الأمور العامة، دون العلية والمعلولية تحكم. وما قيل: إن مراده أن إيراد مباحثهما في الأمور العامة مبني على التفسير الثاني للأمور العامة، لا على تفسير المصنف؛ لأنه يلزم أن يكون مباحث العلية مذكوراً استطراداً فليس بشيء، أما أولاً، فلأن بناء إيراد المصنف على تفسير لم يذكره مما لا معنى له، وقراءة أورد على المجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغواً. وأما ثانياً: فلأن لزوم الاستطراد ممنوع، ولو سلم فهو لازم في الوجوب أيضاً، كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً. وأما ثالثاً: فلأن التفسير الثاني، وهو ما يشمل المفهومات بأسرها، لا الموجودات فقط. وأما رابعاً: فلأنه حينئذ يصير قوله: كالوجوب والإمكان مستدركاً.

قوله: (تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه.

قوله: (لما كانت العلية والمعلولية إلخ) لا يخفى أن المناسب لما أورده المصنف في أول الموقف الثاني من تفسير الأمور العامة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب، والجوهر، والعرض، أن يقال: إيراد مباحثهما في الأمور العامة؛ لعدم الاختصاص المذكور، لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهراً في العلية عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم، وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في أحكام النظر، وسيصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً، من أنه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات، ولا علية، وإنما خلق البعض عقيب البعض بإجراء العادة ليس إلا، وكان حمل مباحث العلة مع عمومها، وكونها أكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيداً، أشار الشارح إلى أن وجه إيراد مباحثهما في الأمور العامة إنما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني، لا على تفسير المصنف، ولا يبعد أن يقرأ أورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول.

احتياجه إلى أمور **واستغناؤه عن أمور**، والتصور السابق **على التصديق الضروري مطلقاً** أولى، بأن يكون ضرورياً، (**فالمحتاج إليه**) **في وجود شيء** (**يسمى علة**) له، (و) ذلك

قوله: (**كل أحد**) قدر على الاكتساب أولا.

قوله: (**مطلقاً**) أي الضروري بالنسبة إلى الكل حتى البله والصبيان.

قوله: (**فالمحتاج إليه**) سواء كان بنفسه، أو باعتبار أجزائه؛ ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل، فإنه محتاج إليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعني المجموع فهو محتاج إلى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل إلى جزئه كما سيجيء.

قوله: (**في وجود شيء**) أشار بذلك إلى أن العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم علية الوجود للوجود.

قوله: (**واستغناؤه عن أمور**) ذكر الاستغناء إما استطرادي، أو لأنه عدم الاحتياج، وضروريته تستلزم ضرورية الاحتياج الذي كلامنا فيه.

قوله: (**على التصديق الضروري مطلقاً**) أي بالنسبة إلى الكل، حتى البله والصبيان، فلا يرد جواز كسبية أطراف البديهي، ويحتمل أن يكون مطلقاً قيداً للتصور أي بالكنه، أو بوجه ما فإنه كافٍ في المطلوب.

قوله: (**فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة**) قيل: المعلول إذا كان مركباً فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزءاً من العلة التامة، والجزء لا يكون محتاجاً إلى الكل، بل الأمر بالعكس، فإطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر، لا بمعنى المحتاج إليه، كيف والاحتياج يستلزم التقدم، والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول، لا زماناً ولا ذاتاً؟ كما سيصرح به. وقد يقال: جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة، لا مجموعها. وإلا لزم كون المعلول عين العلة، لأن جزء العلة علة. ونظيره ما ذكره المحققون من أن أجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الأعداد هي الوحدات، لا تلك الأعداد، مثلاً الاثنان ليس جزءاً من العشرة، وقد سبق تحقيقه. والإنصاف أن كلاً من المادة والصورة كما أنه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب، كذلك مجموعهما، والاثنان إنما لا يكون جزءاً من العشرة؛ بناء على ما سبق من إمكان تصورها بالكنه بدون تصوره، وإمكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع، وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع. وأما كون جزء العلة علة فإنما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج إليه،. وقد يقال: المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أعم من الاحتياج الواحد؛ والاحتياجات المتعددة، والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار أجزائها المنفردة، والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة إنما يلزم في المعنى الأول، ولك أن تقول: المراد بالمحتاج إليه أعم من أن يكون هو نفسه كذلك، أو كل واحد من أجزائه المتعددة، نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من أن معنى قولهم: الحد التام تعريف بالداخل دخول جزء من أجزائه.

الشيء (المحتاج) يسمى (معلولاً، **والعلة) إما تامة كما سيأتي وإما ناقصة**. والناقصة **(إما جزء الشيء)** الذي هو المعلول (أو) أمر (خارج عنه، **والأول إن كان به الشيء بالفعل**، كالهيئة للسرير، فهو الصورة). **لا يقال**، صورة السيف قد تحصل في الخشب، **مع أن السيف** ليس حاصلاً بالفعل؛ **لأنا نقول: الصورة السيفية المعينة** إذا

قوله: (إما تامة كما سيأتي، أو ناقصة) يعني أن القسمة الأولى متروكة في الذكر اختصاراً، بقرينة قوله: ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة، والكلام في أن العلة التامة إذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج إليه أو لا سيجيء تحقيقه.

قوله: (إن كان به الشيء بالفعل) الباء للملابسة أي ما يقارن لوجود وجود الشيء بمعنى أن لا يتوقف بعد وجوده على شيء آخر، فخرج مادة الأفلاك، وأجزاء الجزء الصوري لمادة المركب، كصور الخشب للسرير، فإنها أجزاء مادية بالنسبة إلى المركب. وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته في ما به الشيء بالقوة، يحتاج إلى القول بأن العلة التامة والفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة.

قوله: (لا يقال: إلخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة في الخشب،

قوله: (والعلة إما جزء الشيء) المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة، كما أشار إليه الشارح. ولا يرد مجموع المادة والصورة؛ لما عرفت من أنه معلول لا علة، ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم.

قوله: (والأول إن كان به الشيء بالفعل) الباء للسببية القريبة، وتقديم الجار والمجرور للحصر، فالمستفاد منه أن الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة، حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة، فيخرج المادة التي يلازمها الصورة، كالمادة الفلكية؛ فإن وجود الفلك وإن كان معها بالفعل، لكن لا بها. ويخرج أيضاً كل من جزئي الصورة المركبة إذا ثبت، أما جزؤها الأول فظاهر، وأما جزؤها الثاني؛ فلأن لجزئها الأول مدخلاً قريباً في وجوب حصول المركب بالفعل، وقد اعتبرنا الحصر، فإن قلت: إذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الأخير، ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة، مع دخوله في المقسم، بطل الانحصار. قلت: المقسم علة الشيء بلا واسطة، أعني المحتاج إليه أولاً وبالذات، والمعلول إنما يحتاج أولاً وبالذات إلى كل من المادة والصورة، وأما الاحتياج إلى جزئها، فإنما هو ثانياً وبالعرض، وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الأخير من أجزاء الصورة؛ وذلك لأن ما عبارة عن العلة بلا واسطة، ويظهر أيضاً جواز إخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق أيضاً، هذا غاية توجيه المقام، وإن اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام، مع أنه بعد محل الملام.

قوله: (لأنا نقول الصورة السيفية المعينة) أي تعيناً نوعياً باعتبار حلولها في المادة الحديدية، والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها.

حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً، وليست الحاصلة في الخشب **عين تلك الصورة، بل فرد آخر من نوعها**. (**وإن كان**) **الشيء به** (**بالقوة**، كالخشب له) أي للسرير، (فهو المادة) **وليس المراد بالعلة الصورية والمادة** ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين، **بل ما يعمهما** وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض، إما بالفعل أو بالقوة. (**ولها**) أي للمادة (**أسماء**) متعددة، (باعتبارات

بأن يقال: الصورة النوعية للسيف حاصلة في الخشب، مع عدم حصول نوع السيف، على ما وهم؛ لأن نوع الصورة السيفية ونوع السيف لا وجود لها بالفعل، بل بالصورة الشخصية الحاصلة في الخشب المخصوصة، كما هو الظاهر المتبادر من العبارة.

قوله: (مع أن السيف إلخ) لعدم ترتب آثار السيف عليه.

قوله: (الصورة السيفية المعينة) وهي التي تحصل في الحديد المعين.

قوله: (بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف، وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية لا يستلزم تحقق فرد السيف، إنما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف، ولو سلم الاستلزام فنلتزم تحقق فرد من السيف أيضاً، ونقول: إن الآثار المرتبة على السيف الحديدي ليست آثاراً لنوع السيف، بل لصنفه وهو السيف الحديدي، فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام الناظرين.

قوله: (وليس المراد بالعلة الصورية إلخ) أي في عبارات القوم.

قوله: (بل ما يعمهما إلخ) فإطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية، والمادية مبني على التسامح.

قوله: (ولها أسماء) أي يطلق على المادة هذه الأسماء، ولو باعتبار بعض أفرادها، وهي المواد الجوهرية، فلا يرد أن العلة المادية للأعراض لا يطلق عليها هذه الأسماء.

قوله: (عين تلك الصورة) أي الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعياً.

قوله: (بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أي شبه نوعها، إذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف، وهذا ظاهر لزوماً وبطلاناً.

قوله: (وإن كان الشيء به بالقوة) المناسب لما سبق أن يقرر هكذا، وإن كان ما به الشيء بالقوة؛ ليفيد الحصر، ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحققت، لكن الشارح اعتمد على السياق في إفادة الحصر، فلم يبال بتأخير الجار والمجرور، مع أنك قد عرفت خروجه بوجه آخر. ثم المراد ما قاله الشيخ في الشفاء من أن المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل، بل بالقوة، والصورة إنما يصير المركب هو هو بحصولها، حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل، كما أشرنا إليه.

قوله: (وليس المراد بالعلة الصورية والمادية إلخ) المفهوم من هذا الكلام ومن إطلاقاتهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والأعراض، فقوله في حاشية

مختلفة، فمادة) وطينة؛ (إذ تتوارد عليها الصور المختلفة، وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور، وعنصر إذ منها يبتدأ التركيب، وأسطقس إذ إليها ينتهي التحليل). وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والأسطقس بتفسير الآخر. (وهاتان) أي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها، (كما أنهما علتان للوجود) أيضاً، لتوقفه عليهما. (فيخصان باسم علة الماهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود. (والثاني): **أعني ما يكون خارجاً عن المعلول**، (**إما ما به الشيء كالنجار له**) أي للسرير (**وهو الفاعل**) والمؤثر، (**وإما ما لأجله الشيء كالجلوس** عليه له، وهو الغاية) أي العلة الغائية. (وهاتان) العلتان أعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود)؛ لتوقفه عليهما **دون الماهية**. (والأوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان إلا للمركب) وهو ظاهر. (**والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار**)،

قوله: (**ما به الشيء**) الباء للسببية، فإن الفاعل هو المعطي لوجود الشيء.

قوله: (**كالنجار**) التمثيل مبنى على المسامحة، فإنه فاعل للحركات المعدة للسرير.

قوله: (**وهو الفاعل**) والمجموع من الواجب والممكن، وإن كان فاعله جزءاً منه، لكن ليس فاعليته إلا باعتبار فاعليته للممكن، فيكون خارجاً عن المعلول.

قوله: (**دون الماهية**) باعتبار قوامها، فهذا لا يتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة.

قوله: (**لا تكون إلا لفاعل بالاختيار**) وإن كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها، كالواجب تعالى عند الأشعرية.

المطالع وحاشيته الصغرى، إطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز؛ لاختصاصهما بالأجسام محل تأمل، كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر.

قوله: (**والثاني أعني ما يكون خارجاً عن المعلول**) قد يكون ما به المعلول جزءاً منه، كما في المركب من الواجب والممكن، فينبغي أن يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن. ثم كون النجار فاعلاً للسرير إنما هو بحسب متفاهم العرف، وإلا فهو في التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير.

قوله: (**وإما ما لأجله الشيء كالجلوس إلخ**) ظاهر كلامه يدل على أن العلة الغائية نفس الجلوس، فإن قلت: المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة، مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس، وإن اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه أن الغاية معلولة في الخارج، كما صرح به، ولا يستقيم هذا في نفس التصور. قلت: العلة الغائية نفس الجلوس، لكن عليته في الذهن أي باعتبار تصوره، ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول؛ إذ مآل المعنى حينئذ انتفاء تصورها.

قوله: (**والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار**) مراده أن العلة الغائية لا تكون إلا للمختار، لا

فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية، وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة، (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً **تشبيهاً**) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل، وغرض مقصود للفاعل. (والغاية معلولة في الخارج وإن كانت علة في الذهن)، فإن الجلوس على السرير مثلاً معلول بحسب الخارج لوجود السرير، وعلة له **بحسب تصوره وحصوله في الذهن**، (فلها) أي للغاية (علاقتا العلية والمعلولية) بالقياس إلى شيء واحد، لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي. (ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء) في ماهيته ووجوده، **أو في وجوده فقط** (علة تامة) **وفي لفظ الجميع نوع إشعار** بوجوب التركيب في العلة التامة، **وذلك غير واجب**.

قوله: (**تشبيهاً إلخ**) من حيث ترتب كل منهما على الفعل.

قوله: (**بحسب تصوره وحصوله في الذهن**) من حيث ترتبه على المعلول.

قوله: (**أو في وجوده فقط**) كما في المعلول البسيط.

قوله: (**نوع إشعار إلخ**) إنما قال ذلك؛ لأنه يمكن توجيهه بأن المراد به ما لا يحتاج إلى أمر غيره.

أنه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار، إذ أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض عند الأشاعرة. وقوله: بعد هذا، أو مع الغاية، كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على مذهب غيرهم، أو على التجويز والاحتمال الصرف.

قوله: (**وفي لفظ الجميع نوع إشعار إلخ**) إنما قال: نوع إشعار إيماءً إلى إمكان توجيهه بأن المراد أن لا يبقى شيء يحتاج إليه لا أن تكون مركبة إليه.

قوله: (**وذلك غير واجب ألا ترى إلخ**) قال: قلت: للعلة ماهية ووجود، وكل منهما محتاج إليه، فيلزم التركيب، ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته، فلا شك في زيادة الوجود المطلق. قلت: زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلول إلى وجود مطلق زائد على ذات العلة، كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الأشعري ومتابعيه في ذلك؟ والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول، فليتأمل. فإن قلت: كل ممكن مسبوق وجوده بوجود به، كما تقرر عندهم. فحينئذ يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه، فيلزم التركيب. قلت: وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءاً من العلة التامة وإن أشار إليه صاحب التنقيح، وانكر بهذا سبق الوجوب، غير صحيح؛ للزوم تقدمه على نفسه؛ لأنهم صرحوا بكونه أثر العلة التامة متأخراً عنها، مع لزوم تقدمه عليها، على تقدير كونه جزءاً منها، وهو محال، لكن أشار الفاضل التفتازاني إلى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود، فلم يعتبروه جزءاً من العلة التامة، بل اعتبروه أثراً لها. ومقصود الشارح هو التنبيه على أن في تعريفهم مسامحة لإشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم، فلا إشكال. هذا غاية ما

ألا ترى إلى قوله: (وإنها) أي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية)، إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط، إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده، ولا مانع يعتبر عدمه، وأما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول، **ومن تتمته**، فإنا إذا وجدنا ممكناً طلبنا علته. (أو مع الغاية، كما في البسيط) الصادر عن المختار، (وقد تكون مجتمعة من الأربع) المذكورة، (كما في المركب) الصادر عن المختار، وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها، كما في المركب الصادر عن الموجب. **(والعلة الناقصة متقدمة)** على المعلول تقدماً ذاتياً، سواءٌ كانت داخلة فيه أو خارجة عنه، وأما التقديم الزماني فيجوز إلا في العلة الصورية، فإنها مع المعلول في الزمان. (وأما العلة التامة) على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث، (فمجموع أمور، كل واحد منها

قوله: (ومن تتمته) فكأنه قيل: ما يحتاج إليه الشيء الممكن في وجوده، فلا يعتبر في جانب العلة؛ لأن ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج إليه. وما أورده عليه من أن اعتباره في جانب المعلول لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة، كالعلة المادية والصورية، فمدفوع بأن المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية، كما نص عليه في الإشارات، فلا يكونان معتبرين في جانب المعلول. قيل: إنه يشكل بالتأثير، والاحتياج، والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص، والوجود السابق. والجواب: أنه ليس شيء منها مما يحتاج إليه المعلول، بل هي أمور إضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول، وحكم العقل بأنه أمكن فاحتاج فأثر فيه الفاعل. فوجب وجوده فوجد، فإنما هي في الملاحظة العقلية، وليس في الخارج إلا المعلول الممكن، أو العلة الموجبة لوجوده، فتدبر فإنه دقيق. وأما رفع المانع فإن أريد به المانع في نفس الأمر فيجوز أن لا يكون فيه مانع، وإن أريد به المانع الفرضي فإنما يستلزم الترتيب الفرضي لا في نفس الأمر.

يقال، فإن قلت: ارتفاع الموانع شرط، وعدم تصور المانع لا يضر في التوقف، فيلزم التركيب. قلت إن اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فالأمر ظاهر إذ لا يتوقف المعلول على شرط وجودي أصلاً، وإلا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضياً لا حقيقياً. هذا، بقي هاهنا بحث: وهو أن المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على إمكان فاعليته، وأن ماهية الممكن علة قابلة على أن اعتبار إمكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب العلة أيضاً. ألا يرى أن كلاً من الجزء الصوري والمادي، مع أنه جزء من المعلول، جزء من العلة التامة أيضاً. فلو كان الإمكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبراً فيه لم يلزم محذور، وأيضاً لما كان الإمكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره، فليتأمل.

قوله: (والعلة الناقصة متقدمة) قد نبهناك على أن مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة، وإن كان جزءاً من العلة التامة.

متقدم)، فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه، مما لا شك فيه. (**وأما تقدم الكل من حيث هو كل**، ففيه نظر؛ إذ مجموع الأجزاء) المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات، (**ولا يتصور تقدمها**) أي تقدم الماهية (على نفسها، **فضلاً عنها**) أي عن تقدمها على نفسها، (**مع انضمام أمرين آخرين**) هما الفاعل والغاية (إليها). والحاصل: **أن مجموع المادة** والصورة هو عين الماهية بحسب الذات، فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً؛ **لأن التغاير الاعتباري بالإجمال والتفصيل لا يجدي هاهنا** نفعاً، بخلافه في باب التعريف. فإذا ضم إلى ذلك المجموع أمران، أو أمر واحد، **فكيف يتصور** تقدمه على الماهية. وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده،

قوله: (ولا يتصور إلخ) لا شك أن المعلول في الماهية المركبة من المادة والصورة إنما هو التركيب والانضمام، فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام، فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها. ولعمري كيف خفي هذا على الفحول؟.

قوله: (أن مجموع المادة إلخ) قد يقال: أن المادة والصورة متفرقتين معتبرتان في جانب العلة، ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول، فلا تقدم للشيء على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع إن كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبراً في العلة أيضاً، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وإن لم يكن كذلك، فلا وجه لاعتباره في المعلول. والجواب: أنه لازم لوجود المعلول وإن لم يكن موقوفاً عليه.

قوله: (لأن التغاير بالإجمال إلخ) لأن الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتاً لا تصوراً.

قوله: (فكيف يتصور إلخ) لأنه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلاً عنها مع انضمام أمرين آخرين.

قوله: (وأما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث؛ لأنهم اعتبروا الوجوب السابق أثراً للعلة التامة، وإن كانت مركبة فهي سابقة عليه، والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقاً، فتأمل.

قوله: (فضلاً عنها مع انضمام أمرين آخرين) توضيحه: أن الماهية إذا انضمت إلى أمرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والأمرين تقدماً ذاتياً، وإذا كان هذا المجموع متقدماً على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضاً يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك أن الفسادين أفحش من الواحد وهذا معنى وله فضلاً عنها إلخ.

قوله: (لأن التغاير بالإجمال والتفصيل لا يجدي هاهنا) لأن الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتاً لا تصوراً والتغاير المذكور لا يجدي فيه وإنما يجدي في التقدم

أو مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا إشكال. (فإن قيل: قد تركت قسماً) من العلة الناقصة، (وهو الشرط)، **فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده، وجزء أيضاً من العلة التامة،** فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية. (**قلنا: إنه جزء للفاعل بالحقيقة؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية**) والتأثير، (ولا يكون كذلك

قوله: (**وهو الشرط**) أي ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الأقسام المذكورة فالتعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيداً للسؤال والجواب الآتيين.

قوله: (**فإنه من جملة ما يحتاج إليه إلخ**) الأول لإثبات أصل العلية والثاني لإثبات كونه ناقصة.

قوله: (**إنه جزء للفاعل بالحقيقة**) متعلق بالجزء أي جزء حقيقة وإن لم يكن جزءاً ظاهراً أو بالفاعل أي جزء مما هو فاعل حقيقة فإن الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل وأما ذات الفاعل فهو من شأنه الفعل.

قوله: (**هو المستقل بالفاعلية**) سواء كان مستقلاً بنفسه، أو بمدخليه أمر آخر، فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير، كما هو المتبادر، سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر إليه، فيكون ذكر هذا القسم مشتملاً على ذكر أمور ثلاثة: الفاعل المستقل بنفسه، وذات الفاعل،

بحسب التصور المعتبر في باب التعريف ومما ينبغي أن يعلم أن قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحاً لكلام المصنف بل هو استطرادي وقع في أثناء بيان الحاصل وإلا فقد ذكر المصنف فيما سبق أن معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من أجزائه عليه لا أن يكون الحد نفسه متقدماً على المحدود بالتغاير الاعتباري بالإجمال والتفصيل وإن قال به القاضي الأرموي فليتأمل.

قوله: (**وجزء أيضاً من العلة التامة**) هذا تأكيد لقوله فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده قيل ولك أن تحمله على التأسيس بناء على أن في لفظه أيضاً إشعاراً بأنه كسائر الأجزاء لا انحطاط له حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة وأنت خبير بأن التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه.

قوله: (**لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية**) قيل: هذا لا يفيد لأن مقصود السائل أن نفس الشرط مثلاً داخل في المقسم؛ لأن المعلول يحتاج إليه، ولا يصدق عليه أنه جزء المعلول، ولا ما منه، ولا ما لأجله، ولا معنى لعدم الحصر إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الأقسام، ولا بفيد كونه جزءاً من بعض الأقسام. وأجيب: بأن مراده أن الشرط مثلاً جزء للفاعل، فالاحتياج إليه ثانياً وبالعرض، أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل إليه. والمقسم كما أشرنا إليه هو المحتاج إليه أولاً وبالذات، وهو القابل بالفعل، والفاعل بالاستقلال، فلا ضير في خروج نفس الشرط من الأقسام، لكن يبقى شيء وهو أنه كان يجب أن لا يذكر العلة الغائية حينئذٍ، لأنهم صرحوا بأنها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول، فالاحتياج إليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل إليها لا أولاً وبالذات.

إلا **باستجماع الشرائط، وارتفاع الموانع**)، فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل، فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر، **وقد يجعلان من تتمة** المادة لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط، وارتفاع الموانع. ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل، وما عداها من تتمة المادة. (**فإن قلت**): **لما جعل** ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل، بل إذا جعل مما يحتاج إليه الشيء في وجوده، (فعدم المانع جزء من علة الوجود، **وأنه خلاف الضرورة**) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك. (قلنا: عدم المانع

والشرائط، وعلى أن كلاً منها مما يحتاج إليه المعلول، وعلى أنها ناقصة. إنما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الأمور الثلاثة، وقس على هذا التقرير في جانب المادة: بأن المادة هو القابل، والقابل لا يكون قابلاً بالفعل إلا بحصول الشرائط، فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلاً له بالفعل، سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر إليه، فيكون ذكر هذا ذكراً للأمور الثلاثة، إنما المتروك التفصيل. وبما ذكرنا اندفع ما قيل: سلمنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والمادة هو القابل بالفعل، لكن كل ما ذكرناه من الشرائط، والآلات، ورفع المانع، والمعد، مما يحتاج إليه المعلول، ولا يصدق عليه أنه جزء منه، ولا ما منه، ولا ما لأجله، ولا نعني بعدم الحصر في الأقسام إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم، ولا يصدق عليه شيء من الأقسام. وقد يقال: في توجيهه: بأن المراد أن المعلول يحتاج أولاً إلى الفاعل المستقل والقابل بالفعل، واحتياجه إلى ما ذكر إنما هو بواسطة احتياجهما إليه، فتكون تلك الأمور من العلل بالواسطة، والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة، ورد: بأنه يخرج عن قسمة العلة الغائية؛ لأنها علة العلية الفاعل، فتكون علة بالواسطة.

قوله: (**لما جعل إلخ**) أشار بتقدير الشرط إلى أن الفاء في قوله: فعدم المانع للدلالة على أن منشأ السؤال ما تقدم، كما أن مورده ذلك، وأن هذا السؤال لا تعقل له بالجواب عن بطلان الحصر؛ لأن اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج إليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به.

قوله: (**وأنه خلاف الضرورة إلخ**) فإنا إذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة علته، بل هذا مركوز في طبائع الحيوانات العجم.

قوله: (**أي باستجماع الشرائط، وارتفاع الموانع**) ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط، ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط، وأفرد بالذكر ارتفاع الموانع هاهنا عطفاً للخاص على العام، لخفاء أمره.

قوله: (**وقد يجعلان من تتمة إلخ**) لا شك أن جعل الأدوات من تتمة المادة بعيد جداً، فالأولى جعله من تتمة الفاعل، كما سنذكره إلا أن قوله: ومنهم من جعل إلخ ربما يشعر بترجيح الجعل الأول على الثاني.

قوله: (**فإن قلت إلخ**) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع إلى ما سيذكره الشارح بقوله: فإن قلت: جعل إلخ، وحينئذٍ لا يرد ما أشار إليه بقوله: تم التحقيق إلخ.

لا تحقق له في نفس الأمر، ولا تميز له، ولا ثبوت، فكيف يكون **مبدأ** لوجود الغير؟ **نعم: إنه**) أي عدم المانع (قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي، كعدم الباب المانع للدخول، فإنه) أي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء **له قوام** يمكن النفوذ فيه، وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه)، أي في الأمر الممتد الذي هو المسافة (للسقوط، إلاأنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود (إلا بلازم عدمي، فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمي، كما في المثالين المذكورين، (فيسبق إلى الأوهام أنه) أي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود، ومعتبر في علته، وليس كذلك. فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية، فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها. ثم التحقيق: أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود، مفيداً له. **ولكن تجوز أن يتوقف التأثير** في الوجود على أمر عدمي، كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط، كالفاعل، والشرط، والمادة والصورة، وأن يكون من حيث عدمه فقط، كالمانع. **وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً، كالمعد**؛ إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده. **فما قيل: من أن**

قوله: (مبدأ) أي موقوفاً عليه للوجود في الخارج، فإنه فرع التميز والثبوت فيه، والتميز العقلي لا يكفي فيه.

قوله: (نعم إنه إلخ) هذا هو الجواب، وما سبق كان تقريراً لما قاله السائل، من أن العدم لا يكون جزءاً من علة الوجود. وخلاصته أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودي، بناء على ما ثبت من امتناع التوقف على العدمي، إلا أنه لجهالته عبر عنه بلازمه العدمي، وأقيم مقامه، فقيل إنه جزء العلة تجوزاً.

قوله: (له قوام) أي يحصل في الخارج بتجدده بما يحيط به، احتراز عن فضاء لا قوام له، كفضاء خارج العالم فإنه لا يمكن النفوذ فيه.

قوله: (ولكن يجوز أن يتوقف إلخ) فإنه لا شبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل، والتوقف لا يستدعي التميز الخارجي، كما زعمه المصنف. فإن التوقف أمر اعتباري مرجعه صحة الترتيب بالفاء، فيكفيه التميز العقلي بمعنى أن العقل إذا لاحظ العدمي، ولاحظ وجود المعلول، يحكم بترتبه على ذلك العدمي، لا على وجوده العقلي، فلا يرد أنه متوقف على الوجود وأن التوقف ثابت بينهما، وإن فرض انتفاء العقول فلا يكفيه التميز العقلي، فلا بد من القول بأنه كاشف عن الوجودي.

قوله: (من حيث وجوده وعدمه معاً) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعد أو

قوله: (وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد) كلامه في حاشية المطالع يفيد

العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة، أريد به أن **ما له مدخل بوجوده، لا** بد أن يكون موجوداً، وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوماً، وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد ثم يعدم. هذا معنى وجود العلة التامة، وحصولها المقتضي لوجود المعلول. وأما أنه يجب أن يكون كل واحد من أجزائها موجوداً، فذلك **مما لم يحكم به** ضرورة العقل، **ولا قام عليه برهان** أيضاً. **فإن قلت**: لما جعل ارتفاع المانع

على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولاً وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وإن كان مقارنا له.

قوله (من أن العلة التامة للوجود إلخ) والتخصيص بالوجود بناء على أن العينية أصالة في الوجود وعلية العدم للعدم مرجعها عدم عدم علية الوجود للوجود.

قوله: (مما لم يحكم إلخ) فإن البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله.

قوله: (ولاقام عليه برهان) فإن البرهان إنما قام على انتهاء سلسلة الموجودات إلى فاعل يكون وجوده لذاته.

قوله: (فإن قلت إلخ) يريد أن هذا التحقيق إنما يتم إذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل، أما إذا جعل جزءاً منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوماً.

انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد، فالكاف مقحمة بحسب المعنى، أو بالنظر إلى الأفراد الذهنية، وإن أمكن أن يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل، مع أنه من أثر المعد. قال في حاشية المطالع: المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة، أعني أن يتهيأ القابل للمقبول تهيأ كافياً لقبوله، مقارناً لعدمه، حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده إياه، بل بإمكان الاتصاف. فإنه لازم له لا يفارقه، ويمكن أن يدفع المناقشة المذكورة بأن الاستعداد لما كان أثراً للمعد لازماً له أدرج في عداده، ولم يعده من أجزاء العلة التامة استقلالاً.

قوله: (فما قيل من أن العلة التامة للوجود إلخ) لا يخفى أن حاصل ما ذكره: أن المراد بوجود العلة التامة حصول الأمور التي لها مدخل في وجود المعلول، ولا شك أن العلة التامة للمعدوم أيضاً لا بد أن تكون موجودة بهذا المعنى. فلا وجه وجيهاً للتخصيص بالموجود حينئذٍ ولا إشارة في ذلك القول إلى خصوصيات تلك الأمور، حتى يوجه التخصيص بأن بعضها إنما يجري في الموجود دون المعدوم، على أن أجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره، إذ المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات، كالاتصاف بالأمور الاعتبارية مثلاً خارج عنه.

قوله: (ما له مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع إلى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله: لوجوده صفة لمدخل، أي مدخل كائن لوجوده، ويصح بحسب المعنى جعله بدلاً من له، وقس عليه نظيريه، ولا يظن أن الضمائر راجعة إلى المعلول، فإنه لايصح. وفي بعض النسخ بوجوده بالباء السببية، وكذا في نظيريه، وهو أظهر.

جزءاً للفاعل، كان المؤثر في الوجود معدوماً، وقد اعترفتم بأنه محال بديهة. **قلت**: **ليس معنى كونه جزءاً** له أنه جزء له حقيقي، بل معناه أنه من تتمته، وداخل في عداده، **وهذا المقدار كافٍ** في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر. ويعلم من هذا أن قوله: فيسبق إلى الأوهام أنه مؤثر إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل، وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود، فهو حق، ولا محذور فيه. **لا يقال**: الجنس والفصل من العلل الداخلة، **وليس شيء منهما** مادة ولا صورة، **وأيضاً** الموضوع في الأعراض من العلل الخارجة، ولم يذكر فيها؛ لأنا نقول: **الجنس إذا أخذ** من حيث أنه جزء أعني بشرط لا شيء يسمى مادة، والفصل إذا أخذ كذلك **يسمى صورةً**، أو نقول: الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي، **فلا تندرج فيه الأجزاء العقلية**. **وأما الموضوع فهو مع كونه خارجاً** يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلاً قابلاً، **فجعل من عدادها**، ولم

قوله: (**ليس معنى كونه جزءاً إلخ**) على هذا التحقيق أنه جزء حقيقي له، كما ذهب إليه المصنف، بل إنه تتمته فكأنه جزء منه.

قوله: (**وهذا المقدار إلخ**) أي كونه معتبراً في جانبه كافٍ في الاعتذار، لأنه ثبت بهذا القدر التعرض له أقسام العلة، حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير، ولا يتوقف على كونه جزءاً حقيقة.

قوله: (**لا يقال إلخ**) اعتراض على أصل الحصر المذكور، ولا تعلق له بالتحقيق.

قوله: (**وليس شيء منهما إلخ**) فيه: أن عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع، وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر.

قوله: (**وأيضاً إلخ**) فيه أنه من الشرائط المعتبرة في جانب الفاعل.

قوله: (**الجنس إذا أخذ إلخ**) سواءٌ كان للمركب أو للبسيط، وكذا الفصل. فاندفع ما في شرح المقاصد أيضاً من أن هذا إنما يتم في المركب؛ لأن جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط.

قوله: (**يسمى صورة**) أي القياس إلى المادة، فلا ينافي ما تقدم من أن كل واحد منهما إذا أخذ بشرط لا شيء، كان جزءاً ومادة للنوع.

قوله: (**الأجزاء العقلية**) أي ما يتوقف عليه الوجود العقلي، سواء كانت محمولة، كالجنس والفصل إذا جوز التركب من الأمور المتساوية، أو غير محمولة.

قوله: (**قلت ليس إلخ**) هذا لا ينافي ما سبق من المصنف من أنه جزء للفاعل بالحقيقة، لأن مراده أنه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير، ومراد الشارح أنه ليس جزءاً من ذات الفاعل.

قوله: (**وأما الموضوع فهو مع كونه خارجاً إلخ**) وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية، ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر أحدهما.

يعد قسماً برأسه. **ولك أن تقول** في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده، إما جزء له، أو خارج عنه، والثاني إما محل للمعلول، فهو الموضوع بالقياس إلى العرض، والمحل القابل بالقياس **إلى الصورة الجوهرية وحدها**، وإما غير محل له، فإما ما منه الوجود، أو ما لأجله الوجود، أولا هذا ولا ذاك. وحينئذ إما أن يكون **وجودياً**، وهو الشرط، أو عدمياً وهو عدم المانع، والأول أعني ما يكون جزءاً إما أن يكون **جزءاً عقلياً**، **وهو الجنس والفصل**، **أو جزءاً خارجياً**، وهو المادة والصورة.

[المقصد الثاني: الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين]

(الواحد بالشخص **لا يعلل بعلتين مستقلتين**؛ لوجهين: **الأول**: لو علل) الواحد

قوله: **(فجعل من عدادها)** فالضمير في قوله: فهو المادة راجع إلى ما به الشيء بالقوة، أعني قيد القسم لا إلى الداخل الذي به الشيء بالقوة، فيشمل الموضوع، بل المحل بالنسبة إلى الصورة الجوهرية: وكذا الحال في قوله: فهو الصورة؛ لأنها قد تكون خارجة عن المعلول شرطاً لوجوده كالهيئة السريرية عند من لا يقول بجزئيتها للسرير.

قوله: **(ولك أن تقول إلخ)** لما كان إدخال بعض أقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجاً إلى تكلف أورد تقسيماً؛ لا شائبة من التكلف فيه.

قوله: **(إلى الصورة الجوهرية)** أي المعينة فإنها محتاجة في وجودها إلى المادة، وإن كان مطلقها علة لوجود المادة.

قوله: **(وحدها)** أي لا بالقياس إلى مجموع الصورة والمادة، فإنه بهذا الاعتبار داخل في القسم الأول.

قوله: **(إما وجودياً إلخ)** وأما المعد فهو داخل في الشرط باعتبار، وفي عدم المانع باعتبار.

قوله: **(جزءاً عقلياً)** أي جزءاً له في الوجود العقلي، وليس المراد به الجزء المحمول، حتى يرد الإشكال بالأجزاء الغير المحمولة للأمور العدمية.

قوله: **(وهو الجنس والفصل)** وما في حكمه.

قوله: **(أو جزءاً خارجياً)** أي جزءاً في الوجود الخارجي.

قوله: **(لا يعلل بعلتين مستقلتين)** أي يمتنع أن يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافياً في وجوده، وكذا توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين، كالمادتين والصورتين والفاعلين. وما قيل: إن هذا الحكم لا يصح عند الأشاعرة؛ لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى. فوهم، أما أولاً فلأن مذهب الأشاعرة انحصار الفاعلية في ذاته تعالى، كما سيجيء في المقصد الثالث، لا انحصار العلية مطلقاً. وكيف يقول عاقل بعد احتياج الكل إلى الجزء، وعدم احتياج العرض إلى الموضوع. وأما ثانياً فلأن الحكم بامتناع اجتماعهما لا يتوقف على وجودهما في الخارج.

بالشخص (بمستقلتين) **أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان**، (لكان محتاجاً إليهما) أي

قوله: (الأول إلخ) خلاصته أن العلية تقتضي الاحتياج إلى كل منهما، والاستقلال عدم الاحتياج، فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد، بالقياس إلى شيء واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة، أعني الوجود. وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج بديهي التصور، ولو عرف باللفظي . قيل: هو أن لا يمكن حصول شيء بدون شيء آخر، فما قيل: فيه بحث لأنه إن أريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده إلا بإيجادها بخصوصها إياه، فلا نسلم أن العلة يجب أن تكون كذلك، وإن أريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء، فلا ينافي الاستغناء عنه بغيره. والجواب عنه: أن المعلول لا يستند إلا إلى ما لا يتحقق إلا به، فلو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول إليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما، لا شيء منهما بخصوصه. وحينئذٍ يمكن اختيار كل من شقي الترديد، ولا يخفى تقريره. ثم قال: ويظهر لك مما قررنا أن توارد العلتين على معلول شخصي محال مطلقاً، سواء كان على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب، أو على سبيل البدل، وإن ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لايقال، مندفع مما يقضي منه العجب، أما أولاً فلأن ترديد الاحتياج في المعنيين غير حاصر؛ لما عرفت في معنى الاحتياجٍ، بل غير صحيح لأن المعنى الأول مختص بالفاعل المستقل الذي لا يمكن أن يكون غيره فاعلاً، والمعنى الثاني معنى التقدم الذاتي، وأما ثانياً: فلأن المعلول مستند إلى كل واحدة من علله الناقصة، إذ لا معنى للاستناد إلا توقف الوجود عليه، فكيف يصح أن المعلول لا يستند إلا إلى ما لا يتحقق إلا به؟ ولو كان كذلك لكان قولهم: الواحد الشخصي لا يعلل بعلتين لغواً من الكلام. وأما ثالثاً: فلأنا لا نسلم أنه لو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول إليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما، لا شيء منهما بخصوصه، وهل النزاع إلا فيه.

قوله: (أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التنصيص على المراد، ورفع إيهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة، إما المستقل بالتأثير، كما سبق الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال، كتأثير إحداهما أو كلتاهما فيه، وكونه أثراً لهما. وإما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فإطلاق التأثير مجاز، بناء على أن العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي ثبت عدم جواز تعددها، بناءً على كونها حينئذٍ ضرورية غير مبرهن عليها، كما ظن، لأن كون هذه المادة والصورة مع أمور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل استقلالاً بما فيها، لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع أمور مخصوصة أخر كذلك، فإن قلت: إطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح، لأنهما جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه. قلت: هذه مناقشة لفظية، والمقصود أنه هل يجوز أن يجتمع علتان كل منهما يكفي في وجود

إلى كل واحدة منهما. (للعلية) أي لكون كل واحد علة له، فإن المعلول محتاج إلى علته البتة، (مستغنياً عنهما) أي عن كل واحدة منهما؛ (إذ بالنظر إلى كل واحد منهما) أي كل واحد من الأمرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي، (ولو لم يوجد) الأمر (الآخر) إذ الفرض أن كل واحد مستقل. (وهو) أي جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وإن لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر، فيلزم أن يكون محتاجاً إلى كل واحدة من المستقلتين، وغير محتاج إليهما. لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له، ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له، **فلا استحالة في اجتماعهما؛ لأنا نقول**: احتياج شيء إلى آخر في وجوده، وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان، فلا يجتمعان، سواء كانا مستندين إلى سبب واحد، أو إلى سببين، واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال، فيكون إمكان **اجتماعهما مستلزماً لإمكانه، وهو أيضاً محال. وأما تواردهما على سبيل البدل**، مع امتناع الاجتماع، **إذا لم**

قوله: (فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جهتي الاحتياج وعدمه.

قوله: (لأنا نقول إلخ) يعني أن الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية، حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار، بل مطلق. إنما التعدد والاختلاف في السبب، فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شيء واحد بالذات والاعتبار، وإن كان سببهما متعدداً.

قوله: (وهو أيضاً محال) أي إمكان المحال أيضاً محال، فيمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصي، وهو المطلوب.

المعلول بلا انضمام شيء آخر، ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيهما. وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها، على أن هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبر فيها احتياج المعلول إليها، فما هو الجواب فهو الجواب.

قوله: (فيكون اجتماعهما مستلزماً لإمكانه) أورد لفظ الإمكان إيماءً إلى أن المدعى عدم إمكان الاجتماع، وأن قوله: لا يعلل معناه لا يمكن أن يعلل.

قوله: (وأما تواردهما على سبيل البدل) إطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور وقيل: لأن إحداهما إذا أوجدت المعلول، واستحال حينئذٍ وجود الأخرى، صح توقف المعلول عليه. وأما إطلاقها على الأخرى حينئذٍ فبمعنى أنها علة تامة، على تقدير أن تكون هي الموجدة للمعلول. وفيه أنه يشعر أن يثبت التوقف بعد الاتحاد، وبما حققناه اندفع ما يقال: وجود المعلول الشخصي إما أن يتوقف على إحداهما لا بعينها، فلا يكون خصوص شيء

يمكن تعاقبهما، فلا استحالة فيه، بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداءً وجد ذلك المعلول الشخصي، فإذا وجدت إحداهما وجد المعلول، **وامتنع حينئذٍ وجود الأخرى؛ إذ لو أمكن** أن تعدم الأولى، وتوجد الأخرى **فإن عدم المعلول بعدم الأولى، ووجد بإيجاد الثانية، لزم إعادة المعدوم**. وإن لم يعدم وجب **أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل** له بإيجاد الأولى، فيلزم تحصيل الحاصل. ولا يمكن أن

قوله: (**إذا لم يمكن إلخ**) يفهم منه أنه إذا أمكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل، لكن الاستحالة حينئذٍ لاستحالة التالي، كما يدل عليه قوله: إذ لو أمكن إلخ.

قوله: (**وامتنع حينئذٍ وجود الأخرى**) امتناعاً بالغير، يدل عليه التقييد بقوله، حينئذٍ.

قوله: (**إذ لو أمكن إلخ**) تعليل لقوله، وامتنع إلخ لا لقوله: إذا لم يمكن تعاقبهما على ما وهم.

قوله: (**وجد بإيجاد الثانية**) بذلك الوجود، ليكون التوارد على معلول شخصي.

قوله: (**لزم إعادة المعدوم**) الكلام في التوارد، لا في الإعادة، فلا يرد ما وهم من أن هذا إنما يتم إذا لم يجوز إعادة المعدوم، وإنما لزم الإعادة لأنه لا يجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الأولى؛ لأنه يلزم وجود المعلول وعدمه معاً، إذ المفروض انعدامه في آن عدم الأولى، فيكون وجود الثانية في الآن الثاني، فيكون إعادة للمعدوم. وبهذا اندفع ما قيل: إنه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الأولى، فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بإيجاد الأولى، ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية، فلا يلزم إيجاد المعدوم؛ لأن الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط، ولا تحصيل الحاصل إذ الوجود الثاني مغاير للوجود الأول. نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور، ولا بد لإبطاله من دليل آخر يثبت أن المعلول الشخصي إذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصه، ويصير شخصاً آخر، فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص.

قوله: (**وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده**) لا أمراً زائداً على وجوده اعتبارياً أو حقيقياً، ليكون علة مستقلة في إفادة ما أفاده الأولى.

منهما علة، فلا تعدد في العلة. وإما أن يتوقف على إحداهما بخصوصها، فيمتنع أن يوجد المعلول إلا بوجودها، فلا تكون الأخرى علة.

قوله: (**فإن عدم المعلول بعدم الأولى**) أورد عليه أنه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الأولى، فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بإيجاد الأولى، ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية، فلا يلزم إيجاد المعدوم، لأن ماهية المعلول لم تخل عن وجود قط، ولا تحصيل الحاصل، إذ الوجود الثاني مغاير للوجود الأول، نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور، ولا بد لإبطاله من دليل إذ ثبت أن المعلول الشخصي إذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر تزول شخصيته، ويصير شخصاً آخر، فلا تتوارد العلتان على معلول واحد

يقال: إن الثانية **تفيد بقاء الوجود** الحاصل بالأولى؛ إذ يلزم حينئذٍ **أن لا تكون علة مستقلة**، فالتوارد على سبيل البدل جائز إذا كانت العلتان بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى بعدها، **وإن أمكن أن توجد** بدل الأولى ابتداءً، لا يقال: التوارد على البدء محال مطلقاً؛ لأنه إذا كانت إحداهما موجودة، والأخرى معدومة، لزم من وجود الأولى وجود المعلول، ومن عدم الثانية عدمه؛ لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول، وما يظن من أن أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلاً على حركة الشمس، فجوابه أن المعلول هاهنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع، لا بالشخص، **ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين مغايرة للواقعة** بالأصل الآخر

قوله: (**تفيد بقاء الوجود إلخ**) سواء قلنا: إنه زائد على الوجود، أو هو الوجود في الزمان الثاني.

قوله: (**أن لا تكون علة مستقلة**) لاحتياجها في إفادة البقاء إلى أصل الوجود الحاصل بالعلة الأولى، وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي أوردها الناظرون، إن تأملت حق التأمل، فلا نطول الكتاب بإيرادها وردها.

قوله: (**وإن أمكن أن يوجدإلخ**) فالتوارد إنما هو في اعتبار العقل فقط.

قوله: (**حركة الشمس**) أي بحسب الرؤية فإنها في الحقيقة لحاملها.

قوله: (**مغايرة للواقعة إلخ**) لأن إحداهما قائمة بالخارج، والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي الحامل الموافق، والتدوير، ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الأصلان عليها.

بالشخص. ولك أن تقول بعبارة أخرى: العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط أن يكون في الزمان الثاني أو الأول، لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الأولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان آخر، لزم استمرار وجود المعلول، وصار باقياً. وذلك لا ينافي استقلال العلة، كما لا ينافي صورة التوارد إيجاد إحدى العلتين بالفعل للمعلول استقلالاً، والأخرى المعدومة بمعنى أنها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكفى العلة الأولى في وجود المعلول، على أنهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل، وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح، فلو سلم أن العلة الثانية على تقدير إفادتها بقاء الوجود الحاصل بالأولى يلزم عدم استقلالها، يرد عليه أن الاستقلال لا يهمنا، إذ المطلوب أن يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان، وأيضاً امتناع إعادة المعدوم لم يثبت، وهو المبنى لتمام الدليل.

قوله: (**ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين**) ضرورة أن التغاير بين الحركتين ليس بمجرد أن المعلول الواقع بإحدى العلتين غير الواقع بالعلة الأخرى، حتى ينافي ماجوزه سابقاً

شخصاً؛ لأنا نقول: استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي، يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل، فكان إثباته به دوراً. الوجه (الثاني: إما أن يكون لكل واحد منها أثر)، **أي تأثير** (فكل) أي كل واحد منهما (جزء العلة التامة)؛ لأن المستقل بالتأثير حينئذٍ هو المجموع، فهو العلة التامة، وكل واحد منهما جزؤها، وهو خلاف المفروض، (أو لأحدهما) فقط أثر، (فهي العلة) دون الأخرى، (أولا) أثر (لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلة)، وكلاهما أيضاً خلاف المقدر، فالأقسام كلها باطلة. وقد يقال: جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام، كما هو المتنازع فيه، **وليس يلزم منه** كون كل جزء العلة. فإن قلت: **فيستغنى** بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى، قلت: **هذا رجوع إلى الوجه الأول، فتأمل**. (وجوزه) أي

قوله: (**أي تأثيره**) فسر الأثر بالتأثير؛ لأنه إذا فرض العلتين على الواحد الشخصي الذي هو الأثر كان الأثر لكل منهما قطعاً، فلا معنى للترديد بأن يكون لكل منهما أثراً ولا يكون.

قوله: (**وليس يلزم منه إلخ**) لأنه إنما يلزم إذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص.

قوله: (**فيستغنى إلخ**) أي إذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى إلخ.

قوله: (**هذا رجوع إلى الوجه الأول**) لأن الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الأخرى ليس محالاً، لأن تأثير الأخرى فرع احتياجه إليهما، إذ لا تأثير بدون الحاجة، فيلزم استغناؤه واحتياجه معاً، وهو كافٍ في إثبات المطلوب وحينئذٍ يكون التعرض للترديد المذكور لغواً. فاندفع ما توهم من أن كون دليل مقدمة من دليل آخر لا يقتضي أن يكون الثاني رجوعاً إلى الأول.

من توارد العلتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء، وأنه ظاهر البطلان. كيف ولو صح لصير إليه من أول الأمر في إثبات المطلوب من غير احتياج إلى التطويل؟ بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير، وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما، بل قد يدعى التغاير النوعي أيضاً بناء على أن الحركة الواقعة بأصل الخارج حركة واحدة بسيطة، إذا لم يعتبر حركة الأوج، وبأصل التدوير مركبة من حركتين، حركة التدوير، وحركة الحامل الموافق، وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس.

قوله: (**قلت: هذا رجوع إلى الوجه الأول فتأمل**) وجه الأمر بالتأمل أن حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الأول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين أعني الاحتياج والاستغناء، والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه أنه إن أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز أن يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنياً عن الأخرى وباعتبار علية الأخرى محتاجاً إليه وإن أريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج إلى أن يقال المراد هو الأول ويلزم مما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال، فقد رجع هذا الوجه إلى الوجه الأول.

تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة، **كجوهر فرد** ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر **على السوية في القوة والسرعة**)، وحينئذٍ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان؛ **لامتناع اجتماع المثلين**، بل حركة واحدة شخصية. ولا يجوز استنادها إلى واحد منهما فقط؛ لعدم الأولوية؛ بل إلى كل منهما. ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة، فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان، ورده الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة إلى الله تعالى ابتداءً كسائر الحوادث، **ولغيرهم أن يجيبوا** عنه بأن هذه الحركة **مستندة إلى مجموعهما معاً**، فكل واحد جزء العلة، لا علة مستقلة، **فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر**، ولا محذور في ذلك. (وأما المثلان، فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) **أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين**، على معنى أن فرداً منه

قوله: (كجوهر فرد) إذ لو كان جسماً مركباً من جوهرين، لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع.

قوله: (على السوية في القوة والسرعة إلخ) إذ لو اختلفا في القوة والسرعة كانت الحركة معللة بالقوي والسريع للأولوية.

قوله: (لامتناع اجتماع المثلين) أي الحركتين المتماثلتين، كما مر نقلاً عن بعض المعتزلة.

قوله: (مستندة إلى مجموعهما) وإن كان كل واحد منهما كافياً في حصولها، بشرط الانفراد. وهذا منشأ توهم التوارد.

قوله: (أي تعليل الواحد بالنوع) لا يخفى أن إرجاع الضمير إلى الواحد بالنوع يستلزم خلو

قوله: (لامتناع اجتماع المثلين) قد مر أن شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين، فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة.

قوله: (ولغيرهم أن يجيبوا إلخ) قيل: هذا الجواب في غاية السقوط، إذ يلزم منه أن يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين بيناً غنياً عن الاجتماع عليه، بما ذكر من الوجهين، فتأمل.

قوله: (فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام أن المراد استقلال كل منهما حين انفراده بإيجاد تلك المرتبة للحركة، فإن قلت: لا شك أنه يجوز أن ينفرد أحدهما بعد ما اجتمعا، وأن يتبادلا في الانفراد، فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب، وقد منعه من قبل، ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافي ما ذكره في مباحث الأكوان، من أن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر بعده، وقبل انقطاع حركته، والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة. قلت: قد صرح هناك أيضاً بأن أثريهما متغايران، وأن ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية، وفيه ما ستعرفه.

يكون معللاً بعلة مستقلة، وفرداً آخر منه مماثلاً للأول يكون معللاً بعلة أخرى مستقلة أيضاً، **لا على معنى أن الطبيعة** النوعية توجد في ضمن الأفراد عن علل متعددة إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص، كما مرت إليه الإشارة، (كالمخالفة فإن مخالفة السواد للحلاوة، مثل مخالفة الحلاوة للسواد)، فإن هذين المعروضين، وإن كانا متخالفين في الماهية **إلا أن عارضيهما متماثلان فيها**. (ثم إنه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) **إما وحده**، أو منضماً إلى غيره، وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة، **لكن هذا المثال إنما يصح** (**عند من يقول** بأن

الجملة الواقعة خبراً عن العائد إلى المبتدأ، وأن يكون ذكر المثلين مستدركاً، إذ يكفي أن يقال: وأما الواحد بالنوع فيجوز تعليله إلخ. وأيضاً الواحد بالنوع هو الأفراد المتفقة الحقيقة، والطبيعة واحد نوعي، كما صرح به في بيان أقسام الوحدة، وحمله على أن مقصوده بيان وجه أفراد الضمير مع كونه راجعاً إلى المثلين وهو تأويلهما بالواحد بالنوع يأبى عنه قوله على معنى أن فرداً منه إلخ، فإنه صريح في أن المعلل هو الطبيعة باعتبار الأفراد، لا بحسب الذات، ولأن ذلك التفصيل إنما يحتاج إليه إذا كان المعلل هو الطبيعة النوعية، وأما إذا كان المعلل المثلان، فلا حاجة إلى ذلك، بل يصير مستدركاً.

قوله: (مستقلتين) أي مختلفتين فيكون حاصل المسألة أن تماثل المعلولين لا يستدعي تماثل عليتهما.

قوله: (إلا أن عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة، وتعددهما باعتبار التشخصين الحاصلين من المعروضين.

قوله: (إما وحده) إن قلنا: إن المخالفة من لوازم الماهية، أو منضماً إلى غيره إن قلنا: إنها من لوازم الوجود الخارجي، بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين.

قوله: (إنما يصح عند من يقول إلخ) إذا الكلام في تعليل المثلين باعتبار وجودهما في

قوله: (أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل: كان الأنسب أن يقول: بمستقلتين مختلفتين بالنوع إذ هو المتنازع فيه، وأما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع، فلا نزاع لأحد في جوازه. والحق: أن دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفقتين، وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله: فإن قيل إلخ، فلذا اكتفى المصنف في عنوان البحث بمستقلتين مطلقاً، وإنما أوردوا في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الأولى.

قوله: (لا على معنى أن الطبيعة إلخ) مبادرة إلى تحقيق الحق، وإن كان المناسب لإيراد **قوله: فإن قيل الماهية النوعية إلخ** أن يحمل الكلام هاهنا على هذا الوجه الذي نفاه، حتى يتوجه **ذلك القيل: فيحقق ويدفع بقوله: ثم الصواب.**

قوله: (لكن هذا المثال إنما يصح إلخ) قال في شرح المقاصد: المناقشة في كون هذه

المخالفة) التي هي من الإضافات (أمر ثبوتي) موجود في الخارج، وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض، **وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس** معللة بفصول مختلفة، فإنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي، وقد عرفت بطلانه. (وأيضاً فالحرارة نوع واحد، ثم يعلل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس وفرد بالحركة)، فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها، أو مأخوذة مع غيرها، لكن هذا المثال إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية، (وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد)، **وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية** المستندة **إلى أفراد النار**؛ لعدم تعدد العلل هاهنا، **فإن العلة** طبيعة النار، كما أن المعلول طبيعة الحرارة، **وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعدداً**. قال في

نفسه، لا باعتبار وجودهما الرابطي، أعني اتصاف المحل بهما، كما نبه عليه بقوله: إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص، كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف بعلّتين مختلفتين، مما لا شبهة فيه، إذ للمحل مدخل في الاتصاف، وهو قد يكون مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما في نفسه، فإنه لا مدخل للمحل فيه، بل تشخصهما.

قوله: (وأما التمثيل بأن طبيعة إلخ) رد لما في المباحث المشرقية، وأما الواحد النوعي، فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة، وكيف لا أقول بذلك وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول، وهي معلولاتها، فإن الجنس إنما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به.

قوله: (وإنما لم يمثلوا إلخ) تعريض بشارح المقاصد.

قوله: (فإن العلة إلخ) يعني سواء نظر إلى الطبيعتين، أو إلى الأفراد، والمتحقق هاهنا تعليل واحد بواحد، لا تعليل واحد بمتعدد.

قوله: (كان كل من العلة والمعلول متعدداً) أي كان كل منهما متعدداً بالشخص، مع

الحرارة من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ما هو أعم من الحقيقي، وأنت خبير بأن المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين، وأن قوله: أيضاً فالحرارة إلخ في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل، فلذا لم يلتفت الشارح إلى ما ذكره.

قوله: (وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به.

قوله: (وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعدداً) قيل: المراد من قوله: كان كل من العلة والمعلول متعدداً أن الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل، والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول. ونقل كلام الملخص، ليرتبط به قوله: فإن قيل إلخ، لأن هذا السؤال والجواب من كلام الإمام، وفيه: أن هذا وإن كان متبادراً إلى الفهم من مساق الكلام، حيث تعرض لتعدد المعلول أيضاً، إلا أن تعدد اللازم مما ذكر تعدد شخص، فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها. فالوجه: أن يقال: المراد مما ذكره أن المستفاد منه مجرد التعدد من

الملخص: المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علل مختلفة بالنوع، (**فإن قيل: الماهية**) النوعية (إن اقتضت) لذاتها أو للوازمها (الحاجة إلى إحداهما علل الأمران) أي الفردان المتماثلان منها (بها)، أي بتلك الإحدى بعينها؛ لأن مقتضى ذات الشيء، أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه. (**وإلا**) وإن لم تقتض الحاجة إلى إحداهما (**استغنت عنهما**) أي عن كل واحدة من العلتين، (**فلا تعلل**) تلك الماهية النوعية (بشيء منهما)؛ **لامتناع** تعليل الشيء بما هو مستغنٍ عنه. (**قلنا: هي**) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج إلى علة ما، والتعيين من جانب العلة) أي نختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المفروضتين، بل هي محتاجة إلى علة ما لا بعينها، ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين، لجواز أن

اتحاد أفراد كل منهما في الحقيقة، وليس المقصود هاهنا جواز تعليل الأفراد المتماثلة من المعلول الواحد بالنوع بالأفراد المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع، بل جواز تعليل الأفراد المتماثلة بعلل مختلفة. وقوله: قال في الملخص تأييد له، فاندفع ما توهم من أن كون المعلول النوعي مستنداً إلى علتين إنما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستنداً إلى علة، وهو المراد من استناد المعلول النوعي إلى علتين، فقوله: وإن اعتبر أفرادهما كان كل إلخ محل نظر.

قوله: (فإن قيل:الماهية إلخ) ورود هذا الاعتراض بالنظر إلى المتن، وأما على ما بينه الشارح قدس سره بقوله: لا على معنى أن الطبيعة النوعية إلخ، فلا ورود له، إذ لا وجود للطبيعة فلا يتصف بشيء من الحاجة والاستغناء، ومن هذا علم أن الاعتراض مبني على وجود الطبائع في الخارج، كما هو مذهب الأوائل.

قوله: (لامتناع إلخ) إذ التعليل فرع الاحتياج.

قوله: (قلنا هي) أي تلك الماهية إلخ، لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمراً مبهماً تقتضي الاحتياج إلى علة ما، والتعيين أي تعيين الماهية وجعلها متعينة أي شخصاً ناشئاً من جانب العلة لأن وجودها على النحو الخاص، إنما هو لخصوصية في ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الأنحاء، فتكون الماهية من حيث هي معللة بعلة ما، ومن حيث إنها متعينة معللة بعلة متعينة، فلا يلزم شيء من المحذورين. لم يرد اعتراض المصنف؛ لأن مبناه على أن المراد من التعيين في قوله: والتعيين من جانب العلة تعليلها بالمعينة، كما صرح به الشارح قدس

الجانبين، وكان الأهم هاهنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي، كما يدل عليه كلام الملخص، فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي، ثم هذا الوجه أظهر مما ذكره أولاً من أن العلة طبيعة النار، والمعلول طبيعة الحرارة، فإنه مبني على الظاهر؛ لأن اعتبار الطبيعة علة أو معلول على ما يتبادر من كلامه، لا يخلو عن بعد، كما سيشير إليه.

قوله: (وإلا استغنت عنهما) إذلا مجال لاقتضاء الحاجة إلى كل منهما، كما لا يخفى.

يكون تعليلها بالمعينة ناشئاً من جانب العلة، بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علة لتلك الماهية، وتلك المعينة أيضاً تقتضي أن تكون علة لها، **فهي مع استغنائها** عن خصوصية كل منهما **تكون معللة بهما**. كذا ذكره الإمام الرازي، قال المصنف: (واعلم أن هذا) الجواب فيه (التزام؛ لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها)، مع كونها محتاجة إلى علة ما لا بعينها، فإن الماهية إذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها إليها، بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية، فقد جاز عدم احتياج المعلول **إلى ما هو علة له حقيقة**، (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (إلى كل منهما) أي إلى شيء منهما بعينه، (بل) احتياجه (إلى مفهوم أحدهما) أي إلى علة ما، (الذي لا ينافي الاجتماع)، **وتلخيص النظر**:

سره، لكن عبارة الإمام في المباحث صريحة في هذا المعنى، حيث قال: فإن المعلول يحتاج إلى علة ما، ثم إن استناده إلى تلك المعينة بعينها ليس لأمر عائد إلى المعلول، بل لأن ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول، فالحاجة المطلقة من جانب المعلول، وتعيين العلة من جانبها. ولعل في قول الشارح قدس سره، كذا ذكره الإمام إشارة خفية إلى ما قلنا.

قوله: (تكون معللة بهما) والتعليل بهما لا يقتضي الاحتياج إليهما بخصوصهما، ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج.

قوله: (إلى ما هو علة له حقيقة) وهي المعينة، فإنها المعطية لوجودها، لا المطلقة.

قوله: (إلى شيء منهما) أي ليس المراد رفع الإيجاب الكلي، كما هو المتبادر، بل السلب الكلي، وهو ظاهر.

قوله: (فهي مع استغنائها إلخ) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقل عن الإمام والحاصل أن الماهية النوعية بالنظر إلى ذاتها ليست محتاجة إلى العلة المعينة، ولا غنية عنها، بل كل من ذلك بالعارض. ووجه الرد أن الذي ذكره الإمام في الجواب نفي احتياج الماهية النوعية بالذات إلى خصوصية كل من العلتين، لا نفي استغنائها بالذات عنها، وهو الظاهر.

قوله: (وتلخيص النظر إلخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص. حيث قال: المعلول بحسب الذات وإن لم يكن مفتقراً إلى هذه العلة المعينة، لكنه مفتقر إلى علة ما، وتلك العلة المعينة لما وجدت وأوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار إليها. وتقرير هذا الجواب هاهنا: أن المعلول الشخصي إذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما، احتياج المعلول إلى نفسها على ما تقدم، من أن تعين العلة من جانبها، فيلزم احتياج المعلول إلى كل واحدة منهما بعينها، ويعود المحذور. ولهذا إذا لم يجتمعا، بل تواردا لم يلزم محذور، إذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما إنما هو الموجود حينئذٍ،

أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة ناشئاً من اقتضاء العلة المعينة، دون احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة، جاز أن يكون الواحد الشخص معللاً بعلتين مستقلتين، ولا يكون محتاجاً **إلى شيء منهما** بعينه، حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس إلى كل واحدة منهما، بل يكون محتاجاً إلى علة ما. وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع؛ لأنهما إذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما، لا عن مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما، **فلا يتم الدليل المعول عليه** في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام، فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق. **هذا ثم الصواب** في الجواب أن يقال: لا وجود للطبائع في الخارج، إنما الموجود فيه أشخاصها، **فإذا احتاج** شخص منها إلى

قوله: (**ثم الصواب إلخ**) أي بعد بطلان جواب الإمام الصواب، هذا بناء على عدم وجود الطبائع في الخارج، على زعم المتأخرين، وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه اعتراض المصنف على ما هو مختار الأوائل من وجود الطبائع.

قوله: (**فإذا احتاج إلخ**) إشارة إلى ما ذكرنا من أن المراد من قولنا: الواحد النوعي يجوز تعليله بعلل مختلفة مآله أن تماثل المعلولات لا يستدعي تماثل العلل.

دون التي لم توجد بعد، أو وجدت ثم انعدمت، لكن فيه بحث لأن المعلول إذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين، لم يحتمل تعيين كل من العلتين لاحتياج المعلول إليها بخصوصها، لأن الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج، لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فإن قلت: يجوز أن لا يكون المعلول محتاجاً، ولا مستغنياً بحسب الذات، أي لا يكون الذات منشأ لشيء منهما، بل يكون كل منهما لأمر خارج، كالوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الممكن، فحينئذ جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الأخرى فيعود المحذور، قلت: هذا كلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص، لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن إمكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه، والإمكان سواء كان إمكان الوجود في نفسه، أو إمكان الوجود بدون الغير، لايكون بحسب الغير، بل يكون ذاتياً، بخلاف الوجود والعدم. وعليه يبتنى كلامهم في مواضع، من جملتها ما ذكره المتكلمون في إثبات أن الواجب تعالى لا يحل في شيء، وقدأورده المصنف في المقصد الخامس من الموقف الخامس، ومن جملتها كلام الفلاسفة في إثبات الهيولى للأفلاك بعد إثباتها في عالم العناصر، وأما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه بجواز أن يكون منشأ عدم الاحتياج علية الأخرى، وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته، فعلى سبيل التنزل فتأمل.

قوله: (**فلا يتم الدليل المعلول عليه**) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال: والجواب أن مفهوم أحدهما وإن لم يناف الاجتماع، لكن لا يستلزمه، فيمتنع فيما إذا كان المعلول شخصياً؛

علة معينة، لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص إلى مثل تلك العلة، بل يجوز احتياجه إلى علة مخالفة للعلة الأولى، ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتيهما المتخالفتين.

[المقصد الثالث : استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد]

(**يجوز عندنا**) **يعني الأشاعرة** (استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد **بسيط**، وكيف لا) يجوز ذلك عندنا، (ونحن نقول بأن جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصى (مستندة) **بلا واسطة** (إلى اللّه تعالى)، مع كونه منزهاً عن التركيب. (ومنعه) أي منع جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء **إلا بتعدد آلة**)، كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء، والقوى الحالة فيها، (أو) بتعدد (شرط أو **قابل**) **كالعقل الفعال على رأيهم**، فإن

قوله: (**يعني الأشاعرة**) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة، ونحن نقول: إلخ، وإنما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته.

قوله: (**بسيط**) أي لا تركيب فيه، سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافاً للحكماء، فإنهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة إليه إذا لم يتعدد جهات، هكذا ينبغي تحرير محل النزاع، فإنه قد تحير فيه بعض الناظرين.

قوله: (**بلا واسطة**) قيد بذلك لأن استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً.

قوله: (**إلا بتعدد آلة**) أي إلا بتعدد، كتعدد آلة أو شرط أو قابل، فلا يرد أن الحصر غير صحيح، لأن جهة التعدد غير منحصرة في هذه الأمور، لجواز أن يكون صفة حقيقية أو اعتبارية،

لأن وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك، والمستغنى عنه لا يكون علة، ويجوز فيما إذا كان نوعياً؛ لأن الواقع لكل منهما في معرض الاستغناء. ووجه الرد أن المحذور الذي ألزمه المصنف على الإمام عدم تمامية الدليل المعلول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة، لا لزوم جوازه حتى يرد إثبات ذكر الامتناع بوجه آخر، فتأمل.

قوله: (**يجوز عندنا يعني الأشاعرة**) وجه التفسير بالأشاعرة، مع أن المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر، وهو قول المصنف. ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة إلى اللّه تعالى فإن المراد هو الاستناد بلا واسطة إذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالأعم من ذلك، وهذا لا يثبت على أصل المعتزلة، لأنهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها وأما الماتريدية، فليس الخلاف بينهم وبين الأشاعرة إلا في مسائل عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر، ويدرجون في عداد الأشاعرة في أكثر المواضع، وأما وجه تخصيص المصنف الأشاعرة، بالذكر فللاهتمام.

قوله: (**أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم**) قيل: لما جوزوا ذلك، فلم لا يسندون

الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا: (وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد، لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته الحقيقية، **ولا الاعتبارية**، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، **كالمبدأ الأول**، (**فلا**) **يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد**، وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى، كما هو مذهبهم على ما سيأتي. **ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة؛ لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية**، لم يكن هو بسيطاً

لأن تعدد أحد هذه الأمور غير لازم، بل واحد منها يكفي في صدور أثرين، بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته، وصدور آخر من حيث أحد هذه الأمور.

قوله: (**كالمبدأ الأول**) أي بالنظر إلى معلوله الأول، إذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الإضافات والسلوب أيضاً، لأنها إنما تعرض إلى الغير، ولا غير في تلك المرتبة، لا ذهناً ولا خارجا، كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين.

قوله: (**ولا يلتبس إلخ**) يعني أن ما قاله الحكماء لا يضر الأشاعرة، وإنما أنكروه قطعاً لأصل ما بنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى، وأما ما قيل: من أن ذاته تعالى بالنظر

الموجودات إلى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل، أعني الماهيات الممكنة. وأجيب: بأن الماهيات ليست قوابل خارجية، كما تقرر، بل قوابل ذهنية فقيل وجود الأذهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل. وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر في علم الفاعل، فلم لا يكفي هذا القدر، فتأمل.

قوله: (**ولا الاعتبارية**) واعلم أن المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الإضافية، ولا السلبية. وإلا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة أيضاً، لأن المبدأ الأول متصف بتقدمه بالذات على العالم، ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بأنه ليس بجسم، ولا عرض، ولا حادث، ونحو ذلك.

قوله: (**فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد**) قيل: صدور الأثر عن الواجب يستلزم تعدد الأثر، لأنه إذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً، لأن المجموع ممكن أيضاً، فلا بد له من علة، ولا يجوز أن يكون ممكناً آخر لبطلان التسلسل، فتعين أن يكون واجباً. والحق أن الصادر في الحقيقة جزء المجموع، وهو الممكن الصادر أولاً، فيتحد الأثر في المآل.

قوله: (**ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة، لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية**) قيل: يعني لو سلموا هذه القاعدة، فلا يضرهم حينئذٍ استناد جميع الممكنات إليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية. وهاهنا بحث من وجهين الأول أن الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى إيجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الأشاعرة سبع. والتي تفرد به الأشعري صفات عديدة، فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف

حقيقياً واحداً من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة، **وقد يتوهم** أن الحقيقي إن كان موجباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً، وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقاً، فالنزاع إذاً في كون المبدأ موجباً أو مختاراً، إلا في هذه القاعدة. والحق: أن الفاعل المختار إذا تعددت إرادته، أو تعلقها **لم يكن واحداً من جميع الجهات، فلا يندرج في القاعدة،** فإنه فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما، كان مندرجاً فيها ومتنازعاً فيه أيضاً. **(لنا) في إثبات الجواز (الجوهرية)،** مع كونها حقيقة واحدة بسيطة، **(علة للتحيز)** في الحيز المطلق، **(ولقبول الأعراض)** أيضاً، **(فهما)** أي التحيز وقبول الأعراض **(أثران لبسيط)**. واحد

إلى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة، فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم، فلا يقولون بصدورها عنه، بل هي مقتضيات الذات، وفي مرتبة وجوده.

قوله: (فإن فرض أن لايكون إلخ) بأن فرض أن إرادته نفس ذاته، وكذا ما يتوقف عليه، وأن لا تعلق لها.

قوله: (لنا في إثبات الجواز) أي مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى

يسندون المعلومات المتكثرة كثرة لا تحصى إليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية، ولعل مقصوده مجرد بيان أن الله تعالى ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم، وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذٍ، فباعتبار تعلقات إرادته الثاني إننا ننقل الكلام إلى كيفية صدور تلك الصفات مع أنه تعالى واحد حقيقي بالنسبة إلى ذلك الصدور، ولا مجال هاهنا لاعتبار الكثرة من جهة الإرادة، أو تعلقات الإرادة الواحدة، لتصريحهم بأن الذات موجب بالنسبة إلى الصفات، وأن كون علة الاحتياج هو الحدوث في غير الصفات، وهذا البحث يرد على قول المتوهم أيضاً: إن كان موجباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً. اللّهم إلاأن يكتفى بالكثرة من جهة السلوب. والحق أن مراد الشارح بقوله: ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف؛ لأن المفهوم من كلامه أن الواجب تعالى مندرج في موضوع القضية الكلية أعني قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد، مع أنه ليس كذلك عند الأشاعرة، وأنه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتأمل.

قوله: (وقد يتوهم إلخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الأعراض، لأن العلية هاهنا على تقدير التسليم بالإيجاب، لا بالاختيار قطعاً، فتأمل.

قوله: (لم يكن واحداً من جميع الجهات، فلا يندرج في القاعدة إلخ) قيل: مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الأثر بل قبل تعلق الإيجاب أو الاختيار، إذ بعد صدور الأثر، ولو كان واحداً لخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً، لاتصافه بالإضافة

حقيقي. (لا يقال: أحدهما) وهو قبول الأعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه، وهو العرض، (والآخر) وهو التحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه، فقد تعدد هاهنا الشرط؛ (لأنا نقول): ليس كلامنا في كونه محلاً للعرض بالفعل، وكونه حاصلاً في الحيز بالفعل، حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز، كما ذكرتم. (**بل الكلام في قابليته لهما**، وهو) أي كونه قابلاً لهما (**من عوارض ذاته**) المعللة بها. (والحق: أنه لا يتم) هذا الاستدلال (**إلا ببيان بساطة العلة**) **التي هي الجوهرية**، ولا يمكن **أخذه إلزامياً**، **لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام**، والقابل منها

ابتداءً، إذ بعد ثبوت هذا القول لا حاجة لنا إلى إثبات ذلك الجواز، فلا يرد أن هذا الاستدلال لا يكاد يصح، أما إلزامياً فلما ذكره الشارح قدس سره، وأما تحقيقياً، فلعدم قولهم بالعلية فيما سوى ذاته تعالى.

قوله: (بل الكلام في قابليته لهما) فيه أنه على هذا التقدير يكون مصدراً لأثر واحد، وهو القابلية إلا أن يثبت تخلف القابليتين بالماهية.

قوله: (من عوارض ذاته إلخ) من غير توسط الحال والحيز، وإن كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقهما.

العارضة بينهما، فمراد ذلك المتوهم أن الموجب إذا كان واحداً حقيقياً قبل الإيجاب لا يمكن أن يصدر عنه بالإيجاب أكثر من واحد، وأما إذا كان المختار واحداً حقيقياً قبل الاختيار فيجوز أن يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة، وهذا كلام لا غبار عليه، فليتأمل.

قوله: (لنا في إثبات الجواز الجوهرية إلخ) قيل عليه: لما كانت الحوادث مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة عند الأشاعرة، لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي، فلا وجه في إثبات المدعى بمجرد البناء على الإلزام.

قوله: (إلا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية) مع أنها ليست بسيطة، فإن لها وجوداً وماهية وإمكاناً وجنساً وفصلاً، وغير ذلك. فإن قلت: هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد مستند إليه، كل من الأمرين، ولا معنى لاستناد الكثير إلى الواحد، سوى هذا. والحاصل: أن المناقشة إنما ترد إذا استند أحد الأمرين إليها باعتبار بعض جهاتها، والآخر باعتبار جهتها الأخرى، وهاهنا ليس كذلك. قلت: لا نسلم أنه ليس كذلك فإن الوجود أشرف من الإمكان، وقبول الأعراض لكون متبوعه أشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج إلى الحيز، فجاز أن يستند الأشرف إلى الأشرف، والأخس إلى الأخس، كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب.

قوله: (لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام) أشياء خمسة كه زجوهر عبارت است عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورة أست.

للتحيز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته، **ولا وجود عندهم للجوهر الفرد**. (و) بيان (كون الأمرين) أي القابليتين اللتين هما الأثران (وجوديين). **قيل: ويمكن أخذه إلزامياً**، لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين، بخلاف الحكماء. (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابلتين عن الجوهرية، **وهو مشكل**. (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه: الأول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدراً لـ(ا)، و لـ(ب) مثلاً **(لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب))**؛ لإمكان تعقل كل منهما بدون الأخرى، **(فإن دخل فيه)** أي في الواحد الحقيقي **(هما)** أي هذان المفهومان، (أو) دخل فيه (أحدهما، لزم

قوله: (أخذه إلزامياً) بناء على قولهم: إن الجوهر جنس عال، فيكون بسيطاً.

قوله: (للجوهر الفرد) حتى يقال: إنه بسيط صدر عنه أثران.

قوله: (قيل يمكن إلخ) فيه إشارة إلى ضعفه؛ لأنهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات.

قوله: (وهو مشكل) أي بيان الأمور الثلاثة.

قوله: (لكان مصدرية إلخ) أي بالمعنى الإضافي كما هو المتبادر إلى الذهن، أو المترتب على كونه مصدراً (ا)، وليتجه الجواب المذكور في المتن، ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله: فإن قيل إلخ، فالترديد في دخولهما وخروجهما لمجرد الاستظهار، وإلا فالخروج متعين على هذا المعنى، فما قيل: إنه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد في الواحد الحقيقي، وهذا خلف، فالاستدلال المذكور مبني على التنزل ليس بشيء.

قوله: (أي هذان المفهومان) أشار إلى أن المصنف تسامح فأجرى حكم الإشارة على الضمير حيث أبرزه، وإلا فالواجب فإن دخلا وإلى أن تذكير أحد بتأويل المصدرية بالمفهوم.

قوله: (ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل: ولو فرض له وجود، فيجوز أن يكون له أجزاء عقلية، والأجزاء العقلية، وإن كان وجودها عين وجود الشخص، فيكون المصدر بسيطاً في الخارج، إلا أنها يجوز أن تكون مبادي آثار خارجية، مثلاً يجوز أن يكون زيد باعتبار أن يكون حيواناً مبدأ للمشي، وباعتبار كونه إنساناً مبدأ للتعجب، وإن فرض بساطته في الخارج، وكيف لا والتعدد باعتبار الأجزاء العقلية ليس أدنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية.

قوله: (قيل: ويمكن أخذه إلزامياً) سمع منه رحمه الله أنه إشارة إلى الضعف؛ لأنهم لا يقولون بوجود كل النسب والإضافات بحيث يتناول القابليات.

قوله: (لكان مصدرية (١)، غير مصدرية (ب))، فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي، وهذا خلف مع أنه إن دخل فيه المصدريتان إلخ.

قوله: (فإن دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف؛ إذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير، والأولى فإن دخلا.

التركيب في الواحد الحقيقي، هذا خلف. (وإلا) وإن لم يدخل فيه هذان، ولا أحدهما، (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (**مصدراً لمصدريتهما**) أي لمصدريتي (ا) و(ب)، كما كان مصدراً لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره **وإلا لم يكن هو وحده** مصدراً لـ(ا) و (ب)، والمقدر خلافه. (و) حينئذٍ (عاد الكلام فيهما) أي في المصدريتين، فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريتين، غير كونه مصدراً للأخرى، فهذان المفهومان إن دخلا فيه، أو أحدهما لزم التركيب، وإلا كان مصدراً لهما أيضاً، (ولزم التسلسل) في المصدريات، وقد يُقرر هذا الوجه **بطريق أبسط**، فيقال: إن كان كل من مفهومي مصدرية (ا)، ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي، كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان، وإن دخلا فيه معاً، أو دخل أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التركيب فقط. وإن خرجا معاً، أو خرج أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التسلسل فقط، وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معاً، فالأقسام ستة، والكل محال. الوجه (الثاني: أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب السخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة (أي قطعاً يقينياً لا شبهة فيه، فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده. (فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر) وتعدده، (لا يكون إلا باختلاف المؤثر) وتعدده، (لما كان) الأمر (كذلك)، فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما اتحدت العلة اتحد المعلول، وهو المطلوب. الوجه (الثالث، أنه لو كان) الواحد الحقيقي (مصدراً لأثرين) كـ(ا) و (ب) مثلاً، (لكان مصدراً لـ(ا)، ولما ليس (ا)؛ لأن (ب) ليس (ا)، ولكان أيضاً مصدراً لـ(ب)، ولما ليس لـ (ب) (وأنه تناقض. **والجواب، عن الأول: المصدرية أمر اعتباري**) أي

قوله: (وإلا لم يكن هو وحده) ضرورة أنه إذا كان للغير مدخل في المصدرية (ا) ولـ(ب) لا بد أن يكون له مدخل في صدورهما، وهو ظاهر؛ لا لأن للمصدرية مدخل فيه، فيكون لما يستند إليه مدخل أيضاً. فإنه إنما يتم إذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما، والاستدلال مبني على كونهما إضافة متأخرة عنهما.

قوله: (بطريق أبسط) حيث تعرض فيه للعينية أيضاً.

قوله: (والجواب إلخ) وقد يجاب: بأنه لو تم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد،

قوله: (لكان مصدراً لمصدريتهما) هذا إنما هو على تقدير خروجهما، ولم يلزم من النفي السابق، فلا بد أن يضم إليه مقدمات أخر، كما ظهر من التقدير المبسوط.

قوله: (والجواب عن الأول أن المصدرية أمر اعتباري إلخ) اعترض عليه بأن المصدرية

نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، إلا أن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجودلها في الخارج **غير محتاجة إلى علة توجدها،** (فلا تكون الذات مصدراً لها؛ لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود)، وحينئذٍ فلا يكون هناك مصدرية أخرى **حتى تتسلسل المصدريات.** (وإن سلمنا) تسلسها، (**فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع**) فإن قيل: لا شك أن العلة الموجودة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات **وأنه يجب أن يكون لها خصوصية** مع ذلك المعلول ليست

لأن مصدريته ليس نفسه، ولا جزءه؛ لكونه نسبة خارجة عن الطرفين، فيكون له مصدرية أخرى، ويتسلسل.

قوله: (**غير محتاجة إلى علة توجدها**) وإن كانت محتاجة إلى علة للاتصاف بها، وهو البسيط الحقيقي، فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استتباعها للأثر.

قوله: (**حتى تتسلسل المصدريات**) أي يحصل سلسلتها.

قوله: (**وإن سلمنا تسلسلها**) يعني أن التسليم ليس راجعاً إلى كون الذات مصدراً لها، كما هو السابق إلى الفهم؛ لأنه لا يمكن حينئذٍ القول بأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية، بل إلى ما يترتب عليه، أعني التسلسل المشار إليه بقوله: حتى تتسلسل المصدريات أي إن سلمنا حصول سلسلة المصدريات بأن ينتزع العقل من كل مصدرية مصدرية أخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقي، فهذا التسلسل في الأمور الاعتبارية، وهو غير ممتنع لأنه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل.

قوله: (**فإن قيل**) تحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور.

قوله: (**خصوصية**) ليس المراد الأمر الإضافي، فيرد عليه ما يرد على المصدرية، بل ما لأجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص، لم يقل: ولا شك أنه موجود؛ لأنه العلة في الحقيقة، كما في تقرير شارح التجريد لأنه لا حاجة إليه؛ إذ لزم أن لا يكون الفاعل واحداً من

اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة، والتسلسل فيها محال قطعاً. وأجيب: بأنه لا تسلسل إذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم أن يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكناً خاصاً حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لا يحتاج إلى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا إليه في بحث زيادة وجود الواجب.

قوله: (فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع) فيه بحث؛ لأن المصدرية على تقدير أن يحتاج إلى مصدرية أخرى، ويتسلسل، يرد أن يقال: مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج إلى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع، فلا يكون الجميع جميعاً. والحاصل: أنه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق هاهنا امتنع بوجه آخر.

قوله: (وأنه يجب أن يكون لها خصوصية) فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون الخصوصية راجعة إلى المعلول بأن يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها،

لها تلك الخصوصية مع غيره؛ إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه، فلا يتصور حينئذٍ صدوره عنها، ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره، المراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره؛ لأنه متأخر عنهما، **فإذا فرض** أن الفاعل واحد حقيقي، وصدر عنه أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل، وإن فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات؛ **إذ ليس هناك جهة أخرى، فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية** ليست له مع غيره، فلا يكون علة لشيء منهما فإذا تعدد المعلول، فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار؛ ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان. وحينئذٍ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات، **ولهذا قيل: إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح**، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة

جميع الجهات، سواء كان موجوداً أو لا، على أنه يرد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة؛ لأنها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص.

قوله: (فإذا فرض إلخ) وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من أنه لو تم لامتنع صدور الأثر الواحد منه أيضاً.

قوله: (فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية) فيه أن اللازم مما سبق أن يكون للعلة خصوصية بمعنى أن يقتضي وجود المعلول على النحو الخاص؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح. وأما أن تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى أن لا يكون مع معلول آخر، فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله: قلنا إلخ. وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحقق الدواني من أنه إذا اشتركت الخصوصية في الجميع، ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك، فلم يتحقق الأمور المتعددة المتغايرة.

فيقتضي ماهية كل من المعلولين أن يوجد بإيجاد تلك العلة البسيطة، كما في الأنواع المنحصرة كل منها في شخص، فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة. قلت: لما تقرر عندهم من أن المعلول المعين لا يقتضي إلا علة ما، كما سيأتي تحقيقه.

قوله: (إذ ليس هناك جهة أخرى إلخ) سياق كلامه يدل على أنه لو كان هناك جهة أخرى، لجاز أن يصدر عن المبدأ اثنان، وفيه بحث: إذ لو صدر عنه اثنان بأن يكون خصوصيته مع أحدهما بحسب الذات، ومع الآخر بحسب تلك الجهة، لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً؛ لأنها الخصوصية الموجودة على الفرض، فيحتاج إلى خصوصية أخرى، ويتسلسل فليتأمل.

قوله: (ولهذا قيل: إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح

الحقيقية. **قلنا: لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة** خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة، أو غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها، إلا بعضها دون بعض. **ولئن سلم** أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه، فذاك لا يضرنا، **لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة**، بل له إرادة يتعدد تعلقها، فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات

قوله: (ولئن سلم إلخ) إعادة لما ذكره بقوله: ولا يلتبس عليك إلخ. ولو قال: فذلك لا ينفعكم، لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة، فيكون هذا الحكم لغواً من الكلام، لكان جواباً آخر.

قوله: (بسلوب كثيرة لم يتعرض للإضافات)؛ لأنه يمكن المناقشة فيها بأن فرع تحقق الطرفين، ولم يتحقق معه شيء، لا ذهناً ولا خارجاً. وما قيل: من أنه إذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حينئذٍ سلب ولا وجود، والكلام في أنه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه أمران توهم محض؛ لأن هذا الاعتبار فرض للشيء بدون ما يقتضيه ذاته تعالى. وحينئذٍ لا يصدر عنه شيء؛ لامتناع وجوده بهذا الاعتبار، فإن ذاته تعالى يلزمه في نفس الأمر سلوب مثل أن وجوده وتعينه ليس زائداً عليه، وأنه ليس بجوهر ولا عرض، وإن كان الحكم بلزومه موقوفاً على التعقل، فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزماً للمحال، هو امتناع صدور أثر عنه، فتدبر فإنه مما خفي على أقوام.

الإشارات ورد عليه: بأنه إذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الألفاظ المعبر بها عنه،فلا نزاع في قربه من الوضوح، لأنه إذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه، ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد، وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل. لكن يكون هذا حكماً لغواً لا فائدة فيه أصلاً؛ إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الأشياء، لا في الخارج ولا في العقل، إلا بطريق الفرض. وإنما كثر مدافعة الناس في أن الواحد الحقيقي الذي هو اللّه تعالى على ما هو عليه في نفس الأمر من أحواله بعد التنزل، وتسليم كونه موجباً بالذات، وأن ليس له صفات موجودة، هل يجوز أن يصدر عنه متعدد أم لا؟ فنحن نقول: نعم، كيف لا وله ذات وجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً؟.

قوله: (قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة إلخ) ولو سلم، فلم لا يجوز أن يكون للفاعل البسيط مع أحد معلوليه خصوصية صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر، وهكذا. فيكون كل الممكنات مستندة إلى اللّه تعالى بهذا الطريق، لا كما قالت الفلاسفة واشتهر عنهم من استناد حوادث عالم العناصر إلى العقل الفعال، واستناد بعض العقول والأفلاك إلى عقل آخر، كما سيأتي تفصيله.

قوله: (لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال: تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير، فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار. ووجه الدفع: أن

أمور كثيرة. ولا يقدح ذلك في كونه واحداً حقيقياً بحسب ذاته. (و) **الجواب (عن الثاني**: أن الاستدلال) على تغاير طبيعتي الماء والنار (إنما هو بالتخلف، لا بالاختلاف) والتعدد، (فإنا لما رأينا ناراً ولا برد) معها، كما كان مع الماء، (و) رأينا (ماء ولا حر) معه، كما كان مع النار، (علمنا) بتخلف أثر كل منهما عن الآخر (أنهما مختلفان)؛ إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر، فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها، بل هذا هو المتنازع فيه، (و) الجواب (عن الثالث: لا نسلم أن صدور (ا) و) صدور (لا (ا) تناقض، فإن نقيض صدور (ا)، وهو لا صدور (ا) وأما صدور لا (ا) **أعني صدور (ب)**، (فلا يناقضه). فإن قيل: التناقض لازم؛ لأن الجهة التي هي مصدر لـ (ا) إن كانت مصدراً لغير (ا) **صدق أن هذه الجهة** ليست مصدراً لـ (ا)؛ لأن الموجبة

قوله: (والجواب عن الثاني إلخ) خلاصته: منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز أن يكون بالتخلف، فالمناقشة فيه بأن التخلف لا يثبت بتغايرهما بالطبيعة، لجواز أن يكون بسببين عارضين، ويكون علة العارضين الأمر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات، أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود، كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي، على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل في مبحث إثبات الصورة النوعية.

قوله: (أعني صدور (ب)) أشار إلى دفع مناقشة، وهي أن صدور لا (ا) ليس إلا عدم صدور (ا) إذ لا صدور للإعدام فيكون مناقضاً لصدور (ا)، بأن صدور لا (ا) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بأنه لا (ا) وهو موجود.

قوله: (صدق أن هذه الجهة إلخ) ليس المراد بالمصدرية هاهنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول، كما في الاستدلال الأول، حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (ا)؛ لأن المفروض صدور (ا) و (ب) من جهة واحدة في المعنى الإضافي، ولا شك أنه إذا تعدد الصادر يكون صدور أحدهما غير صدور الآخر، فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر؛ لأن سلب الغير عن الشيء ضروري فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (ا)، لفرض صدوره عنها، وأنها ليست مصدراً له لفرض صدور غير (ا) الذي هو مستلزم لسلب صدور (ا)، فيلزم التناقض، بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإنه يدفع التناقض، فمعنى قوله: لأن الموجبة المعدولة

الاتصاف بالسلوب في نفس الأمر، وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير. وأما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له، فبعد تسليم اللزوم إنما يتوقف على تصور الغير المسلوب، لا على ثبوته، فلا دور أصلاً، على أنه لو سلم ما ذكره فإنما يلزم الدور إذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب وإلا فيجوز أن يوجد الفاعل البسيط شيئاً لم يعرض له سلب هذا الشيء عنه، ولم يكن هذا السلب منشأ لإيجاد شيء آخر لا بد لنفيه من دليل.

المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة، فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (ا)، وغير مصدر لـ (ا)، وهما متناقضان. قلنا: **إنما يتناقضان** إن لو كان الزمان فيهما متحداً، وهو ممتنع. كذا ذكره بعضهم، وهو سهو؛ لأن قولنا: هذه الجهة مصدر لـ (ا)، وإن كانت موجبة محصلة، لكن قولنا: هذه الجهة مصدر لغير (ا) ليست موجبة معدولة، حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة، بل هي أيضاً موجبة محصلة المحمول، لكن لمحمولها متعلق معدول. نعم قولنا: هذه الجهة غير مصدر لـ (ا) موجبة معدولة، والفرق بينه وبين قولنا: هذه الجهة مصدر لغير (ا) بيّن لاسترة به، **قال الكاتبي** في شرح الملخص: إذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (ا) من تلك الجهة، صدق أنه لم يصدر عنه (ا)، من تلك الجهة، فيصدق حينئذٍ أنه صدر عنه (ا)، ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة، وأنه تناقض. وهذا الوجه كتبه الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب، ثم قال: جوابه لا نسلم أنه إذا صدر عنه (ب) صدق أنه لم يصدر عنه (ا)، بل اللازم أنه

إلخ أن النسبة التقييدية التي اعتبر متعلقها بطريق العدول، أعني صدور لا (ا) استلزامه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقها بطريق التحصيل، أعني سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة إذا كانت النسبة الإيجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة، سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين، وعلى هذا التقرير يندفع إيراد الشارح قدس سره بأنه سهو؛ لأن إلخ. نعم يرد عليه أن صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب)، لا يقتضي اتصاف الجهة بذلك السلب، حتى يلزم التناقض، فإن السواد الذي في الجسم يصدق عليه أنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيز، مع امتناع اتصاف الجسم بها، ومن هذا ظهر ركاكة ما قاله المحقق الدواني من أن صدور لا (ا) ليس صدور (ا)، فهو لاصدور (ا)، فما اتصف بصدور لا (ا)، فقد اتصف بلا صدور (ا)، فإن كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (ا)، ومن حيثية أخرى بلا صدور (ا) من غير تناقض، وأما إذا لم يكن إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما؛ للزوم التناقض. وعند هذا ظهر انعكاس تشنيع الإمام على الشيخ.

قوله: (إنما يتناقضان إلخ) يعني أن صدور (ا) وصدور (ب)، وإن اتحد زمانهما لكون الجهة علة تامة لهما، لكن اتصاف صدور (ب) بسلب صدور (ا) ليس اتصافاً حقيقياً، حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه، بل هو اتصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه، فلا يلزم اتصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد، فاندفع ما قيل: إن اتحاد الزمان هاهنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما.

قوله: (قال الكاتبي إلخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقاً في تحرير السؤال إلا أن الشارح لما حمل كلام السائل على الموجبة المعدولة، والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر، جعله وجهاً آخر مغايراً له.

صدر عنه ما ليس (ا)، وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لأنهما مطلقتان. **وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة**. قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها، ثم إذا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف أعرض عن استعمالها، حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان.

[المقصد الرابع: البسيط الحقيقي لا تعدد فيه أصلاً]

(قال الحكماء: البسيط) الحقيقي **لا تعدد فيه أصلاً**، كالواجب تعالى، (لا يكون قابلاً وفاعلاً) **أي لا يكون** مصدراً لأثر، وقابلاً له **من جهة واحدة، خلافاً للأشاعرة، حيث ذهبوا** إلى أن للّه تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته، **وهي صادرة عنه** وقائمة

قوله: (وإن قيدت إحداهما إلخ) أجيب: بأن صدق المطلقتين إنما يكون لاختلاف الزمان فيهما، والزمان هاهنا واحد، بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما، وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان.

قوله: (لا تعدد فيه أصلاً) لا من حيث الذات، ولا من حيث الصفات والاعتبارات.

قوله: (أي لا يكون إلخ) أي ليس المراد عدم كونه فاعلاً وقابلاً مطلقاً، كما يفيده ظاهر المتن، بل بالنسبة إلى شيء واحد من جهة واحدة، وأما بالنسبة إلى شيئين، أو إلى شيء واحد من جهتين، فجائز، لأنه على كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدراً للقبول، أو الفعل على الآخر، فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدراً لأثرين، بخلاف ما نحن فيه. ومن هذا ظهر أن ما قيل: إنه لو تم الدليل الأول لدل على امتناع كون الواحد قابلاً لأمر وفاعلاً لآخر بل ينفي القبولين أيضاً مع أن مذهبهم بخلافه وهم.

قوله: (حيث ذهبوا إلخ) فإنه في مرتبة الذات ليس بشيء من الصفات والاعتبارات، فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيقي، فما قيل: إن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب، وإلا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة إلى الصفات وهم.

قوله: (وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر؛ لأن فعل الواجب المفروض سرمدي، فإذا صدر عنه (ا) يجب أن يقيد بالدوام، فكيف يقال: إن القضيتين المذكورتين مطلقتان.

قوله: (من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاماً؛ إذ البسيط الحقيقي لا يكون إلا ذا جهة واحدة، وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره.

قوله: (خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلخ) هذا مبني على عدم اعتبار السلوب، وإلا ففيه تعدد جهات الصدور، ولو بالنسبة إلى الصفات، كما نبهت عليه فيما مضى.

به، (وإلا) وإن لم يكن كذلك، بل كان قابلاً وفاعلاً، (**فهو مصدر للقبول والفعل**) معاً، فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران، وقد تبين لك بطلانه. قلنا: (وقد عرفت) أيضاً (جوابه)، مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير **ليسا من الموجودات الخارجية**. (وأيضاً: فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان)، فلا يجتمعان. واعترض على هذا بأن القابل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول، وكما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول، وإذا أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما، فلا فرق إذاً بينهما في الوجوب والإمكان. وأجيب: **بأن الفاعل وحده** قد يكون **في بعض الصور** مستقلاً موجباً

قوله: (وهي صادرة عنه إلخ) إن لم يقولوا به صريحاً بناء على أنها لازمة لذاته تعالى، ومرتبة الإيجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها، وقد مر تفصيله.

قوله: (ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الإضافات التي ينتزعهما العقل من الواحد الحقيقي بالنظر إلى استقلاله بالاتصاف بشيء.

قوله: (في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع.

قوله: (فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلاً لشيء وقابلاً لآخر، بل ينفي القبولين أيضاً، مع أن الشارح سيصرح في مباحث إثبات الهيولى أن امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم، إنما هو بالنسبة إلى شيء لا بالنسبة إلى شيئين.

قوله: (وأجيب بأن الفاعل وحده إلخ) فيه بحث لأنه إن أراد أن المقبول إذا كان مما يجب أن يكون له محل قابل، كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له، فهو ممنوع إذ لا بد له من القابل وإن أراد أن المقبول إذا لم يكن كذلك، ففاعله يجوز أن يكون مستقلاً في بعض الصور بإيجابه فهو مسلم ، لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع، إذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالإيجاب بالنسبة إلى المفعول والمقبول، ومن شرط التنافي أن يكون حصول المتنافيين بالنسبة إلى شيء واحد على أن في قوله، ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة؛ لأن التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بأن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً، وإلا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل، فيكون القابل موجباً للمقبول وحده، فإن قلت: إيجابه ليس من حيث إنه قابل، بل من حيث إنه فاعل قلت: هذا إنما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل، ولا يدل على أن الشيء الواحد لا يكون متصفاً بهذين المفهومين على ما هو، المدعى فتأمل هذا. وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بأن إمكان الوجوب إنما هو من جهة الفاعلية، كما صرح به هذا المجيب، وامتناع الوجوب إنما هو من جهة القابلية، كما صرح به أيضاً. فإمكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية، ولا محذور في ذلك. وستطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام. بقي هاهنا شيء وهو

لمفعوله، ولا يتصور ذلك في القابل؛ **إذ لا بد من الفاعل**، فالفعل وحده موجب في الجملة، والقبول وحده ليس بموجب أصلاً، فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة **لزم إمكان الوجوب**، وامتناعه من تلك الجهة. (**والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون للشيء) البسيط إلى شيء آخر** (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والإمكان (**من جهتين مختلفتين، فتجب**) النسبة الناشئة (من جهة، ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى، **ورد هذا الجواب**: بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة، وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة. (ومنهم من أجاب): عن الوجه

قوله: (**إذ لا بد من الفاعل**) أي من حيثية كونه فاعلاً، فلا يرد أن فيه مصادرة لأن عدم كفاية القابل إنما يتم لو لم يكن القابل فاعلاً.

قوله: (**لزم إمكان الوجوب**) أي إمكان وجوب المعلول من الواحد الحقيقي؛ لكونه فاعلاً، وامتناع وجوبه منه لكونه قابلاً من جهة واحدة؛ لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع النقيضين أعني الإمكان الذاتي للوجوب بالغير، والامتناع الذاتي له من جهة واحدة، فتدبر؛ فإنه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين.

قوله: (**من جهتين مختلفين**) أي الفاعلية والقابلية فإنهما، وإن كانا منشأين لإمكان الوجوب وامتناعه، قيدان معتبران في عروض الإمكان والامتناع للواحد، ورده المحقق الدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميهما، فلا بد من جهتين سابقتين عليهما، فإن اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعني اللازمين من جهة واحدة.

قوله: (**ورد هذا الجواب إلخ**) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضي الفاعلية والقابلية، وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما، إذ لا مجال لنفيه.

أن القول بعدم استقلال القابل ينافي ما ذكره في المقصد الثاني من قوله: ثم إنه يعلل كل من المتخالفين بمحله إما وحده، أو منضماً إلى غيره إلخ، فإنه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل، وإن حمل قوله: بمحله إما وحده على مجرد الفرض، لم يفد فائدة يعتمد بها فتأمل جوابه.

قوله: (**والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط**) قال الأستاذ: هذا الجواب مدفوع لأنه قد سبق أن تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين، فلا يعقل أن يكون شيء واجباً لشيء في نفس الأمر وغير واجب له فيها، سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة. نعم يجوز أن يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له، ولا يقتضي جهته جهة الأخرى وجوبه له، فأما أن يقتضي إحدى، جهتيه وجوبه له، والأخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً. والفرق بين عدم الاقتضاء، واقتضاء العدم بين، وأقول: تصحيح الجواب مبني على أن يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون إحداهما مبدأ للفعل والأخرى مبدأ للقبول، ولهذا رد الشارح بأن الكلام في أن

الثاني (بأن نسبة القابل) إلى المقبول (بالإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب)، بل يجامعه، **لا بالإمكان الخاص** الذي ينافيه. (**وأورد عليه**: أنه) أي انتساب القابل إلى المقبول (بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص، ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل، (ويتم الدليل) حينئذٍ؛ (إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك)، أو نقول بعبارة أخرى: **نسبة الفاعل** لا تحتمل الإمكان الخاص، ونسبة القابل تحتمله، فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للإمكان الخاص غير محتملة له، (إلا أن يعاد إلى الجواب الأول) فيقال: جاز أن يكون هناك نسبتان **من جهتين** إحداهما واجبة على التعيين، غير محتملة للإمكان الخاص، والأخرى محتملة له، (فيكون) الجواب (الثاني لغواً).

[المقصد الخامس: قول الحكماء في القوة الجسمانية]

(قال الحكماء: القوة الجسمانية) **أي الحالة في الجسم** (لا تفيد أثراً غير متناهٍ،

قوله: (**نسبة الفاعل يتعين إلخ**) أي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث إنه فاعل تتعين أن تكون الوجوب؛ لكونها مستقلة. ونسبة القابل من حيث إنه قابل لا تتعين أن تكون كذلك؛ لاحتياجها إلى الفاعل من حيث إنه فاعل.

قوله: (**من جهتين**) أعني الفاعلية والقابلية.

قوله: (**أي الحالة في الجسم**) لا المتعلقة بالجسم؛ لأن النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالأجسام.

البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلاً وفاعلاً. وعلى ما ذكره تكون الجهة متعددة. وحينئذٍ لا يرد ما ذكره الأستاذ، فإنا لو فرضنا أن ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شرط أو آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالإمكان إلى نفس الذات، وبالوجوب إلى المجموع، ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح، وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام.

قوله: (**لا بالإمكان الخاص**) فإن كثيراً من المقبولات مما يجب لقابلها، ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة إلى هيولاه، وشكل كل فلك له، وكحرارة النار ورطوبة الماء.

قوله: (**وأورد عليه إلخ**) فيه بحث: لأنه إن أراد بكون الإمكان العام محتملاً للإمكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع، وإن أراد به احتماله في الجملة، فلا يلزم منه تنافٍ، كيف ولو لزم التنافي بهذا القدر لزم أن يمتنع اجتماع شيءٍ مع ما ينافي قسماً منه، كأن لا يجوز أن يجتمع كون الشيء أبيض مع كونه ماشياً؛ لأن كونه ماشياً يحتمل كونه أسود.

لا في المدة) أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه، سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً، (ولا في الشدة) **أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها**، (ولا في العدة) أي لا تقوى على فعل عدده غير متناه، **سواء كان زمانه** متناهياً أو غير متناه، وإنما انحصر **لا تناهي القوى** بحسب آثارها في هذه الأمور الثلاثة؛ لأن التناهي واللاتناهي **بمعنى عدم الملكة** من الأعراض الذاتية الأولية للكمية،

قوله: (لا في المدة) لا يخفى أن كلمة لا هذه ليست لنفي الجنس، ولا المشابهة بليس، وهو ظاهر، وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت، ولا زائدة لأنها مخصوصة بتقدم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف إليه وبالتقدم على القسم نص عليه في الرضي فالوجه أن يقدر الفعل بعده أي لا يفيد أثراً غير متناهية في المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتملة على تفصيل فإنه الأولى ولا في قوله ولا في الشدة ولا في العدة زائدة لتأكيد معنى النفي يفيد أن المراد نفي كل منها لا نفي المجموع وكلمة في متعلقة بمثناه المقدر هكذا ينبغي أن يفهم ولو ترك كلمة لا الأولى لكان اظهر إلا ان ذكره آكد.

قوله: (أن تفعل حركة إلخ) خص الحركة بالذكر مع أن المناسب للسابق واللاحق أن يقول: أن تفعل فعلاً إشارة إلى أن عدم التناهي في الشدة مختص بالحركة، وما يجري مجراها من الزمانيات، ويدل عليه البيان الآتي؛ لأن اللازم من عدم تناهي القوة في الشدة وقوع الفعل منها في آن، واستحالته إنما هو في الزمانيات. قال الشيخ في الشفاء: إنا نعتبر في هذا الباب أمثال الحركات المكانية التي توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن إلا في زمان إذ لا يمكن قطع المسافة إلا في آن، وإلا لا نقسم الآن بإزاء انقسام المسافة، وكذلك ما يجري مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك إلى زمان، فإن كان شيء يحتمل أن يقع في الآن، وأن يقع في زمان فليس كلامنا فيه.

قوله: (سواء كان زمانه إلخ) فبين عدم التناهي في المدة وعدم التناهي في العدة عموم وخصوص من وجه.

قوله: (لا تناهي القوى) الظاهر لا تناهي القوة.

قوله: (بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب، فإنه ليس مختصاً بالكم بل يتصف به المجردات أيضاً.

قوله: (أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها) هذا التفسير، وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على أن المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية في الشدة في الحركة، ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر، وكذلك الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة إنما هو في خصوصية الحركة.

فإذا وصف القوى باللاتناهي نظراً إلى أثرها، فلا بد **أن يعتبر إما عدد الآثار**، وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة، **وإما زمانها** وحينئذٍ إما أن يعتبر لاتناهي الزمان **في الزيادة والكثرة**، وهو اللاتناهي بحسب المدة، **وإما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان** والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد، فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة. ثم إن اللاتناهي في الشدة **ظاهر البطلان**؛ لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع

قوله: (أن يعتبر إما عدد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته.

قوله: (وأما زمانها) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها.

قوله: (في الزيادة) بأن يعتبر اتصاف الزمان في نفسه.

قوله: (والكثرة) بأن يعتبر عروض العدد له بانقسامه إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام.

قوله: (وإما أن يعتبر لا تناهيه في النقصان إلخ) يعني أن زمان الأثر، وإن كان متناهياً بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناهية؛ لانتفاء الجزء، فإذا اعتبر لاتناهيه بحسب الانتقاص، فهو لاتناهيه بحسب الشدة. وفيه بحث لأن معنى اللاتناهي في الشدة كما مر أن تقوى على فعل حركة لا يمكن أسرع منها، وهذا إنما يتصور إذا وقع الأثر في زمان في غاية القصر، بل في آن على ما صرح به الشارح قدس سره في حواشي التجريد، حيث قال: فإن وقع ذلك الفعل في زمان في غاية القصر، بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة، وإلا كانت متناهية، وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد، فإذن تناهي الزمان في النقصان يوجب لا تناهي القوة في الشدة، ولاتناهيه في النقصان يوجب تناهيها في الشدة لأنه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة أخرى أشد منها. والجواب: أن المراد أن لا تناهيه في النقصان بسبب الانقسامات الممكنة إذا خرجت من القوة إلى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلاً هو لا تناهي القوة بحسب الشدة، وبما ذكرنا ظهر أن استدلال الشيخ في النجاة على نفي اللاتناهي في الشدة بأنه إن لم يكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة، وإن أمكن الأشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة فاسد؛ لأنا لا نسلم أنه إذا لم يمكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة، بل لا

قوله: (إما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان إلخ) حاصله: أن يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية، وهذا الوجه وإن كان راجعاً إلى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال، لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة، وكذلك في حاشية التجريد.

قوله: (ظاهر البطلان) نقل عن الشارح أنه إشارة إلى وجه عدم تعرض المصنف له، وفيه تأمل؛ لأن المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن أن يقع في جزئه حركة محققة، فلا يجري فيه وجه الإبطال الذي ذكره الشارح، وإن كان الشارح يريد زعم المصنف هناك، فالظاهر أن مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المصنف فتأمل.

سهامهم مسافة واحدة محدودة، في أزمنة مختلفة، فلا شك أن التي زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر، فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان؛ إذ لو وقعت في زمان، وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع، فمصدرها أشد وأقوى، فلا يكون مصدر الأولى غير متناهٍ في الشدة، والمقدر خلافه، لكن وقوع الحركة لا في زمان، بل في آن محال؛ **لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة**، فتنقسم بانقسامها، ويكون مقدارها أعني الزمان منقسماً أيضاً. **واعترض عليه** بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر، وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعاً؛ لجواز أن يكون المفروض محالاً مستلزماً لمحال آخر، **وأما اللاتناهي أبداً في المدة أو العدة، فقد جوزه المتكلمون**؛ لأن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار

نهاية في الشدة؛ لما عرفت من أن المراد باللاتناهي في الشدة أن لا يمكن أثر أشد منه، وإن وصفه باللاتناهي باعتبار أنه لا يمكن تحققه إلا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية، وخروجها عن القوة إلى الفعل؛ لا أن الشدة لم تبلغ النهاية. واعلم أن هذا البيان أعم مأخذاً من المدعى؛ لأنه يفيد امتناع وجود حركة هي أسرع الحركات، سواء صدرت من قوة جسمانية، أو مجردة. والتخصيص في المدعى بناء على أنه المقصود بالبيان.

قوله: (واعترض عليه إلخ) أجاب عنه بعض المحققين بأن اللاتناهي في الشدة يقتضي أن لا يجوز العقل ما هو أشد منه، فلم يكن غير متناه في الشدة لأن الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي كان غير متناهٍ تنافي اللاتناهي، وفيه أن تجويز العقل للأشد منه تجويزاً مطابقاً للواقع ممنوع، والتجويز الفرضي لا يجدي نفعاً.

قوله: (فقد جوزه المتكلمون) أي غير الأشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن.

قوله: (لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة إلخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع، وأما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية، ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله إياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها، لأن الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار أنها لا حركة أسرع منها، كما أشار إليه الشارح. والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة، ولا قطع إلا بالحركة بمعنى القطع، وأيضاً عدم التناهي فيها باعتبار أن الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية إلى ما انطبق هذه الحركة عليها، كما عرفت. والزمان لا يصل إلى الآن أبداً عند الفلاسفة، ثم إن الحركة بمعنى القطع وإن كان أمراً وهمياً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على أنها حاصلة من الأمر الموجود أعني الحركة بمعنى التوسط، كما سيأتي، فلذلك اعتبر أثراً للقوة الجسمانية.

قوله: (وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون) الأشاعرة القائلون باستناد

دائمان، ولا يتصور ذلك إلا بدوام الأبدان وقواها، فتكون تلك القوى مؤثرة في الأبدان تأثيراً **غير متناه زماناً وعدداً**، ومنعه الحكماء وقالوا: يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة **في الحركة الطبيعية والقسرية**. (واحتجوا عليه) أي **على انتفاء اللاتناهي** وامتناعه **فيهما (بأن قوة النصف)** أي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك، وإنما قلنا: إن النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف، (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل. (في القبول) أي قبول الحركة؛ (لأنه) أي لأن ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أي ولتفاوت الصغير

قوله: (غير متناه زماناً وعدداً) بمعنى أنه لا يقف عند حد، وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لا تقوى على أثر غير متناه في المدة والعدة لأنه مقدمة لإثبات النفوس المجردة للأفلاك، لأن نفوسها المنطبقة لا تقوى أن تفعل حركات لا تنقطع، فما قيل: إن اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهي بمعنى لا يقف، والكلام في الغير المتناهي الذي كان الواقع غير متناهٍ سهو، ثم أما تجويزهم ذلك مبني على عدم تجرد النفس الناطقة وأنها هي الهيكل المحسوس، وأن البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والمنعم هو فاعل الحسنات والسيئات وأن المراد بقوله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ [النساء: ٥٦] تبديل التركيب والهيئة على ما في تفسير القاضي.

قوله: (في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها وإلا فالدليل يجري في كل أثر غير متناه في المدة والعدة، فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوى.

قوله: (على انتفاء اللاتناهي) يعني أن الضمير المجرور راجع إلى النفي المستفاد من قوله: لا يفيد والمراد بالانتفاء الامتناع.

قوله: (فيهما) أي في المدة والعدة.

قوله: (أن قوة النصف إلخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله: والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير.

جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً، كما سيأتي في الجواب، فكأن المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تأثير القوة الجسمانية في المدة والعدة، بناء على أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان هو المعتزلة، ويحتمل أن يكون إطلاق التأثير على سبيل المجاز، فإن الأشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازاً بحسب الترتب الظاهري أي على سبيل جري العادة، فحاصل النزاع أنا نجوز عدم تناهي الترتب الظاهري بين القوى الجسمانية والآثار، بناء على أن المؤثر هو الله تعالى، والفلاسفة لا يجوزونه؛ لأن المؤثر عندهم هو القوى. والقول بأن المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة أبعد.

والكبير (في القوة، فإنها) أي القوة (**تنقسم بانقسام المحل**)، فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية، لا تفاوت من جهتهما أصلاً. والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل، ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً، فيكون التفاوت بين أثريهما أيضاً كذلك؛ **إذ لا تفاوت في الأثر** هاهنا إلا باعتبار تفاوت المؤثرين، (و) بأن (قوة الضعف) أي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) **نصف قوة (النصف)** في ذلك القبول، وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضاً)، بأن نفرض قاسراً واحداً حركهما بقوة واحدة. (والتفاوت في القابل إذ المعاوق) للحركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية، (أكثر) من المعاوق في النصف، **بحسب زيادة الضعف** على النصف، فلا تفاوت حينئذٍ في الحركة القسرية من جهة الفاعل أصلاً، بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته، فإذا كانت نسبة المعاوق إلى المعاوق بالضعف، **كان نسبة القبول إلى** القبول بالنصف، فيكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضاً. إذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى

قوله: (تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية في جملته وإلا لكانت قوة البعض دون الكل.

قوله: (إذ لا تفاوت في الأثر إلخ) أي بالنظر إلى نفس الجسمين، وأما التفاوت باعتبار الأمور الخارجة عنهما فلا يضر؛ لأنا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الأمور، فاندفع ما قيل: إن الحركة في الخلاء محال فلا بد من ملأ يقع فيه الحركتان، ولا شك أن ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير. حينئذٍ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين، فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين، وإن كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين، وذلك لأنا نفرض عدم التفاوت بحسب الملأ بأن يكون معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملأين في الرقة والغلظ.

قوله: (قوة النصف) أي نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه.

قوله: (بحسب زيادة الضعف إلخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الأمور الخارجة عنهما، وعلى أن ماهية الحركة لا تقتضي قدراً معيناً من الزمان، على ما سيجيء في بيان امتناع الخلاء، فلا يرد شبهة أبي البركات هاهنا.

قوله: (كان نسبة القبول إلخ) أي بالنسبة إلى ذات الجسمين؛ لأنا فرضنا التساوي بينهما في الأمور الخارجة عنهما.

قوله: (نصف قوة النصف) أي نصف الضعف لا نصف الجسم كما يتبادر إلى الوهم.

في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية (فإذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ واحد) أي **فحينئذٍ نقول**: لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها إلى غير النهاية، وإلا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل، فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد، أو الزمان، فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل؛ لما مر في المقدمة الأولى. وكذلك نقول: لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسماً آخر بالقسر إلى غير النهاية، وإلا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر، فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد، فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية، فإذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية، (فالأقل) وهو حركة النصف في الطبيعية، وحركة الضعف في القسرية (إما متناهٍ والأكثر) الذي فرضناه غير متناهٍ (ضعفه)؛ **لما عرفت**. (وضعف المتناهي متناهٍ) بالضرورة، فيكون الأكثر متناهياً، (وهو خلاف المفروض، وإما غير متناهٍ)، وقد فرضنا مبدأ الأقل والأكثر واحداً، (فتقع الزيادة عليه) أي زيادة الأكثر على الأقل (في الجهة التي هو بها غير متناهٍ، فهو متناهٍ) إذ لا بد أن ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها، (وأنه) أي كون الأقل متناهياً في الجهة التي هو فيها غير متناهٍ (محال) بالضرورة. (وهذا الدليل مبني على عدة أمور، كلها ممنوعة: الأول: أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعياً في جسم هو محلها، **أو قسرياً في جسم آخر**، **وذلك غير مسلم عندنا**، بل

قوله: (**فحينئذٍ نقول إلخ**) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول: بالتفصيل في كل واحد منهما هكذا، وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية أنه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد، فإن كانت حركات البعض غير متناهية وحركات الكل أكثر، وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي، وإن كانت متناهية يلزم تناهي حركات الكل أيضاً؛ لأن نسبة حركة الكل إلى البعض نسبة قوة الكل إلى قوة البعض، ونسبة القوتين كنسبة الكل إلى البعض، ونسبتهما نسبة المتناهي إلى المتناهي، فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهي إلى المتناهي، وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف، وقس على ذلك برهان القسرية.

قوله: (**لما عرفت**) من أن النسبة بين الأثرين كالنسبة بين القوتين، والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين.

قوله: (**أو قسرياً في جسم آخر**) هذا بناء على ما هو المشهور، وأما في التحقيق فالمؤثر في القسرية قوة المقسور المسخرة للقاسر لا القاسر فإنه كالمعد لتلك الحركة.

قوله: (**وذلك غير مسلم عندنا**) يعني الأشاعرة، وأما المعتزلة الموافقون للحكماء في

الحوادث كلها مستندة إلى اللّه سبحانه ابتداءً. فإن قلت: إذا لم تكن مؤثرة أصلاً **لم توصف باللاتناهي في التأثير** أيضاً، وهو المطلوب. **قلت: معنى كلامهم أنها مؤثرة** تأثيراً متناهياً لا غير متناه، ولا ثبوت **لهذا المطلوب الذي دليله** أيضاً موقوف على أن لها تأثيراً طبيعياً أو قسرياً. (الثاني: أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم؛ (لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه، **فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية**، كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم، فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلاً، وإن فرض أن له قوة هي جزء لقوة الكل، فليس يلزم **أن يكون جزءاً لقوة** قوية على الفعل، **فإن عشرة مثلاً إذا أقلوا** حجراً في مسافة، فالواحد منهم إذا انفرد

قوله: (لم توصف باللاتناهي في التأثير) فإن صدق قولنا: القوة الجسمانية لا تؤثر أثراً غير متناه إما بانتفاء التأثير، أو بتحقق التأثير مع انتفاء اللاتناهي.

قوله: (معنى كلامهم إلخ) يعني أن النفي في قولهم متوجه إلى القيد، وهو اللاتناهي، لا إلى المقيد أعني التأثير.

قوله: (لهذا المطلوب الذي دليله إلخ) هذا الوصف لا دخل له في الجواب، وإنما ضمه لإيضاح أن هذا الدليل مبني على هذه المقدمة.

قوله: (أن يكون جزءاً لقوة إلخ) فإن جزء القوة لا يلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل في الحقيقة.

إثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة: فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من الممنوع.

قوله: (قلت: معنى كلامهم أنها مؤثرة إلخ) حاصل الجواب: أنهم يدعون وجوب تناهي التأثير الظاهري والترتيب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والآثار، وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير.

قوله: (فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لفرط صغر المحل، ثم إن هذا المنع في القوة الطبيعية، وأما في القوة القسرية فيقال: إن المحرك إذا حرك جسماً بالقسر لا يلزم أن يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف، بل وعلى تحريك ما أصلاً، هذا توجيه ما ذكره، وفيه بحث إذ لا حاجة لهم في إجراء البرهان إلى اعتبار تقسيم ذلك الجسم؛ لجواز أن يجري في مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بأن يقال: إذا فرضنا جسماً آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي أثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم، ثم ساق الكلام إلى الآخر على أنه يكفي وجود جسم يكون قوته أزيد من قوة الجسم الأول بقدر متناه، ولا حاجة لهم إلى إثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الأول. نعم ظاهر ما ذكر من أن القوة تنقسم بانقسام

ربما لا يقوى على إقلاله في عشر تلك المسافة، بل لا يقوى عل تحريكه أصلاً. (الثالث: **أنها) أي قوة النصف** (نصف قوة الكل)، وهو أيضاً غير مسلم؛ لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم، **فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم، وهذان**

قوله: (فإن عشرة إلخ) تنظير لا تمثيل، وإلا فالواجب أن يقول: ربما لا يقوى على إقلال عشر ذلك الحجر.

قوله: (أنها أي قوة النصف إلخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور إذ لولا ذلك لجاز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لا تتناهى فما قيل: إن هذا المنع غير نافع إذ مجرد القول بحلول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة في الكل أو لا كاف للمستدل إذ لا شك أن تلك القوة أقل من القوة الحالة في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لا يخفى إذ الأقلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم، ولو سلم فمجرد الأقلية غير كافية. إذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الأقل متناهية، وآثار الكل غير متناهية، فلا يلزم خلاف المفروض.

قوله: (وهذان الأمران) أي الثاني والثالث.

المحل مشعر بأن الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج إليه هذا في القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال يكفي قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة إلى إثبات قدرته على تحريك ضعفه فإن تحريك الكل إذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضاً غير متناه مع أنه أزيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه من اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح.

قوله: (فإن عشرة مثلاً إذا أقلوا إلخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق وإلا فلقائل أن يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لا معاوق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة إنما لا يقوى على إقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التي لا يقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على أن اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم إلا أن يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار أنها إنما حلت فيه وإلا فلا فرق بين النصف والكل في قبول أصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتأمل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير ما وإن كان ضعيفاً.

قوله: (فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وإن فرض فيما مر إلاّ أن الظاهر أنه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة إلى كلها في القلة بقدر متناه وإن لم يكن بالنصفية بعينها.

الأمران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية، **ولهذا قيل**: إن هذا البرهان إنما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم **على التشابه**، كالطبائع في الأجسام العنصرية، **وكالنفوس المنطبعة** في الأجرام الفلكية، **لكن التحريك** الطبيعي **المقابل للتحريك القسري** يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس

قوله: (**معتبران إلخ**) بخلاف برهان لاتناهي القوة القسرية، فإن الجسمين المتناسبين بالضعفية والنصفية موجودان، والقوتان على التناسب المذكور متحققتان فيهما، فلا حاجة في ذلك البرهان إلى هذين الأمرين، اعلم أن الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه المنوع، فقال: ثم لقائل أن يقول إنه يجوز أن تكون هذه القوة الغير المتناهية إنما توجد لجملة الجسم، فإذا قسم الجسم بطلت، فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء، فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل؛ لأن كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الأجسام المركبة بعد المزاج، ولا تكون موجودة لشيء من الأركان التي امتزجت عنها، وكما أن المحركين للسفينة، فإن الواحد منهم لا يحركها البتة، فنقول: إن الأمر ليس كما قررتم، فإن القوة وإن كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه، وبحال مزاجه، فإنها مع ذلك تكون سارية في جملته، وإلا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل، وإذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط إذن في حال المزاج حاملاً للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل. وإنما يحملها في حال الإنفراد؛ إذ ليس يجب أن يكون فرضنا الجسم بعضاً يلجئنا إلى أن نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وإبانته حتى يكون لقائل أن يقول: إن البعض المبان لا يحمل من القوة شيئاً، بل يكفينا أن نعين بعضاً منه وهو بحاله فنتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف المفروغ منه على سبيل التقدير، والمحركون للسفينة فإن الواحد منهم وإن لم يمكن أن يحرك كل السفينة فيمكن أن يحرك أصغر منه لا محالة، ويلزم ما قلنا. انتهى. ولا يخفى ما فيه، لأنا لا نسلم كون القوة سارية في جملته قوله: وإلا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع، لجواز حلوله في الكل من حيث هو دون شيء من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله وإذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة، إذ لا يلزم أن يكون بعض القوة قوة، ولو سلم ذلك لا يلزم أن تكون القوتان على تناسب الجسمين، فالمنوع المذكورة واردة على هذا التقدير أيضاً، أعني اعتبار البعض متصلاً بالكل، وبناء البرهان على تقدير هذه الأمور كتقديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل، لأنا نمنع إمكان هذه الأمور في نفس الأمر ومجرد الفرض لا يجدي نفعاً.

قوله: (**ولهذا قيل**) قاله المحقق الطوسي في شرح الإشارات.

قوله: (**على التشابه**) أي التساوي بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم إذ لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون قوة الجزء مثل قوة الكل.

قوله: (**وكالنفوس المنطبعة**) التي هي للأجرام بمنزلة خيالنا في كل الجرم لبساطتها.

النباتية والحيوانية، **مع أن أكثر تلك النفوس** لا تنقسم بانقسام محالها. **وأيضاً أجسام** النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات تقتضيها طبائعها، فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب، **فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف**. (الرابع: إمكان فرضهما) أي فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زماني، **وهو ممنوع** فيما إذا كانت القوة غير متناهية، **وقد يعد هذا المنع مكابرة**. (الخامس: وجود

قوله: (لكن التحريك إلخ) أي لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذاً من المدعى واعتذر عنه المحقق الطوسي بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة في هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بأنه إنما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية إما إذا كانت إرادية فلا فإن إرادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون لجزئه إرادة أصلاً فضلاً عن إرادة بنسبة إرادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطاً متشابهاً كله وجزؤه في الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية في جميع الأجزاء وتكون أجزاء الصورة كلها متشابهة في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة إرادة نسبتها إلى إرادة الكل كنسبة جزء الجرم إلى كله فتدبر.

قوله: (المقابل للتحريك القسري) وهو ما يكون صادراً عن داخل في المتحرك سواء كان لشعور أو لا واحترز به عن المقابل للإرادي والقسري معاً أعني الصادر عن مبدأ لا شعور فيه داخل في المتحرك.

قوله: (مع أن أكثر تلك النفوس إلخ) لكون تلك المحال أجساماً آلية وإنما قال أكثر لأن بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في أغصان بعض الأشجار بعد انفصالها عنها.

قوله: (وأيضاً أجسام إلخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لا معاوقة فيه.

قوله: (فلا يصح إلخ) لأن قوة الكل وإن فرض قوة النصف لكل معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية.

قوله: (وهو ممنوع إلخ) لجواز أن حركاتها أزلية فلا يكون لها مبدأ.

قوله: (وقد يعد هذا المنع إلخ) فإن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من أوساط المسافة تماسها بالطرف الذي يليها من الجسم كاف في إثبات المطلوب ولا

قوله: (المقابل للتحريك القسري) احتراز عن المقابل للتحريك الإرادي إذ ليس الكلام فيه بخصوصه.

قوله: (مع أن أكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه.

قوله: (فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف) لأن قوة الكل وإن فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف.

الحركتين) الطبيعيتين أو القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان)، فيصح أن يقال: إن حركة الكل ضعف حركة النصف، وزائدة عليها في الحركة الطبيعية، وإن حركة النصف ضعف حركة الكل، وزائدة عليها في الحركة القسرية، لكن ليس للحركة التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما، بل هي **كالأعداد التي لم توجد**، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان، **وهذا هو الذي عولوا** عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث، فإنهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم، أجابوا عنه: بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات، فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلاً عن اقتضائه تناهيها، هذا **وقد اعتذر لهم بأن**

خفاء في إمكانه وإن لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الأصغر أصغر.

قوله: (وجود الحركتين إلخ) خلاصته أن ليس الموجود منهما في كل زمان إلا حركة واحدة وليس في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والنصفية في الخارج فلا يلزم تناهي ما فرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيه نعم يمكن للعقل أن يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما للزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والنصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لأن اللازم تناهي غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (كالأعداد التي لم توجد) فإنها لا تتصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل.

قوله: (وهذا هو الذي عولوا إلخ) أي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لا يمكن له دفعه بالقول بأن قبول والزيادة النقصان لا يتوقف على الوجود.

قوله: (وقد اعتذر لهم إلخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسي بأن الفرق بين الصورتين بأن اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لاتناهيه وفي الحوادث عدم التناهي في جانب الماضي والزيادة عليها في جانب المستقبل، وهي في هذه الجهة متناهية، وفيه بحث لأنه

قوله: (وقد يعد هذا المنع مكابرة) ولقائل أن يمنع هذا ويقول لم لا يجوز أن يكون القوة الجسمانية أزلية لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وإن اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق أيضاً فإنا إذا طبقنا أدوار الفلك الأعظم على أدوار فلك الثوابت مع جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع أنهما غير متناهيين في الماضي عندهم.

المحكوم عليه هاهنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصل في الحال، ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل، **أزيد** من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء، وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل، فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة، بخلاف الحوادث؛ **إذ ليس لمجموعها** وجود في وقت، فامتنع الحكم عليها بالزيادة. ورد هذا الاعتذار، بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهٍ، **وليس يلزم هذا المحال من التفاوت** في حال القوة، فلا بُد في بيان استحالته من دليل آخر. (ثم قد يوجدان) **أي لا نسلم أن الحركتين** يقبلان الزيادة والنقصان لما مر، وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض، حتى يلزم المحال. لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال؟ بأن توجد الحركتان، (غير متناهيتين، **مع اختلاف في السرعة والبطء** كفلك القمر، و) فلك (زحل) فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على

إنما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تناهيها بحسب الزمان، أما لو استدل على وجوب تناهيها عدداً، بأن جملتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي العددي فلا.

قوله: (**بأن المحكوم عليه**) أي بالزيادة والنقصان.

قوله: (**أزيد**) لكون محلها أزيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل إن كون القوة قوية على شيء لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه إنما يكون من جهة الحركة وهي تتصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض هاهنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقي هو الزمان كان غير مجتمع الأجزاء وكذا إن كان من جهة المسافة إذ لا مسافة هاهنا قار الذات غير متناهية لتناهي الأبعاد بل المسافة هاهنا إما أوضاع غير متناهية غير مجتمعة وإما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر أنه لا نفع في هذا الاعتذار لأنه يلزم عليه ما هرب عنه.

قوله: (**إذ ليس لمجموعها إلخ**) وليس هاهنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث إليها بل إنما يستند إلى إرادات متجددة متعاقبة لا توجد إلا مع الحركات فاندفع ما قيل إن هذا الاعتذار يمكن إجراء مثله في دليل المتكلمين على تناهي الحوادث.

قوله: (**وليس يلزم هذا المحال من التفاوت إلخ**) إذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع اتصافهما بهما.

قوله: (**أي لا نسلم أن الحركتين إلخ**) يعني أن هذا الاعتراض أيضاً منع إلا أنه غير الأسلوب هاهنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس إلخ إشارة إلى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله.

قوله: (**مع اختلاف في السرعة والبطء**) أجاب عنه المحقق الطوسي بأن الكلام في عدم

دوران أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل، مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين؛ لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعاً في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء. (**ثم إنه**) **أي هذا الدليل** بعد توجه المنوع المذكورة عليه (**منقوض** بالأفلاك فإن الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند إلى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية، وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء، **فلا يترجح به** إرادة وجود بعضها على بعض. (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية، فتلك الحركات **مستندة** (**إلى قوى جسمانية**) لها إدراكات جزئية، (مع عدم تناهيها عندهم)، فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها، ولا نهاية على رأيهم، وقد أجابوا عن النقض: بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة، **بوساطة نفوسها الجزئية** الجسمانية المنطبعة في أجرامها، والبرهان إنما قام على أن

التناهي في المدة والعدة ولا شك أن الزيادة على غير المتناهي عدداً أو مدة إذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور إلا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء اختلاف بحسب الشدة يجوز أن يكون في الخلال ولا كلام فيه.

قوله: (**أي هذا الدليل إلخ**) إشارة إلى أن قوله ثم إنه منقوض إلخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبني على عدة أمور إلخ لا على ما قبله.

قوله: (**فلا يترجح به إلخ**) وهذا على ما قالوا: إن الرأي الكلي لا ينبعث عنه إرادة جزئية وما قيل: إنه يجوز أن يكون التعقل منحصراً في فرد معين فلا يحصل به إلا هذا الفرد فإنما يفيد لوقوع الجزئي في الخارج لا لتعقل الإرادة به لأنه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق.

قوله: (**مستندة إلى قوى جسمانية**) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل إلى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهي حركاتها فتدبر فإنه زل فيه الإقدام.

قوله: (**بوساطة نفوسها الجزئية**) يعني أن الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية، فيحصل له شوق إلى تحريك جرمها، فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس

قوله: (**ثم إنه أي هذا الدليل منقوض إلخ**) إن حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه أن النقض إنما يتم إذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الإدراكات أيضاً بأن يكون جزء الإدراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء ويكفي جزء الإدراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر أنه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بأن يراد أن هذا الدليل لا يتم لأن مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع أنها آثار قواها المنطبعة في أجرامها غير متناهية عندكم.

القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية، **لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار**. ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية، وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز أيضاً كونها مبادي لتلك الآثار؛ **لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم** إذا كانت واسطة، فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً.

[المقصد السادس: الدور ممتنع إما بالضرورة أو بالاستدلال]

(الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها)، وامتناعه **إما بالضرورة** كما ذهب إليه الإمام الرازي، وإما بالاستدلال؛ (**لأن العلة متقدمة على المعلول**، فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه، فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين. فإن قيل:) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان،

صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا، فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فقوله: لأنها المباشرة إلخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للأفلاك.

قوله: (إما بالضرورة) لأنه يستلزم اجتماع المتقابلين أعني العلية والمعلولية في شيء واحد، بالقياس إلى شيء واحد من جهة واحدة.

قوله: (لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار) فإنه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر إلى الإدراك، كما صورته لم يلزم أن يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة، وإنما يلزم لو وجد التفاوت بالنصفية في مبدأ التحريك نفسه. وبهذا أمكن أن يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي، كما لا يخفى. واعلم أن هذا الجواب المذكور إنما يتم على مذهب متأخري الفلاسفة من إثبات نفس مجردة للفلك، سوى النفس المنطبعة في جرمه، وأما على ظاهر مذهب المشائين، من أنه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا.

قول: (لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك أن المدرك للكليات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس، وإن كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في إدراك الجزئيات، كخيالنا بالنسبة إلى أنفسنا الناطقة، إلا أن الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك، فالقول بأن المباشرة للتحريكات الجزئية إذا كانت واسطة في النفوس المنطبعة غير ظاهر، وإنما يظهر على ما ذكره الإمام الرازي وأنكره عليه غيره من أن مبدأ الإرادة الكلية هذه النفس المجردة، ومبدأ الإرادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل.

قوله: (لأن العلة متقدمة على المعلول) المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضاً

كما في حركتي اليد والخاتم، بل بالذات فحينئذٍ نقول: (معنى التقدم بالعلية) والذات (إن كان نفس العلية، كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جارياً مجرى **قولك**: لزم عليه الشيء لعلته **فيمنع بطلانه**؛ لأنه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى، وإن كان مخالفاً له في اللفظ. (وإن أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (أمراً وراء ذلك) **المذكور** الذي هو العلية، (فلا بد من تصويره) أولاً، (ثم تقريره) وإثباته بإقامة الدليل عليه ثانياً. (فإن من وراء المنع في المقامين)؛ إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية. ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها، **فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة**. (**فالجواب**) أن يقال: (**معنى تقدم العلة**) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها)، فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي، (وهو المصحح لقولنا: كانت العلة فكان المعلول، من غير عكس، فإن أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد)، فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء، ويمنع من عكسه. فلذلك قال: (والتقدم بهذا المعنى تصوره) ولو بوجه ما، (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري)، فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير واستدلال. (وقد يقال) أي في إبطال الدور، وذلك أن الإمام الرازي **بعد ما اعترض في** الأربعين على الدليل المذكور قال: **والأولى أن يقال**: كل واحد منهما)

قوله: (**قولك**) أي مقولك المعتبر تقديرها لإثبات الملازمة، وإن لم يكن مذكوراً صريحاً.

قوله: (**فيمنع بطلانه**) وأيضاً فلا معنى لقوله: بمرتبتين حينئذٍ، ولم يقل بمنع الملازمة لاتحاد المقدم والتالي لأنه يكفيها المغايرة الاعتبارية، كما يقال: لو كان زيد إنساناً لكان حيواناً ناطقاً.

قوله: (**المذكور**) يعني تذكير ذلك المشار به إلى نفس العلية بتأويل المذكور.

قوله: (**فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة**) فضلاً عن اللزوم، فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله، لو كان الشيء علة لعلته كان متقدماً على علته.

قوله: (**فالجواب أن إلخ**) اختيار للشق الثاني.

قوله: (**معنى تقدم إلخ**) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلته، لزم ترتب الشيء على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بأن يقال: وجد زيد فوجد زيد، والتالي باطل فكذا المقدم.

كما في بعض البسائط أم لا وأما العلة التامة للمركبات فقد عرفت أنها لا تتقدم على المعلول أصلاً ثم لا يتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر، فلا حاجة إلى نفيه.

على تقدير الدور (مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه) **أي إلى ذلك الواحد**، (فيلزم) حينئذٍ (افتقاره) أي افتقار كل واحد إلى نفسه، وأنه محال، إذ الافتقار نسبة) لا تتصور إلاّ (بين الشيئين)، فكيف يتصور بين الشيء ونفسه؟ قال: (**والأقوى**) **في الاستدلال** على إبطاله هو (أن نسبة المفتقر إليه) وهو العلة (إلى المفتقر) وهو المعلول (بالوجوب)؛ **لأن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيناً**، (و) نسبة (المفتقر إلى المفتقر

قوله: (بعد ما اعترض) أي بما ذكره المصنف بقوله فإن قيل إلخ.

قوله: (أي إلى ذلك الواحد) يعني أن الضمير ليس راجعاً إلى كل واحد لفساد المعنى بل إلى الواحد لكن لا بد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد إرجاع الضمير كأنه قيل: واحد منهما مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه أي واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لأنها افتقار في الوجود.

قوله: (لأن العلة المعينة تستلزم إلخ) أي قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها أصلاً فلو كان شيء واحد بالقياس إلى آخر مفتقراً ومفتقر إليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ما قيل: إن هذا البيان مختص بإبطال بعض صور الدور أعني ما لا ينفك المعلول عن العلة والمدعى عام وكذا ما قيل: هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والإمكان هو الإمكان بالقياس إلى الغير ولا تنافي بينهما لأن المراد بالوجوب والإمكان هاهنا الاستلزام وعدمه فتدبر.

قوله: (قال: والأولى أن يقال إلخ) ذكره بعد التنزل عن بديهة المدعى كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضرورياً والحمل على التنبيه يمنعه السياق.

قوله: (والأقوى في الاستدلال) فيه بحث لأن هذا الاستدلال إنما ينفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعى أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه أم لا كما في كون كل منهما فاعلاً للآخر مع توقفه على شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعى اللهم إلاّ أن يحمل على أن نسبة المفتقر إلى المفتقر إليه يتعين أن يكون بالإمكان الخاص ونسبة إليه إلى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع أنه غير تام في نفسه كما حققناه هناك.

قوله: (لأن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيناً) قالوا: السبب في ذلك هو أن العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعي لإمكانه علة تامة فالعلية مستندة إلى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها إلا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة إلى إمكان ذات مخصوصة ولا شك أن الإ مكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن هاهنا زعم الفلاسفة أن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وإن كان محل بحث وإشكال بناء على أن اقتضاء العلة لمعلولها، إنما هو بحسب الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه، فتأمل.

إليه (**بالإمكان**)؛ **لأن المعلول المعين لا يستلزم** علة معينة بل علة ما. (وهما) أعني الوجوب والإمكان (متنافيان)، فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر، لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب، والإمكان معاً، وهو محال. وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى؛ لأن تحقق النسبة **يكفيه التغاير الاعتباري، لا يقال** جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان؛ **لأنا نقول: لا دور إلا مع اتحاد الجهة**، وعبارة **لباب الأربعين** هكذا: المفتقر إليه واجب

قوله: (بالإمكان) أي الخاص.

قوله: (لأن المعلول المعين لا يستلزم) أي أصلاً لأن احتياجه للإمكان وهو لا يستدعي علة معينة.

قوله: (يكفيه التغاير الاعتباري) فإنه باعتبار كونه مفتقراً مغايراً لنفسه باعتبار كونه مفتقراً إليه، وليس هذان الاعتباران منشأين لعلية أحدهما للآخر، حتى يرد أن لا دور مع تغاير الجهة، بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية.

قوله: (لا يقال إلخ) يعني يرد على الأقوى ما يرد على الأولى، فلا يكون أقوى.

قوله: (لا دور إلخ) يعني أن مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للنسبتين، لا يكفي في جواز اتصاف شيء بالقياس إلى آخر بها؛ لأن هذا اختلاف في الجهة التعليلية، فلا ينفع في ذلك اختلافهما بالمفتقرية إليه، بل لا بد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب إليه بالوجوب للمنسوب إليه بالإمكان، وحينئذٍ لا دور فتدبر، فإنه قد خفي على الناظرين.

قوله: (يكفيه التغاير الاعتباري) والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفاً وموقوفاً عليه، ثم إن هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور؛ لاتحاد الجهة بحسب الذات، وأصل التوقف، فإن قلت: التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت إنما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو صير إليه هاهنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الأول وهو الذي فر منه هذا المستدل.

قوله: (لأنا نقول لا دور إلا مع اتحاد الجهة) قيل هذا ليس بشيء لأن الدور هو أن يكون الشيء مفتقراً ومفتقراً إليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك أن يترتب على كونه مفتقراً صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقراً إليه صفة أخرى مغايرة للأولى كما فيما نحن بصدده فإن منشأ إحدى النسبتين هو كونه مفتقراً، ومنشأ الأخرى هو كونه مفتقراً إليه، وجوابه أن الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل التوقف بأن يكون (ا) موقوفاً على (ب) في وجوده و(ب) موقوفاً عليه في بقائه مثلاً ولهذا رده بانتفاء الدور حينئذٍ كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور أصلاً فإن التوقف إذا كان من جهة واحدة

بالنسبة إلى المفتقر، والمفتقر ممكن بالنسبة إلى المفتقر إليه، والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة، بخلاف العلة إذ لا يجب له من حيث هي أن يكون لها معلول، بل يمكن لها ذلك. **ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح.** ثم قال الإمام: (ولا يرد) أي على الدليل الأولى، أو الأقوى (المضافان) نقضاً بأن يقال: كل منهما مفتقر إلى الآخر، فيلزم افتقار كل إلى نفسه، وأن تكون نسبة كل واحد إلى الآخر بالوجوب والإمكان، فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان. وإنما لم يردا نقضاً على ما ذكره؛ (**لأنهما اعتباريان**) لا يوجدان في الخارج **فلا يوصفان بالافتقار أصلاً**

قوله: (لباب الأربعين) للقاضي الأرموي.

قوله: (ولك أن تحملها إلخ) بأن يراد بالمفتقر والمفتقر إليه المعنيان وبقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبة واجب نسبته وممكن نسبته.

قوله: (هو الصحيح) قصر الصحة على المعنى الأول إشارة إلى أن المعنى المتبادر فاسد، وذلك لأن المعلول والعلة إذا أخذا من حيث إنهما كذلك، فالتلازم من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضايفين بدون الآخر، وإن أخذا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول أيضاً، مع أن الكلام في المعلول والعلة من حيث أنهما كذلك.

قوله: (فلا يوصفان بالافتقار أصلاً) أي باعتبار الوجود المحمول، وما قيل: إن عدم المعلول يفتقر إلى عدم العلة فمدفوع بما حقق من أن علية العدم للعدم ليس في الحقيقة إلا عدم علية الوجود للوجود، وأما باعتبار الوجود الرابطي فكل من المتضايفين الحقيقيين يحتاج إلى معروض الآخر، لا إليه فلا افتقار أصلاً. وهذا الجواب على رأي المتكلمين المنكرين لوجود الأعراض النسبية.

ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر إليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة للأخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة، فإن لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء، وتوسيط صفة المفتقر والمفتقر إليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين، وهذا ظاهر لمن له أدنى تأمل.

قوله: (ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح) وجه الفساد الذي أشار إليه في الثاني هو أن العلة المعينة تستلزم المعلول المعين، كما سبق، فلا يصح قوله: بخلاف العلة إذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول.

قوله: (لأنهما اعتباريان) الأمور الاعتبارية ليس لها إمكان ذاتي بالنسبة إلى الوجود والعدم، وإن كان لها إمكان ذاتي بالنسبة إلى اتصاف أمر بها، فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم، فلا يرد أن الممكن المعدوم متصف بالافتقار إلى مرجح جانب العدم. نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار إمكان اتصاف الموضوع بهما يكفي في الإيراد فالوجه هو الجواب الثاني.

فضلاً عن أن يفتقر كل إلى الآخر، (أو) نقول (**تلازمهما**) **على تقدير كونهما** موجودين؛ (**لوحدة السبب**) الذي يقتضيهما، لا لافتقار كل منهما إلى صاحبه، فلا نقض بهما بوجهٍ قال صاحب اللباب: (**ومع ما سبق**) **من جواب شبهة الإمام** على تقدم العلة (فإن عني بالافتقار) **الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده** (امتناع الانفكاك) مطلقاً، (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين، لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر، (ولا امتناع) في ذلك، بل هو واقع بين المتلازمين، وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه، ولا محذور فيه. (وإن أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت المتأخر) أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه، (جاء في التأخر) أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة (بعينه)؛ إذ يصير حاصل الدليل حينئذٍ: أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة، فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين، فيقال: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية، كان قولك: لزم تأخر الشيء عن معلوله جارياً مجري قولك: لزم معلولية الشيء لمعلوله، فيمنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه. وإن أردت به معنى آخر، فلا بد من تصويره وتقريره، فالشبهة مشتركة **بين الدليلين المردود والمرضي**.

قوله: (**تلازمهما على تقدير كونهما إلخ**) كما ذهب إليه الفلاسفة، وما قيل: على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشيء لنفسه، وحينئذٍ يتوجه أن اللزوم نسبة تقتضي التغاير فوهم مدفوع بما يذكره الشارح بقوله: وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلخ، كما لا يخفى.

قوله: (**لوحدة السبب**) كالتولد الذي هو سبب الأبوة والبنوة.

قوله: (**من جواب إلخ**) وهو قوله والجواب أن معنى التقدم

قوله: (**بين الدليلين المردود والمرضي**) أي المردود عند الإمام وهو ما ذكره أولاً، والمرضي عنده وهو الأولى.

قوله: (**ومع ما سبق من جواب شبهة الإمام**) إنما بين الموصول بقوله: من جواب إلخ رداً لزعم من زعم أن المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين إذ الدور لا يتحقق إلا باتحاد الجهة.

قوله: (**الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده**) المراد بالدليل المرضي هو الدليل الأول الذي عنونه بالأقوى؛ لأن السياق لا يناسبه ويمكن أن يكون جهة كون الدليل الثاني أقوى من الأول عدم ورود هذا الاعتراض عليه.

[المقصد السابع : العلة المؤثرة مع المعلول]

في بيان مقدمة **يتوقف عليها إبطال التسلسل**، وهي أن تقول : (**العلة**) **المؤثرة** (**يجب أن تكون**) **موجودة** (مع المعلول)، أي في زمان وجوده، (وإلا) أي وإن لم يجب ذلك، بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان، بل قبله، (فقد افترقا) أي جاز افتراقهما، فيكون عند وجود العلة لا معلول، وعند وجود

قوله: (**يتوقف عليها إبطال التسلسل**) المراد بالتسلسل ما عرفه بقوله وهو أن يستند الممكن إلخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الأدلة أما الأول فظاهر لأن التسلسل الذي لا يكون في العلل المؤثرة لا يتوقف إبطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول وأما الثاني فتفصيله أن الوجه الأول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني أعني برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريانه في الأمور الموجودة متعاقبة كانت أو مجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجري في تسلسل العلل لأنه يعم الأمور المتعددة الموجودة معاً كما سيجيء والوجه الرابع لا يتوقف عليها أصلاً لأنه جار في تسلسل المتضايفات ولا يتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلاً عن كونها مجتمعة.

قوله: (**العلة المؤثرة**) أي المستقلة بالتأثير وإنما لم يصرح به، لأن ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها.

قوله: (**يجب أن تكون موجودة إلخ**) أي يجب أن تكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر مقارناً للوجود الذي هو أثرها وهذا القدر كاف لنا في إجراء الوجه لأنه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجوداً وما قيل: إن مقدمة إبطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المعلول لا في ابتداء وجوده فقط وإلا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وإبطال التسلسل مبني عليه فوهم منشؤه أنه حينئذ يجوز أن يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثراً في وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لأن مقارنة العلة مع المعلول إنما يجب في ابتداء

قوله: (**العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة**) لا شك أن مقدمة إبطال التسلسل وجود العلة في جميع أزمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط وإلا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وإبطال التسلسل مبني عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض أزمانه فينبغي أن يقال: لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للإيجاد، وقد سبق أن المعلول يحتاج إلى العلة في بقائه، كما هو محتاج إليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع أزمانه ويتم المطلوب.

المعلول لا علة، **(فليس وجوده لوجودها)** فلا علية بينهما. (فإن قيل): لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لأجل وجود العلة؛ إذ (لعلها) أي العلة (في الزمان الأول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول **أي تحصل وجوده** (في الزمان الثاني)، فيكون التأثير والإيجاد في الزمان الأول، والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني. (قلنا: الإيجاد) أي إيجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه (إن كان نفس حصول المعلول، فلا يتخلف) حصول المعلول. (عنه)، أي عن إيجاب العلة إياه؛ لامتناع تخلف الشي عن نفسه. (وإن كان) الإيجاد والإيجاب (غيره) أي غيرحصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الإيجاب (موجباً في الحال له) أي لحصول ذلك المعلول، (في ثاني الحال، فله) أي فلذلك الغير وهو الإيجاب (إيجاب) آخر. وينقل الكلام إلى إيجاب الإيجاب، **(وتتسلسل) الإيجابات إلى غير النهاية**. (وفيه نظر؛ **لأنه**) أي الإيجاب على تقديرالمغايرة **(ليس موجباً)** حتى يلزم أن يكون له

وجوده لا في جميع أزمنته فلا تكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وإنما قلنا: إنه وهم لأن علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة في المعلول لأنها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود وإنما هي مؤثرة في وجودها الابتدائي وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار.

قوله: (فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر.

قوله: (أي تحصل وجوده إلخ) أشار بذلك إلى أن قوله: في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الإيجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقاً بالإيجاد فيكون المعنى أن العلة في الزمان الأول وإيجاده في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول المعلول فإنه مع كونه باطلاً في نفسه لامتناع حصول الإيجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق وإلى دفع ما يرد من أن القول بكون الإيجاد في الزمان الأول وحصول المعلول في الزمان الثاني بين البطلان لأن الإضافة لا تحصل بدون الطرفين قلت: لأنه ليس المراد بالإيجاب والإيجاد الأمر الإضافي الذي ينتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول.

قوله: (وتتسلسل الإيجابات إلخ) وهو باطل إما بالبديهة لأنا نعلم قطعاً أنه لا يصدر حين صدرو أثر أمور غير متناهية، وإما ببرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة.

قوله: (وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق، أو كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين، فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل في الأمور الاعتبارية مع أنه في جانب المعلول وهو ملتزم.

إيجاب آخر، (بل) يكون (إيجاباً) مغايراً لحصول المعلول، (وإلا) أي وإن لم يكن كذلك، **بل كان الإيجاب** موجباً (لزم التسلسل) في الإيجاب (مطلقاً)، سواء كان الإيجاب حال وجود المعلول أو قبله، **وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن،** (ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس) حصول (المعلول) إذ كل أحد يعلم صدق قولنا: أوجبه العلة فحصل، فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين، **أحدهما لازم الانتفاء**، وهو مستدرك مستقبح جداً. (**وقد يجاب** بأنه) إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال، فحينئذٍ (لا معلول حال إيجاب العلة، وبالعكس) أي لا إيجاب حال حصول المعلول، (**فليس حصوله لإيجابها له**)، **ولما أمكن** أن يتطرق إليه المنع المذكور أولاً، قال المصنف: (والأولى) في دفع

قوله: (**لأنه ليس موجباً**) قيل: إن الإيجاب أمر متجدد، فلا بد من علة الاتصاف ويتحقق إيجاب آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر.

قوله: (**بل كان الإيجاب**) أي على تقدير المغايرة موجباً لزم التسلسل مطلقاً لأنه إذا كان الإيجاب مع كونه مغايراً ومتقدماً على وجود المعلول موجباً لأجل استتباعه له فكونه موجباً حال عدم المغايرة والمعية بطريق الأولى لأن الاستتباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل: إن كون الإيجاب موجباً على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفائهما فالصواب ترك قوله وإلا لزم التسلسل مطلقاً.

قوله: (**لازم الانتفاء**) أي عند العقل بحيث لا يجوزه أقول: يمكن توجيه الجواب بحيث لا يرد النظر المذكور بأن يقال: الإيجاد وإن كان مغايراً لحصول الأثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالفاء كما في قولك رماه فقتله فهو إما نفس حصول الأثر في الخارج فلا يتخلف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجباً وننقل الكلام إلى الإيجاب الثاني وإذا كان غير حصول المعلول في الخارج ومتقدماً عليه كان موجباً لحصوله في الزمان والثاني بخلاف ما إذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدماً فإنه إيجاب وليس بموجب.

قوله: (**لأنه ليس موجباً إلخ**) قيل عليه الإيجاب أمر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق إيجاب آخر ويلزم التسلسل البتة.

قوله: (**وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن**) فإن قلت لزوم الإيجاب على تقدير مغايرة الإيجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الإيجاب؟ قلت: على تقدير عينية الحصول يعتبر الإيجاب بالنسبة إلى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة إلى نفس الحصول.

قوله: (**أحدهما لازم الانتفاء**) يعني أحدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء أحد الأمرين لا على التعين في أول الوهلة.

تجويز كون الإيجاب في الحال، وكون وجود المعلول في ثاني الحال، (هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك. (فإن معنى الإيجاب) أي إيجاب العلة للمعلول (هو أن يكون وجوده مستنداً إلى وجودها، ومتعلقاً بها) أي بوجودها، **بحيث** (**لو ارتفعت**) **العلة** (ارتفع) المعلول تبعاً لارتفاعها. (وبالجملة، فليس وجوده) أي وجود المعلول (عن علة غير إيجاد) تلك (العلة وإيجابها إياه) **أي لا تمايز بينهما**، بحيث يقال: إن أحدهما غير الآخر، بل هما **بحيث يعدان واحداً**، فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر، فكيف يتصور أن هناك كسراً **حقيقة** وليس هناك حصول انكسار؟، وكذا الإيجاد وحصول الوجود، فلا يتصور أن ثمة إيجاداً حقيقة، وليس حصول وجود، (**فلا إيجاد**) **من العلة** (**حال العدم**) أي حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت **من أن**

قوله: (**وقد يجاب**) أي عن قوله: فإن قيل.

قوله: (**فليس حصوله لإيجابها له**) فلا علية إذ هي الإيجاب.

قوله: (**ولما أمكن إلخ**) بأن يقال: لا نسلم أن ليس حصوله لإيجابها له، لأن معنى إيجابها له أن يكون الإيجاب في الزمان الأول، والحصول في الزمان الثاني، إلا أن المنع هاهنا قريب من المكابرة لأن الإيجاب حينئذٍ لا يكون إيجاباً فلذلك قال الشارح قدس سره يتطرق، وقال المصنف والأولى.

قوله: (**بحيث لو ارتفعت العلة إلخ**) فلو كان حصول المعلول في ثاني الحال ولا إيجاد فيه يكون وجود المعلول مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها.

قوله: (**لا تمايز إلخ**) يعني أن المراد نفي الغيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوماً أو لا ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لأن المقصود أعني عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد، ولئلا يرد أن الإيجاد صفة العلة وحصول المعلول صفة المعلول، وإن قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يتحدان.

قوله: (**بحيث يعدان واحداً**) إما للعينية أو للزوم.

قوله: (**حقيقة**) أشار بذلك إلى أن قولهم علمته فلم يتعلم، وكسرته فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة أسباب التعليم والكسر.

قوله: (**فلا إيجاد من العلة حال العدم**) وهو المطلوب.

قوله: (**أي لا تمايز بينهما إلخ**) لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والإيجاد لظهوره فقد أشار بقوله لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه إذ هما بحيث لا يتصور إلخ إلى احتمال الأمرين ثم دعوى الاتحاد ها هنا لا ينافي ما سبق من أن الإيجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالأول هو المحكوم علية بالمغايرة أولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد، كذا قيل.

حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه، إذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما، فبطل

ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الأول، وحصول الوجود في الزمان الثاني، وقد يقال: **إنما جمع** بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيهاً على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي، والإيجاد الاختياري، فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلاً.

[المقصد الثامن: التسلسل محال أن يستند الممكن إلى علة]

(التسلسل محال، **وهو أن يستند** الممكن) في وجوده (إلى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (إلى علة) أخرى مؤثرة فيها، (وهلم جراً إلى غير النهاية، لوجوه) خمسة: (الأول: جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى، إذا أخذ من حيث هو جميعها (أي) أخذ (بحيث لا يدخل فيها) أي في جميعها (غيرها)، أي غير تلك الممكنات، (ولا يخرج عنها شيء منها)، فلا شك أنه (ليس بمعدوم، **وإلا فيعدم جزء**)؛ لأن المركب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزء من أجزائه، (والمفروض عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحد منها موجود)، وذلك لأنا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها، وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوماً (فهو موجود، إذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم، (**وليس) ذلك الجميع الموجود** (بواجب) لذاته؛ (لاحتياجه إلى كل جزء) من أجزائه التي كلها ممكنة، والمحتاج

قوله: (من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه) وإن كان وجوده مغايراً لها إشارة إلى ما ذهب إليه المحقق التفتازاني.

قوله: (إذ هما بحيث إلخ) في أكثر النسخ بكلمةٍ أو إشارة إلى ما اختاره قدس سره، وفي بعض النسخ كلمة إذ التعليلية فمعنى قوله: عين الآخر أنه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقاً.

قوله: (إنما جمع إلخ) يعني أن السائل اكتفى في السؤال على الإيجاد حيث قال: يوجد في الزمان الثاني، وإنما زاد المجيب الإيجاب للتنبيه على ما ذكر، وذلك لأنه جعل الإيجاد العام مقابل الإيجاب، فيراد به ما عدا الخاص وهو الإيجاد الاختياري.

قوله: (وهو أن يستند إلخ) يعني أن المقصود بالإبطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لإثبات الواجب، لا أن حقيقة التسلسل ذلك ولا أن المحال هو هذا التسلسل.

قوله: (إلا بعدم جزء إلخ) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر أو لا.

قوله: (وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) إذا كان المقصود من إبطال التسلسل إثبات الواجب لم يحتج إلى هذه المقدمة كما لا يخفى.

إلى الممكن **أولى بأن يكون ممكناً**، (فهو) أي ذلك الجميع (ممكن)؛ لانحصار الموجود في الواجب والممكن، (فله علة) لما مر من أن الممكن محتاج في وجوده إلى ما يوجده، (خارجة) عن ذلك الجميع، (إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه)، وإلا كان موجوداً قبل وجود نفسه، (ولا شيئاً من أجزائه **وإلا أوجد**) ذلك الجزء (**نفسه**)؛ لأن موجد الكل موجد لأجزائه كلها، ومن جملتها ذلك الجزء. (وإنها) أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزءاً) من أجزاء تلك السلسلة (**فإن جميع الأجزاء** لو وقع بغيرها) أي بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضاً (واقعاً بغيرها)؛ إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء، (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع، لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة، وإذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة، (فلا يكون ذلك الجزء مستنداً إلى علة) موجدة (داخلة في السلسلة)، **وإلا توارد موجدان على معلول واحد**، **شخصي**،

قوله: (**أولى بأن يكون ممكناً**) لاحتياجه إلى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجاً إلى علة، فتكون مقتضيات إمكانه وجهات متعددة، فيكون أولى به.

قوله: (**وإلا أوجد نفسه إلخ**) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب.

قوله: (**فإن جميع الأجزاء إلخ**) أشار بإقامة هذا الدليل مع أن ما ذكر سابقاً من أن موجد الكل موجد لكل جزء منه كافٍ في إثبات أن الخارجة توجد جزءاً من أجزائه إلى أن إثبات هذا المطلق لا يتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه.

قوله: (**وإلا توارد إلخ**) بهذا ظهر أن الدليل المذكور إنما يجري في العلل المؤثرة إذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز، فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر. واعلم أنه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال: لو تسلسل المعلولات إلى ما لا نهاية لزم وجود ممكن، أعني مجموع السلسلة بلا علة، لأن علته لا يجوز أن تكون نفسها، ولا جزءها، ولا الخارج عنها لما ذكر، واللازم باطل فالملزوم مثله.

قوله: (**وإلا توارد موجدان على معلول واحد شخصي**) هذا التقرير إنما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده، ولا يجري فيما إذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا إلى نهاية، وإن أمكن أن يبطل هذا أيضاً بأن جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً يحتاج إلى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها، إذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الأجزاء، وقد تقرر أن العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه وإذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض إلى بعض آخر أصلاً وإلا لم يكن الخارج مؤثراً مستقلاً فيه، هذا خلف. هذا إذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده أو شرطاً واجباً وجوده في جميع

(وهو) أي عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلة في السلسلة، (خلاف المفروض) لأنا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها إلى النهاية، هذا خلف: وأيضاً إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علة داخلة طرفاً لتلك السلسلة، فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية. **وإذا استلزم** وجود شيء عدمه كان محالاً، فالتسلسل محال، وهاهنا اعتراضات: الأول أن لفظ الجميع والمجموع والجملة **إنما يطلق على المتناهي**، وهذا نزاع لفظي؛ إذ المراد بالمجموع هاهنا هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها، كما نبه عليه بقوله: ولا يخرج عنها شيء منها، **وهذا اعتبار معقول** في الأمور المتناهية وغير المتناهية. الثاني: أن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة **لم يكن لها مجموع** موجود في شيء من الأزمنة، وجوابه، أن كلامنا في العلل المؤثرة، وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول. الثالث: أن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً، وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة، فإن أردت بجميع السلسلة المعنى الأول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً؛ لأن الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج، واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل. وإن أردت به المعنى الثاني اخترنا أن علة الجميع نفسه، على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة إلى أمر خارج عنه، فإن الثاني علة للأول، والثالث علة للثاني، وهكذا. فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها. ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علة خارجة عن علل الأفراد، ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي، فلا تحتاج تلك

قوله: **(وإذا استلزم إلخ)** كما فيما نحن فيه، فإنه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد، أو بعدم اللاتناهي.

قول: **(إنما يطلق على المتناهي)** فلا مجموع هاهنا حتى يقال: إنه ممكن موجود فله علة.

قوله: **(وهذا اعتبار معقول)** ولو لم يكن معقولاً كيف يحكم عليه بأنه غير متناه.

قوله: **(لم يكن لها مجموع إلخ)** وبهذا يظهر أيضاً أنه لا يجري في غير العلل المؤثرة.

أزمان وجوده وأما إذا اعتبر البعض معداً للبعض لا إلى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة، وباطل ببرهان التطبيق عندنا.

الأشياء إلى علة أخرى خارجة عنها، **فتكون تلك الأشياء** معللة بنفسها، **على معنى أنها كافية** لوجودها بما فيها، إنما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه، والجواب: إن المراد هو المعنى الثاني كما أشار إليه بقوله: أي بحيث **لا يدخل فيها غيرها**، فيكون المجموع حينئذٍ عين الآحاد، ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات موجودة، كما أن كل واحد منها موجود ممكن. وكما أن الموجود الممكن محتاج إلى علة موجدة كافية في إيجاده، كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة إلى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة. وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة، كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد. **وحينئذٍ نقول: جميع تلك العلل** الموجوة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد،

قوله: (فتكون تلك الأشياء إلخ) أي مجموعها معللة بنفسها قيل: لا خفاء في أن المعلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ما قبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى أنها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالأشياء الجمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار إليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قيل إلخ، وحينئذٍ لا يتجه الجواب، فإنه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسها حقيقة كما لا يخفى ويكون الترديد الآتي بقوله وحينئذٍ نقول جميع تلك العلل الموجدة إلخ قبيحاً لعدم احتمال العينية أقول قد عرفت أن المراد بالعلة هاهنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وإن لم يكن فاعلاً معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فعلى هذا يصح كونه علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية، ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من أن تحصى.

قوله: (على معنى أنها كافية إلخ) لا بمعنى أن هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه، حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه.

قوله: (لا يدخل فيها غيرها إلخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد.

قوله: (وحينئذٍ نقول جميع تلك العلل إلخ) فيه بحث؛ لأن المعترض صرح مراراً أن مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير أن مراده بالنفس ليس حقيقتها، بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الأشياء في قوله أعني أن يعلل كل واحد من الأشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد أو باثنين أو بثلاثة إلى غير ذلك يدل على هذا أنه جعل المعلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الأفراد وكذا المراد بما قبله فإنه أيضاً المجموعات، بخلاف قوله أولاً والثاني علة للأول والثالث للثاني فإن مراده بالأول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل إلخ. وحينئذ يندفع عنه

إما أن تكون عين السلسلة، أو داخلة فيها، أو خارجة عنها. والأول محال؛ لأن العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً أو مركباً من آحاد متناهية، أو غير متناهية، يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء، ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود، **والاشتباه** إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها، وبين تعليل مجموعها بمجموعها، **وهما أمران متغايران**، والأول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال، والثاني مما ينبه على بطلانه، فإنه باطل

قوله: (والاشتباه) أي للسائل حيث قال: فلكل واحد من آحاد السلسلة علة، ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علة خارجة.

قوله: (وهما أمران متغايران) أي التعليلان متغايران؛ لكون كل واحد، والكل متغايرين في المفهوم والأحكام الخارجية، أما الأول فلأن معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير أن يكون معه آخر، ومعنى الثاني واحد مع آخر، وأما الثاني فلصدق قولنا: كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم، وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد، وقيل في إثبات التغاير أنه إذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) و (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما، إذ لا تتحقق تلك الهيئة في الخارج، بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية، وذلك لأنا نعلم ضرورة أنه تحقق هاهنا ما كان موصوفاً بالكثرة والاثنينية، ومعروض الهيئة، وهو غير كل واحد؛ لأن كل واحد معروض بوصف الوحدة. وأيضاً كل واحد جزء وذلك

جواب الشارح قطعاً؛ إذ قد علم أن مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني أعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الأول فهو إيراد على ظاهر عبارته على أن في تقريره ترديداً قبيحاً لأنه لما حكم أولاً بأن علة مجموع السلسلة علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج، فالترديد الذي ذكره مثل أن يقال: هذه الجملة من أجزاء الشيء إما غير خارجة عنه، أو خارجة عنه، ولا خفاء في قبحه. وقد يناقش أيضاً بأن هذا الذي ذكره مبني على توهم أن السلسلة موجود آخر ممكن محتاج إلى علة أخرى هي جميع تلك العلل، وليس كذلك. بل ليس هناك إلا ممكنات قد احتاج كل منها إلى علة، وما يقال: إن وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل. وفيه بحث ظاهر، وها هنا مناقشة على الحكماء لا بد أن ينبه عليها وهي أن مجموع السلسلة إذا كان مغايراً لكل واحد من آحادها ومحتاجاً إلى علة غير علة كل واحد من الآحاد، ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلاً، فإن علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز أن تكون نفسها، ولا داخلة فيها، وهو ظاهر، ولا يجوز أن تكون خارجة عنها وإلا لكانت واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبة لزم تعدد الواجب لأنهم لا يجوزون صدور أثرين عنه تعالى وقد أسندوا إليه العقل الأول، فعلة المجموع لا بد أن يكون واجباً آخر، وإن كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل أن القول بانتهاء سلسلة العلل إلى الواجب ومنع جواز صدور أثرين عن مؤثر واحد متناقضان. وكأنا أشرنا في أوائل المقصد الثالث إلى ما يمكن أن يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه .

بديهة **على أي وجه فرض،** أعني **سواء فرض** في تعليل المجموع بالمجموع، تعليل الآحاد بالآحاد **على سبيل الدور، أو لا على سبيل الدور. الرابع**: أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه، فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها، وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه، فلا بد له من موجد. ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه، لامتناع كون الواجب أثراً لشيء. **والجواب: أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة** بالتأثير والإيجاد، ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها

الثالث كل فكان كل واحد داخلاً فيه، انتهى، وفيه: أنا لا نسلم تحقق ثالث إنما المعلوم ضرورة عروض الاثنينية والكثرة، والجزئية والكلية، ويجوز أن يكون معروضها المتحقق كل واحد من (ا) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار، وهو لا يكفي في تعليله بعلة موجدة. واعلم أن الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج إلى إثبات التغاير، ولخصه بما لا مزيد عليه وإن شئت فارجع إليه.

قوله: (على أي وجه فرض إلخ) أشار بذلك إلى أن تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحققه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللاً كل واحد بالآخر وإلى أن الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً.

قوله: (سواء فرض إلخ) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وإن لم يفرض تعليل الآحاد.

قوله: (الرابع إلخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض، ولذا تعرض في الجواب بعد إثبات المقدمة لدفع السند.

قوله: (على سبيل الدور، أولا على سبيل الدور) إذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايراً لما نحن فيه، ولا ضير لأن مقصوده بيان أن مطلق تعليل مجموع بالمجموع محال بديهة، سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور، كما فيما نحن بصدده، أو على سبيل الدور كما في صورة أخرى. وقد يقال: معنى كلامه إنما قلنا أولاً أن في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع، وهو باطل بديهة، سواء قلنا: إن في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد، فإنه لايضر ذلك القول بالجزم بأن تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور، أو لم نقل بأن فيه ذلك، فإنه أيضاً لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور.

قوله: (والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة) يرد على هذا الجواب أنه لا يلزم أن يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز أن يكون موجداً له بما هو داخل فيها للقطع بأن (ا) إذا أوجد (ج) و (ب) إذا أوجد (د) كان مجموع (ا ب) علة مستقلة

مستقلة بالتأثير **على معنى أن لا يكون له شريك** في التأثير في تلك السلسلة، وإلا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه؛ لأنه ممكن، فلا بد له من علة مؤثرة، ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض، وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة، بل كان له شريك فيه، ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغنٍ عن المؤثر، كما في المركب من الواجب والممكن، **وبهذا تبين بطلان ما قد قيل: من** أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع، وهو معلول لما

قوله: (على معنى أن لا يكون له شريك إلخ) قيل عليه: إن أراد أن لا يكون لها شريك أصلاً، لا خارج ولا داخل، فلا نسلم احتياج الممكن إلى موجد كذلك. وإن أراد أن لا يكون لها شريك خارج فمسلم، لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثراً في نفسه؛ لجواز أن يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلول علة مستقلة غير محتاج إلى خارج للجملة، ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد، وهلم جراً. فلم يندفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي، ولم يتبين فساده أقول: هذا رجوع إلى الاعتراض الثالث؛ لأن حاصله أن تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر إلا أنه اعتبر الأجزاء هاهنا الجمل، وفيما سبق الآحاد. وحينئذٍ يعود ما مر سابقاً من أن مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل، فلا بد له من علة، ولا يجوز أن يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه؛ لأنه لا بد أن يكون علة لكل واحد من أجزائه، فيكون علة لنفسه، فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع.

لمجموع (ج د) مع استناد الأجزاء إلى الأجزاء، وما يقال: كل جزء يفرض علة للتسلسل، فعليته أولى منه بالعلية لها، فيلزم ترجيح المرجوح. مدفوع بأن ما قبل المعلول الأخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة أولى بالعلية للسلسلة من سائر الأجزاء؛ لاستقلاله بإيجادها من غير احتياج إلى معاون، بخلاف غيره من الأجزاء فإنه يحتاج إلى معاون في الإيجاد، وهو العلة القريبة. وأما المعلول الأخير فليس بمعاون في إيجاد السلسلة؛ إذ ليس علة لشيء أصلاً.

قوله: (وبهذا تبين بطلان ما قد قيل) قد عرفت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام. فإن قلت، المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلا إليه، أو إلى ما صدر عنه، وما قبل المعلول الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى، وهو ظاهر. وأيضاً ما قبل المعلول الأخير لم يجب به جملة السلسلة، بل وجب به المعلول الأخير، ووجب بهما الجملة لا بالأول وحده، والكلام فيما تجب الجملة به، فاندفع الاعتراض. قلت: الجواب عن الأول الذي ذكره المصنف في الإلهيات أن المعلوم لنا هو أن كل ممكن مركب من الممكنات، لا بد له من فاعل مستقل، بمعنى أن لا يحتاج المركب إلى فاعل خارج عنه وفيما قيل المعلول الأخير استقلال بهذا المعنى، وأما الاحتياج إلى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم ذلك، وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد أن المعلول الأخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة، فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما، وهو تعليل

قبله بمرتبة واحدة، وهكذا؛ لأنه لو كان ما قبل المعلول الأخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً. واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل، **لا متنازلة في المعلولات** كما لا يخفى على ذي فكرة. الوجه (الثاني) من وجوه إبطال التسلسل (أنا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى)، **هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل**، وإذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة، ومما بعدها بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناه. (ثم نطبق الجملتين) أي إحداهما على الأخرى (من ذلك المبدأ) أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ، (فالأول) من إحداهما (بالأول) أي بإزاء الأول من الأخرى، (والثاني بالثاني، وهلم جراً. فإن كان بإزاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد

قوله: (لا متنازلة في المعلولات إلخ) فيه بحث لأنه إذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول، ومن ذلك معلول آخر، وهلم جراً إلى غير النهاية، يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه، معلولاً من وجه. فنقول: كما أن لكل واحد من تلك الآحاد معلول، كذلك يكون لمجموعها أيضاً معلول، لأنه ليس عبارة إلا عن الآحاد التي كل واحد منها علة، فمعلوله إما نفسه، أو جزؤه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبة أو بمراتب، وإما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة إلى غير النهاية يكون علة لا معلول له، فينقطع السلسلة. فخلاصة البرهان جارٍ في المعلولات الغير المتناهية أيضاً، وما قيل في وجه عدم الجريان من أنه لو تسلسلت المعلولات من الواجب إلى غير النهاية، فحينئذٍ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة في السلسلة، ولا نسلم أن علة الجملة لا بد أن تكون علةً لكل واحد من أجزائها فيما إذا كان بعض أجزاء الجملة غير مفتقر إلى علة أصلاً، أي الواجب، كما عرفت. فلا يلزم علية الشيء لنفسه كما في التسلسل في جانب العلة فوهم محض؛ لأنه إجراء للبرهان في جانب العلة، والكلام في إجرائه في جانب المعلول.

الشيء بنفسه مع أنه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال إذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة إلى علة خارجة عنها، حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى، وليس المقصود من الاعتراض إلا هذا.

قوله: (هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل) أي الفرض بطريق التصاعد. وأما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول، فهو بطريق الأنسبية لا الوجوب، لجواز فرض الجملة الثانية أولاً، وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في إبطال التسلسل من جانب المعلول.

(كانت الناقصة كالزائدة)، **أي مساوية لها في** عدة الآحاد، (وهذا خلف. وإلا) أي وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة، (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء، وعنده) أي عند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة، **(فتكون) الناقصة (متناهية)**، لانقطاعها. (والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناهٍ) كما صورناه، (**والزائد على المتناهي** بمتناهٍ متناهٍ) بلا شبهة. (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها، (هذا خلف. وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق، وهو (العمدة) في إبطال التسلسل، **لجريانه** في الأمور المتعاقبة في الوجود، كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة، سواء كان بينها ترتب طبيعي، كالعلل والمعلولات، أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هناك ترتب أصلاً، **كالنفوس الناطقة المفارقة**. وليس

قوله: (أي مساوية لها إلخ) بمعنى عدم المفاوتة، لأنه يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الأخرى، فلا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ما قيل لا نسلم لزوم التساوي إن أريد به نوافي الجملتين بحد واحد لأن الوجدان المذكور كما يكون لأجل التساوي يكون لأجل اللاتناهي أيضاً، وإن أريد به عدم المفاوتة فلا نسلم استحالته.

قوله: (فتكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد إلخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها.

قوله: (والزائد على المتناهي) أي بمراتب متناهية.

قوله: (لجريانه إلخ) فعمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها في إفادة بطلان التسلسل في جانب العلل.

قوله: (كانت الناقصة كالزائدة) أي مساوية لها لأن الزيادة غير معقولة فكانها غير محتملة على أن انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وهاهنا بحث وهو أنه إن أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حد الجملتين فليس بلازم إذ لا حد في الجملتين من جانب اللاتناهي وإن أريد به عدم قصورهما عن وقوع كل جزء من أحدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالته، فإن ذلك من عدم اللاتناهي لا من التساوي في المقدار.

قوله: (كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لقولهم بقدم نوع الإنسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها إما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها في الوجود لأنه إن اعتبر إضافتها إلى أزمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة وإن لم تعتبر بل أخذ ذواتها لم تكن مرتبة وأما الجواب بأنه قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لأن لنا أن نطبق بين النفوس الحادثة في أجزاء الزمان سواء

أيضاً متوقفاً على بيان كون العلة مع المعلول، فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها. (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الأعداد، لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها)، وذلك **لأنا نفرض** جملتين من الأعداد إحداهما تضعيف الواحد مراراً غير متناهية، والأخرى تضعيف الألف كذلك، ثم نطبق إحداهما على الأخرى بأن نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة، ونسرد الكلام إلى آخره، مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة. **(والجواب) عن هذا النقض** (أن المعلولات)، بل

قوله: (لأنا نفرض إلخ) المطابق لما سبق أن يقول: كما في شرح المقاصد بأن يفرض جملتان إحداهما من الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق إحداهما بالأخرى إلخ والشارح قدس سره حمل مؤونة تضعيف الواحد وتضعيف ما فوقه مراراً غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما أظهر مما فرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فإن قلت: فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفي صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت: هذا الفرق لا يجدي نفعاً لأن في كل منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي، فإن استلزم خلاف المفروض في الأول استلزم خلاف المفروض في الثاني وإلا فلا ثم اعلم أن جريان البرهان في الأعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل إذ لا يقول به أحد من المتكلمين لأن المعدودات متناهية خارجاً وذهناً والتصور التفصيلي لها ممتنع من القوى القاصرة والإجمالي لا تعدد فيه فضلاً عن اللاتناهي وفي علمه تعالى متناهية ضرورة إحاطة العلم بها وكذا في علم المبادي العالية إن قلنا بوجودها والعلم التفصيلي لها بما لا يتناهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها في المعدودات الخارجة الغير المتناهية في الاستقبال ومنشؤه عدم الفرق بين وجود الأمور المتعاقبة في الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها في الاستقبال إذ الموجود في كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كفى الوجود الفرضي في الأمور الماضية كفى الوجود الفرضي في الأمور المستقبلة وحاصل الجواب إبداء الفرق بينهما بأن ما ضبطه الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة في نفس الأمر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابقاً للواقع فيلزم أحد المحالين بخلاف الأمور الموجودة في الاستقبال فإنها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس الأمر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه إنما يستلزم تساوي ما فرض غير متساو أو تناهي ما فرض غير متناه ولا محذور في ذلك المحال يجوز أن يستلزم المحال.

كان الحادث في كل واحد من تلك الأجزاء واحداً أو أكثر فإن تناهيها مستلزم لتناهي آحادها لأن الحادث في كل زمان متناه.

قوله: (والجواب عن هذا النقض) قال الأستاذ المحقق في الذخيرة: واعلم أن معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه إما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها وإما بمنع تخلف الحكم عنه فيها، فالمحققون

جميع ما يستدل التطبيق على بطلان التسلسل فيه، (قد ضبطها وجود، فليس) المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمراً (وهمياً محضاً، حتى يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم، وذهابها) فيه (باعتباره، بخلاف مراتب الأعداد) فإنها وهمية محضة، فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم، لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها، فلا يلزم محذور. (وتحقيقه: أن الأعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان **فنختار أنهما**) أي الجملتين المفروضتين في الأعداد (**تنقطعان**) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق، لعجزه. وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر حتى يكون محالاً إذ ليست الجملتان في نفس الأمر، فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر. (أو) **نختار** (**أنهما لا تنقطعان**، ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الأمر)، لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر، (بخلاف ما له وجود) في نفس الأمر، (فإنه يلزم) فيه أحد أمرين (إما انقطاعه في نفس الأمر) فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهياً فيه، (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الأمر) فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة، (وكلاهما محال)، لما عرفت. (وإنما قلنا: قد ضبطها وجود)، ولم نقل: قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ما له وجود إما معاً) سواء كان بينها ترتب، أو لم يكن، (وإما على سبيل التعاقب) أي بلا اجتماع في الوجود، (**فإن** ترتبهما) أي

قوله: (فنختار أنهما تنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلاً.

قوله: (ونختار أنهما لا تنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما إجمالاً ويحتمل أن يكون كلمة أو للتخيير أي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب.

قاطبة أجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الأعداد كما فصل في الشرح. ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض إذ الحكم هاهنا استحالة وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الأعداد كذلك لأنها وإن كانت غير متناهية لكن لايمكن وجودها عندنا إذ العدد عند المتكلمين من الأمور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً وفي الذهن غير متناه مفصلاً ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملاً. هذا كلامه وأقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور هاهنا من هذا القبيل إذ حاصله أن الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الأعداد وإن كانت اعتبارية الجريان فيها مع أنها غير متناهية في نفس الأمر فالجواب حينئذ ما ذكره المحققون، لا ما ذكره الأستاذ فليتأمل.

ترتب هذين النوعين أعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه، (وليس بمجرد اعتبار الوهم)، كما في مراتب الأعداد، لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر، إما مجتمعة وإما متعاقبة. (وقال الحكماء: إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل، وترتب إما وضعاً، وإما طبعاً **ليسقط عنهم ذلك النقض**). **وتلخيص ما ذكروه**: أنه إذا كانت الآحاد موجودة معاً بالفعل، وكان بينها ترتب أيضاً، فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى، كان الثاني بإزاء الثاني قطعاً، وهكذا. فيتم التطبيق بلا شبهة، وإذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم لأن وقوع آحاد إحداهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي، **إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً** وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستحالة وجودها

قوله: (فإن ترتب هذين إلخ) في بعض النسخ بصيغة التفعيل، والمراد منه التطبيق، وفي بعضها بصيغة التفعل والمراد منه الحصول إذ ليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أو تقدمه معتبراً عند المتكلم.

قوله: (ليسقط إلخ) اللازم للغاية أي فيسقط ذلك النقض إما لعدم وجود الأعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتب لأن جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءاً مما فوقها كما مر.

قوله: (وتلخيص ما ذكروه) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين. وتلخيص التلخيص: أن التطبيق التفصيلي ممتنع في الأمور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمراد التطبيق الإجمالي وهو إنما يجري في الأمور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لخصه.

قوله: (إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج إلخ) والوقوع المذكور إذا كان عارضاً في الخارج يقتضي وجود الطرفين في الخارج معاً والجواب أن الاتصاف بالوقوع المذكور إذا كان حقيقياً فالحال كما لو ذكرت وأما إذا كان انتزاعياً فلا يقتضي إلا وجود الموصوف في الخارج بحيث إذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة إلى الاجتماع وهو يكفي لنا في الاستدلال فإن كون السلسلة الغير متناهية في الخارج بحالة إذا لاحظها العقل

قوله: (ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الأعداد عندهم ليس عدمية العدد، فإنه موجود عندهم، بل عدم الترتب بناء على ما هو المختار عندهم من أن كل عدد مركب من الوحدات لا الأعداد التي تحته كما سيأتي، وبهذا يظهر أن النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الأعداد من البعض، وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلاً وارد قطعاً إلا أن يقولوا بعدمية الوحدة فافهم.

قوله: (إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً) فيه بحث، لأن الحوادث

مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلاً معاً إما في الخارج أو في الذهن **وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً، ولم يكن بينها ترتب بوجه ما إذ لا يلزم** من كون الأول بإزاء الأول

واعتبر وقوع بعض الآحاد بإزاء بعض حكم بأنها تستلزم أحد المحلين المذكورين، وأما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفي للانطباق ووقوع كل واحد من الآحاد بإزاء الآخر غاية الأمر أن يكون التطبيق تدريجياً فمدفوع بأنه وإن كان تدريجياً لا بد في كل مرتبة من وجود الطرفين معاً ولا وجود في السلسلة المتعاقبة إلا للواحد فقط.

قوله: (إذ لا يلزم إلخ) فيه أنه إن أراد به لا يلزم وقوع واحد بإزاء ما كان نظيره في الترتيب من الجملة الأخرى فمسلم لكنا لا نعتبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج إليه إذ ليس مقصودنا إثبات الانتهاء إلى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وإن أراد به أنه لا يلزم وقوع واحد بإزاء واحد كما يدل عليه لجواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى فممنوع لأنه بعد ما كان الآحاد موجودة إمكان وقوع واحد بإزاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بإزاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الإمام في المطالب العالية أنه استقر رأيي بعد الأفكار المتتالية مدة أربعين يوماً متوالية على أن هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتب فتدبر فإنه مما خفي على بعض الناظرين وتصدى لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حررناه.

المتعاقبة وإن لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملأ الأعلى لأنهم قائلون بأن علوم العقول والنفوس بحصول صور الأشياء فيها بل علم المبدأ الأول أيضاً عند الشيخ أبي علي كذلك. وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على أصولهم لأن علم المبادي العالية بالأشياء عندهم إنما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي في النمط السابع من المحاكمات، وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود الظلي وإن فرض عدم كفاية علمها للحوادث بأوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الأوقات. اللّهم إلا أن يقال عبارة الرازي هكذا ثبت أن ذات المبدأ الأول علة لمعلوله وثبت أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز أن يكون إطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فإنهم صرحوا بأن العلم التام بالعلل يستلزم العلم بالمعلول لأن العلم التام بها هو أن يعلم ذاتها مع مالها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول وأما القول بأن العلم الأول علة للعلم الثاني فبعيد جداً كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الإضافة على معرفة المضافين فامتنع أن يكون موجباً وعلة له.

قوله: (وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتب بوجه ما) فيه بحث أما أولاً: فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بإزاء واحد من آحاد الجملة التامة

كون الثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى اللّهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإنك في الأول إذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافياً في وقوع كل جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا: فقد ظهر أنه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالأعداد أصلاً قال المصنف: (وأنت تعلم أن الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والأمور المجتمعة بلا ترتب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضاً. الوجه (الثالث **ما بين هذا المعلول**) المعين (**وكل علة**) من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لأنه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين أمرين **يحيطان به** (فيكون الكل) أي كل السلسلة (**متناهياً**)

إذا كانت الجملتان موجودتين معاً من الأمور الممكنة وإن لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض إلى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها إجمالاً، فالترتب مما لا يحتاج إليه في إجراء البرهان. وأما ثانياً فلأن عقولنا وإن كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة إلا أن القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الإشكال وأما ثالثاً فلأن الجملتين إن لزم كونهما متحققتين في نفس الأمر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها، لم يتم الدليل لأنه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية. إذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الأمر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذي أورده للتوضيح ضائع إذ لا مناسبة له بما نحن بصدده. وإن كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الأعداد أيضاً وهذا الثالث وارد على المتكلمين أيضاً في مراتب الأعداد.

قوله: (ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه) لا يخلو عن مسامحة إذ لا شيء بين المعلول الأخير والعلة القريبة حتى يحكم بأنه متناه.

أيضاً (لأنه) أي الكل (لا يزيد على ذلك) أي على الواقع بين هذا المعلول **وبين علة ما** من تلك العلل (إلا بواحد) **من جانب العلل** فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعاً **بينه** وبين ذلك المعلول الأخير وإذا كان الواقع بينهما متناهياً ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحدة فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد متناهياً **وليس ما ذكره** من قبيل ما يقال إن ما بين (ا) و(ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون ما بين (ا) و (د) أقل من ذراع فإنه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و (د) كذلك فإذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) **أي مجموع المسافة** (لا يزيد على فرسخ إلا بجزء) واحد (ضرورة) **والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد** إلا بجزء واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء

قوله: (يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفاً فلا يرد الإشكال بأن الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومي مع عدم تناهيها.

قوله: (وبين علة ما) أي علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الإشارة لعدم صحته، فإن الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالمشار إليه ما يفهم مما سبق.

قوله: (من جانب العلل) لا من الجانبين فإن الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصوراً بينهما.

قوله: (بينه) أي بين الواحد وبين المعلول الآخر الذي فرض مبدأ.

قوله: (وليس ما ذكره إلخ) إشارة إلى دفع ما قيل لا يلزم من تناهي كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين، وعلة ما تناهي السلسلة بأسرها فإن هذا الحكم من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع، وما بين (ب) و (ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً. كذلك فيلزم أن يكون ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع فإنه غير صحيح وإنما قال ليس من هذا القبيل لأن المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فإنه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه أيضاً.

قوله: (أي مجموع المسافة) أعني المابين مع الجزء الأول فقط لا مجموع المابين ليطابق الممثل له فإن الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ما قيل إنه لا بد هاهنا أيضاً من التقييد بقوله من جانب واحد وإلا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين.

قوله: (والمراد أن المجموع لو زاد إلخ) يعني لا يريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فإن التصوير المذكور لا يفيد ذلك إذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ

الواحد إنما يكون **إذا جعل الجزء** الأول الذي هو المبدأ داخلاً **فيما حكم** عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير وفرض أيضاً **أن المسافة ساوت الفرسخ** بما يلي الجزء الأخير **وإن فرض المساواة** مع إخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى (وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد) أو بعدد متناه (**فهو متناه**) بالضرورة (**واعترف من احتج به**) وسماه برهاناً **عرشياً** وهو صاحب الإشراق (**بأنه حدسي**) محتاج إلى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير وأما إذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل وإن لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير إليها إشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما

قوله: (**والمراد إلخ**) يعني ليس مراد المصنف الحكم على إطلاقه فإنه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ.

قوله: (**إذا جعل الجزء إلخ**) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الأول بعضاً من المسافة وفسر المجموع بالمسافة.

قوله: (**فيما حكم إلخ**) أي في المجموع الذي حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ.

قوله: (**أن المسافة ساوت الفرسخ إلخ**) أما إذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الأخير فلا يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساوياً له ولظهوره لم يتعرض له.

قوله: (**وإن فرض المساواة إلخ**) بيان لفائدة التقييد بقوله إذا جعل إلخ.

قوله: (**عرشياً**) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحي استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرش البحث الذي حصله بنفسه وباللوحي ما أخذه من الكتاب.

بجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وإنما اللازم من المقدمات المذكورة أنه لو زاد المجموع عليه لم يزد إلا بجزء واحد وهذا ظاهر وإليه أشار بقوله وذلك إلى قوله وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ مما يلي الجزء الأخير.

قوله: (**واعترف من احتج به بأنه حدسي**) قيل هذا الدليل يمكن إجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها مع أنها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع إذ لا يصح أن يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في أي زمان فرض متناه لأنها محصورة بين حاصرين لأن الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى.

عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الأمور المتعددة الموجودة معاً المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض إلا عدد لأجزائها بأن يجعل أذرعاً غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق **فإنه جار فيها بدون** هذا الفرض. الوجه (**الرابع: لو تسلسل العلل**) إلى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل)، أي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية، (والتالي باطل: أما الشرطية فلأنا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية، كان كل ما هو علة فيها) أي في تلك السلسلة، (فهو معلول)، لأن كل واحد مما عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده، ومعلولاً لما قبله، (من غير عكس) كلي (فإن

قوله: (فكيف يتصور الانحصار) فإن الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً لا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين. قال المحقق الدواني هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل بين المبدأ، وواحدة ليس أجلى من المطلب حتى يثبت بها أو ينبه بها عليه بل يكاد يكون عينه إذ لا معنى للانتهاء إلا احاطة النهاية. وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى. ولا يخفى على الفطن ان المنبه به تناهي المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهي الكل يعدم زيادته إلا بقدر متناه، والأول أجلى.

قوله: (لكن صاحب القوة القدسية إلخ) أي يحكم أن كل ما عدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وإن لم تتعين تلك الواحدة.

قوله: (ولا يجرى في المقادير إلا إذا إلخ) وذلك لأن خلاصته أن فرض اللاتناهي عدداً يستلزم التناهي عدداً فلا بد من اعتبار عروض العدد.

قوله: (جار فيها بدون إلخ) بأن يقال: لو تسلسل مقدار إلى غير النهاية فيفرض مقدار أن أحدهما من مبدأ معين إلى غير النهاية، وثانيهما مما فوقه بقدر معين ونطبق الأول بالثاني فأما أن ينقطع أحدهما، فيلزم تناهي ما فرض غير متناه أولا ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل.

قوله: (الرابع لو تسلسل إلخ) أورد عليه أن العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان إنما ينتهض إذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الإجمالي إذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية أقول على تقدير تسليم أن العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية لا شك في اتصاف الأشياء بهما في الخارج اتصافاً انتزاعياً، أعني كونها بحيث يصح أن ينتزع عنها العلية والمعلولية، ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه، وإذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة إحداهما على الأخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر.

قوله: (الرابع لو تسلسل العلل) هذا الدليل لا يجري فيما إذا كان عدم التناهي من الجانبين أي العلة والمعلول بخلاف الأدلة السابقة.

الأخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة، فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية. ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك، فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول، ومنتهاها أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية. (وأما الاستثنائية) وهي بطلان التالي (فلأن العلة والمعلول) أي العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفاً حقيقياً (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً، (فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر، فيكونان متساويين في العدد ضرورة)، وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين، كأب واحد له أبناء كثيرة، لكن له بإزاء كل بنوة أبوة. **وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات**، فيقال: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية، لزاد عدد العلية على عدد المعلولية؛ لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة، فهو علة من غير عكس، فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة، ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولاً، ولم يكن علة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية، كما هو حقهما. **وبالجملة** فإن التسلسل في المتضايفات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عدداً من الأخرى، وهو باطل. الوجه (الخامس: أنا سنبين) في الإلهيات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة،

قوله: (وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات إلخ) عليات كانت أو معلوليات مجتمعة أو متعاقبة فيجري في الحوادث الغير المتناهية التي أثبتها الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت إلى غير النهاية في جانب الماضي لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما.

قوله: (وبالجملة إلخ) ومن هذا ظهر أن هذا البرهان لا يجري في التسلسل من الجانبين، لأن كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية، فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر. وما قاله بعض الناظرين ناقلاً عن المحقق الدواني في جريانه فيه من أنا إذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير متناهية من معلول معين وتصاعدنا في العلل الغير المتناهية، فلا بدأن يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في تلك القطعة متكافئة، ضرورة أن العلية التي تضايف المعلولات الواقعة فيها لا يمكن أن يكون فيما تحت تلك المعلوليات، وهو ظاهر. ففيه بحث لأن كل معلولية في تلك القطعة مضايفة للعلية التي قبله فالمعلولية التي في المعلول المعين الذي أخذ مبدأ مضايفة للعلية التي قبله بلا واسطة وهلم جراً. وليس شيء من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية، فلا زيادة لعدد المعلوليات على عدد العليات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضايف، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متناهية في أحد الجانبين، فإنه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط أو العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد

(إلى الواجب لذاته. وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره، فهو طرف للسلسة. (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل في العلل) دون المعلولات، (وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل، وإلا لزم الدور)، لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب، فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر.

[المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها]

الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) وشرطها (في التأثير، هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر، (لا ذاته) كيبوسة الحطب، (فإنها شرط) للإحراق، (إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً)، والجزء ما يتوقف عليه ذاته، (أي ذات الموثر، فيتوقف أيضاً عليه تأثيره، لكن لا ابتداء، بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه). وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك، إذ (قد علمت أنه) أي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي) **يتوقف عليه تأثير المؤثر**، كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس، الذي هو شرطها في تجفيف الثياب، (وعده) أي عد عدم المانع (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (**نوع من التجوز**)؛ **لما عرفت من أن العدم لا مدخل له** أصلاً في الوجود، حتى يعد شرطاً حقيقة، بل هو كاشف عما هو شرط، فأطلق اسمه عليه، ونسب حكمه إليه.

[المقصد العاشر : في بيان العلة والمعلول]

(في) بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال، و) **بيان (أحكامهما** عندهم): قال الآمدي: إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به، ويتفرع عليه، إلا

إحداهما على الأخرى، فيبطل التكافؤ بينهما. والحاصل أن خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في أحد المتضايفين على تقدير اللاتناهي وهي لا توجد، إلا إذا فرض اللاتناهي من جانب واحد.

قوله: (الفرق إلخ) إنما تعرضوا لذلك لاشتراكهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير.

قوله: (نوع من التجوز) بإقامة لازم الشيء مقامه.

قوله: (يتوقف عليه تأثير المؤثر) أي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار وأما إذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق.

قوله: (لما عرفت من أن العدم لا مدخل له) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت هاهنا.

أنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالأحوال، فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة. (**وفيه**) أي في هذا المقصد (**مسائل**) ثمانٍ (**الأولى**): **في تعريفهما**، وأقرب ما قيل فيه قول القاضي) الباقلاني: (العلة **صفة توجب** لمحلها حكماً، فيخرج) بقوله صفة (الجواهر)، **فإنها لا تكون عللاً للأحوال**، (ويتناول الصفة القديمة) كعلم اللّه تعالى وقدرته، **فإنهما علتان** لعالميته وقادريته. (والمحدثة) **كعلم الواحد منا** وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا: وجد فوجد) **أي ثبت الأمر الذي** هو العلة، فثبت الأمر الذي هو المعلول، **والمراد** لزوم المعلول للعلة لزوماً عقلياً مصححاً لترتبه بالفاء عليها، دون العكس. **فإن مثبتي**

قوله: (**وبيان أحكامهما**) قدر المضاف هاهنا لأن البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير، وهذا بمعنى الإثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملاً لهما.

قوله: (**وفيه مسائل**) حمل التعريف من المسائل إما تغليباً، أو حملاً للمسألة على المعنى اللغوي.

قوله: (**صفة إلخ**) المراد الصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأى الأكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب إليه أبو هاشم من تعليل الأحوال الأربعة بالحال الخامس.

قوله: (**توجب**) أي تلك الصفة أي قيامها حكماً أي أثراً يترتب على قيامها بأن يتصف ذلك المحل به ويجري عليه.

قوله: (**فإنها لا تكون إلخ**) تعليل للإخراج المفهوم من الخروج.

قوله: (**فإنهما علتان إلخ**) فإنهما صفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالين العالمية والقادرية عند القاضي الباقلاني.

قوله: (**كعلم الواحد منا إلخ**) أي الموجبة للعالمية والقادرية والأسودية والأبيضية.

قوله: (**أي ثبت إلخ**) فسر الوجود في الموضعين بالثبوت لأن الكلام في الأمور الثابتة.

قوله: (**والمراد إلخ**) أي ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلي بناء على أن المطلق ينصرف إلى الكامل.

قوله: (الأولى في تعريفهما) عد التعريف من المسائل باعتبار أنه مشتمل للحكم الضمني فافهم.

قوله: (فإنها لا تكون عللاً للأحوال) أي الجواهر لا تكون عللاً للأحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فإنهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل علتها ولهذا قال في أبكار الأفكار: الحال تنقسم إلى معللة وغير معللة، أما المعللة فهي كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالماً. وأما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه زائداً على الذات إلى هنا كلامه فلا يتوهم ورود أن القائم

الأحوال يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها، وهي عندهم علل تلك الأحكام، وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط، كما سيأتي. ونفاة الأحوال من الأشاعرة **لا يقولون** بالعلة والمعلول **أصلاً**، فإن الموجودات بأسرها عندهم مستندة إلى الله تعالى ابتداءً **بلا وجوب**، **ومثبتو الأحوال منهم يوافقونهم في هذا**. (و) قوله (لمحلها **يشعر** بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل) أي محل تلك الصفة، (فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة، للمعلوم والمقدور والمراد حكماً) لأنها غير قائمة بها، كيف ولو أوجبت لها أحكاماً **لكان المعدوم الممتنع مثلاً** إذا تعلق به العلم متصفاً بحكم ثبوتي، **وهو محال**. (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة، (فالمعلول) هو (الحكم الذي

قوله: (**فإن مثبتي الأحوال إلخ**) تعليل لحكم مفهوم من السابق، أي إنما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتي الأحوال دون نفاتها؛ لأن المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين.

قوله: (**لا يقولون**) أي لا علية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى، فضلاً عن أن يكون بطريق الإيجاب واللزوم العقلي.

قوله: (**أصلاً**) لا للموجود ولا للحال، أما عدم العلية للأحوال فظاهر، لعدم قولهم بالحال، وأما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها إليه تعالى.

قوله: (**بلا وجوب**) قيد اتفاقي وبيان للواقع.

قوله: (**ومثبتو الأحوال منهم إلخ**) جملة مستأنفة، ولذا لم يدخلها في حيز أن دفعاً لتوهم المنافاة بين القول بإيجاب المعاني للأحوال، وبين هذا القول أي هم يوافقون النافين في استناد جميع الموجودات إليه تعالى، مع قولهم بعلية المعاني للأحوال؛ لأن الأحوال ليست من الموجودات.

قوله: (**يشعر إلخ**) أي هذا القيد بيان للواقع وليس احترازياً.

قوله: (**وهو محال**) لامتناع قيام ما له ثبوت بما لا ثبوت له أصلاً.

بنفسه يكون علة للحال ككون الباري تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضاً مع أنه حال عند البعض.

قوله: (**أي ثبت الأمر الذي إلخ**) وجه التفسير أن ظاهر قوله: وجد فوجد لا يصح هاهنا؛ لأن الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على أن المراد بالوجود الثبوت الأعم منه على اصطلاحهم.

قوله: (**يوافقونهم في هذا**) أي في استناد جميع الموجودات إلى الله سبحانه وتعالى، وإثبات العلية للأحوال لا ينافيه؛ لأن الأحوال ليست بموجودة.

قوله: (**لكان المعدوم الممتنع مثلاً**) إنما قال مثلاً لأن المعدوم الممكن أيضاً ليس بثابت عند القاضي فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتي، أعني الثابت في الخارج وهو الحال.

توجبه الصفة في محلها. وأما نحو قولهم: العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (إذا لم يمنع) منه مانع، (أو) العلة (ما كان المعتل به معللاً، وهو) أي كون المعتل معللاً به (قوله) أي قول القائل: (كذا لأجل كذا)، كقولنا: كانت العالمية لأجل العلم (فدوري)، أما الأول، **فلأن المعلول مشتق من العلة**، إذ معناه ماله علة، **فتتوقف** معرفته على معرفتها، فلزم الدور. ويتجه عليه أيضاً: أن العلة إن أوجبت معلولها في أول زمان وجودها، **فلا يصح اعتبار التعقيب في** تعريفها، وإن لم توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها **لزم منه أن يقوم العلم** بشخص مثلاً، وهو غير عالم بعد، **وأيضاً اعتبار عدم المانع** باطل، فإن إيجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة، **وسيأتي أن إيجاب العلة** لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً. وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل، ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة، فالدور لازم. **وفيه أيضاً فساد** آخر، هو رد العلية إلى القول، أعني ما يقال: كان كذا لأجل كذا، **ولا شك أنه ليس**

قوله: (فلأن المعلول مشتق إلخ) وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعاً إلى العلية فوهم لأنه راجع إلى ما والتأنيث باعتبار أنه عبارة عن العلة.

قوله: (اعتبار التعقيب) لأنه زماني بدليل قوله بالاتصال.

قوله: (وأيضاً إلخ) هذا القيد لم يذكره المصنف، لكنه واقع في أصل التعريف، ولذا زاد الشارح قدس سره ورده، وما توهم من أن هذا الرد إنما يتم إذا كان تعريفاً لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق، أما لو كان تعريفاً لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة، فلا فليس بشيء لأنه يخرج عنه العلة التامة ولا يصدق على شيء من أفراد الناقصة إذ لا إيجاب في شيء منها ما لم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى إذ لا إيجاب.

قوله: (أما الأول فلأن المعلول أيضاً) أجيب عنه: بأن تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفاً أنه معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلة.

قوله: (فلا يصح اعتبار التعقيب) لأن المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال.

قوله: (لزم منه أن يقوم العلم) الظاهر أن هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من أن العلة متقدمة على المعلول زماناً، وأن الإيجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال، فحينئذٍ يجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن، بل عقيبه من غير انفصال، لكن لما كان هذا المذهب مصادماً للضرورة العقلية كما سبق مفصلاً لم يلتفت إليه، وأورد هذا اللازم رداً عليه.

قوله: (وأيضاً اعتبار عدم المانع إلخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله: إذا لم يمنع منه مانع، وهذا القيد وإن لم يذكر في كلام المصنف إلا أنه مذكور في أصل التعريف الذي أورده ذلك

معنى العلية. (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) أي تنقله من حال إلى حال، (أو) العلة هي (التي يتجدد بها) أي بتجددها (الحكم، **يخرج الصفة القديمة**)، إذ لا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل، فإن علمه تعالى علة موجبة لعالميته **عندهم**، ويخرج أيضاً عن الأول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها، كسواد القار مثلاً، فإنه يوجب لمحله حكماً هو الأسودية، وليس فيه تغيير حكم المحل، إذ لا حكم له قبل ذلك، لكونه معدوماً. ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفاً للمعلول، فنقول: المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال إذا لم يمنع مانع، أو المعتل المعلل بالعلة، **أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة**، أو ما يتجدد من الأحكام بالعلة. (المسألة الثانية: قال **أكثر أصحابنا**: حكم العلة يتعدى محلها) **أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم**، (وأنكره الأستاذ) أبو

قوله: (ولا شك أنه ليس إلخ) ويعتذر عنه بانه تسامح، والمقصود بانه يصح ان يقال هذا القول.

قوله: (عندهم) أي عند بعضهم هو القاضي الباقلاني.

قوله: (أكثر أصحابنا) أي من مثبتي الحال؛ إذ لا حكم عند النافين فضلاً عن التعدي.

قوله: (أي لا تكون العلة إلخ) لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدي إلى الحكم انه لازم له يمتنع مفارقته عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزماً لثبوت الحكم له، ولا يجوز خروجه

المعرف، ولهذا ألحقه الشارح بالتعريف، ثم رده. وقد يجاب عن هذا الرد بأنه إنما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها، ولذا ذكره بلفظ الصفة وأما إذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً يعم الجميع، فلا يتجه عليه ذلك، فإن اعتبار عدم المانع في مطلق العلة بأحد قسميه ليس بمحذور، وإنما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط.

قوله: (وسيأتي أن إيجاب العلة إلخ) يعني لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن شرط وجودي ورد الاعتراض أيضاً.

قوله: (وفيه أيضاً فساد آخر) قيل: هذا من المسامحات التي لا تلبس المقصود، والمراد ما يصحح القول لا نفس القول.

قوله: (يخرج الصفة القديمة) هذا إنما يرد إذا كان التعريفان لمثبتي الأحوال من أصحابنا، وأما إذا كان لجمهور المعتزلة، فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لأنهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة، ولا بتعليل الأحوال القديمة بها، بل هم قائلون بأن الله تعالى عالميته واجبة بلا علم تعلل هي به وهكذا البواقي.

قوله: (أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة) قيل: الأنسب أن يقال: متغيراً بشيء أو أمر بترك الصريح بالعلة، لأن هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه المعلول، ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور.

إسحاق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعاً على القول بالحال، وإن أنكره)

عنه. والمقصود أن ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجها عنه رداً على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة، كما سيجيء فسره الشارح قدس سره بما هو المقصود، وأشار إلى أن المراد بقوله لا يتعدى محلها أنه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطاً به، وما قيل: إنما فسر بهذا لأن المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة. ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها أو لا، فلا يصح قوله: وأنكر البصريون من المعتزلة لأن الإرادة التي هي العلة ليست في محل عندهم، وأما على تفسيره فيصح ذلك القول؛ لأن الإرادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم به، فيرد عليه: أنه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك، لا نسلم أنه حينئذٍ لا يصح قوله، وأنكر البصريون، فإن إنكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بإنكار عدم التعدي، ويجوز أن يكون بإنكار لزوم المحل، ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره: وأنكر البصريون عدم تعدي حكم العلة عن محلها.

قوله: (خارجة عن المحل إلخ) أي لا تكون حالة فيه، كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة في جزئه، أو في أمر مباين له، أو لا تكون حالة أصلاً، فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عندالمعتزلة القائلين بتعدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة في جزئه، فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم.

قوله: (ولم يشترط إلخ) أشار به إلى أن المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة.

قوله: (أي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) إنما فسر كلام المصنف بهذا؛ لأن المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة، ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها أم لا؟ فلا يصح قوله، وأنكره البصريون من المعتزلة لأن الإرادة التي هي العلة ليست في محل عندهم، وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لأن الإرادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم. ثم إن ما ذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد، ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا: القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين، وجوب المحل، وعدم التعدي، فإنكار المجموع إما بإنكار الأمر الأول وهو قول البصريين، وإما بإنكار الثاني، وهو قول الأستاذ وسائر المعتزلة. فإن قلت: التفسير المذكور لا يصح إذ يستلزم أن لا يتحقق الخلاف بين الأصحاب والمعتزلة في توابع الحياة، لأنها توجب للمجموع حكماً إذا قامت بجزء منه، لا شك أن العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه. قلت: المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة أيضاً لأن العلم مثلاً ليس بقائم بالمجموع، فلا حاجة إلى ما قيل من أن التفسير المذكور وإن لم يجر بالقياس إلى المجموع، لكن يجري بالقياس إلى الجزء الآخر الذي ثبت له الحكم أيضاً، فإن العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي أوجبت له الحكم، على أن هذا إنما يتم إن ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته لجزء مخصوص، كماقالوا بثبوته للمجموع.

قوله: (وإن أنكره أي الأستاذ إلخ) قيل: إرجاع الضمير المستتر إلى الأستاذ بخصوصه لا

أي **الأستاذ** الحال، وكلامه هاهنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال. (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها، وجوزوا **أن لا تكون العلة قائمة** بمحل حكمها، (حيث قالوا: اللّه مريد **بإرادة حادثة**)؛ **لحدوث المرادات**، (قائمة بذاتها)، لا بذاته تعالى **لاستحالة قيام الحوادث**، ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره. (وقالت المعتزلة) بأسرهم: (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والإرادة، وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة، (إذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها، فكان) المجموع (عالماً قادراً) إذا قام العلم والقدرة بجزءٍ واحد من أجزائه، (بخلاف غيرهما) أي غير توابع الحياة، (كالألوان) عند من يثبت لها أحكاماً، فإن حكمها لا يتعدى محلها، بل يختص به. (واختلفوا في الحياة) هل يتعدى حكمها محلها أو لا، (**فألحقها الحذاق** منهم بالقسم الثاني)، وقالوا: إذا قام الحياة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء، لا جملة ذلك الشيء، (**فإنها**) أي

قوله: (**أن تكون العلة قائمة إلخ**) بأن لا يكون لها محل، كما تدل عليه قائمة بذاتها، وهذا كقولهم في سائر الصفات فإنها قائمة بنفسها لكونها عين الذات، وكقول أفلاطون أن علمه تعالى صور قائمة بذاتها، فما هو غير قائم بذاته في عالم الإمكان قائم بذاته في ضبط الوجوب.

قوله: (**الاستحالة قيام الحوادث**) أي بذاته تعالى دون المتجددات؛ لأن الاتصاف بها انتزاعي، وليس بتحقيقي حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم أو قدم الحادث، فلا يرد الإشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الإرادة.

يلائمه السياق، لأن المراد بالأصحاب هو الأشاعرة على ما هو الظاهر، وقوله: تفريعاً على القول بالحال قيد للكل أعني قول أكثر الأصحاب بما ذكر وإنكار الأستاذ له، فالوجه أن يرجع الضمير إلى الأكثر، لا الأستاذ على ما وقع في الشرح، وأنت خبير بأنه إذا رجع إلى الأكثر يخرج الأستاذ، وقد اعترف بأن قوله: تفريعاً قيد للكل على أنه لا شك ان أكثر الأصحاب يشتمل القائلين بالحال منا، كالقاضي وإمام الحرمين، فلا وجه لإرجاع ضمير انكره إليه إلا بطريق الاستخدام فالأقرب أن يرجع إلى المنكر للحال فتأمل.

قوله: (**بإرادة حادثة لحدوث المرادات**) وحدوث العلة أعني الإرادة وإن كان يستلزم تجدد المعلول أعني المريدية، إلا أنها من قبيل الأحوال، وسيجيء في الإلهيات تجويزهم تجدد الأحوال في ذاته تعالى؛ إذ التجدد راجع إلى التعلقات.

قوله: (**فألحقها الحذاق**) إشارة إلى الاستهزاء بهم، فإن دليلهم الذي أشار إليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له أدنى مسكة، واقتصر على ذكر التسلسل في قوله: وإلا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه، لأنه أخفى فساداً، ولأن التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية، فيشمل الدور والتسلسل المتعارف.

الحياة (ليست من توابع الحياة) أي ليس قيامها بمحل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل، **وإلا لزم التسلسل** فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها. (**احتج أصحابنا**) على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها: (بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت إما بنفسها، ويبطله أنها عرض)، والعرض لا يتصور قيامه بنفسه، (و) يبطله أيضاً (**أن نسبته**) أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (**إلى**) **جميع** (**المحال سواء**)، وحينئذٍ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص، وهو ظاهر الاستحالة، أو يوجبها في بعض دون بعض، فيلزم الترجيح بلا مرجح، (أو بمحل آخر) غير محل الحكم، (فيكون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو، وهو باطل بالضرورة، **فإن قيل**): العلم وكثير من العلل وإن استحال قيامها بنفسها، لكن ذلك غير لازم في جميع العلل؛ **لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ** (**وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته**) **وكونه مرئياً** (مع قيامه بنفسه)؛ لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته، سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقاً، لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقاً.

قوله: (فإنها ليست إلخ) يعني أن الحياة مشاركة بالقسم الثاني في انتفاء التبعية التي هي علة للحكم بالتعدي في توابع الحياة، فلو قلنا بالتعدي فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته.

قوله: (وإلا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به.

قوله: (وأن نسبته إلى جميع المحال) أي القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه، وفيه أن استواء النسبة ممنوع.

قوله: (لجواز أن يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله، ويبطله أنها عرض.

قوله: (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) أي لصحة رؤيته إذ العلة يجب أن تكون موجبة، وكونه علة موجبة لا ينافي ما في الإلهيات من أن المراد بالعلة المتعلق.

قوله: (وكونه مرئياً) عطف تفسيري لرؤيته على أنه مصدر المجهول.

قوله: (احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج لا يلائم ما سيجيء من أن المدعى ضروري.

قوله: (وأن نسبته إلى جميع المحال سواه) إن قلت: لم لا يجوز أن يكون الإيجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل؟ قلت: الكلام في جميع الأشخاص القابلة لقيام العالمية، هذا، وقد يمنع استواء النسبة في نفس الأمر وعدم العلم بالرجحان لا يفيد.

قوله: (إذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئياً) نبه بالتفسير المذكور على أن المصدر مضاف إلى المفعول، ثم المضاف محذوف أي لصحة رؤيته، ومعنى العلة أن الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العلية بهذا المعنى على ما سيجيء في الإلهيات من أن معنى العلة هناك متعلق الرؤية.

(وإنما نجوزه) أي تعدي الحكم (إذا كان) محل العلة (جزءاً لمحل الحكم)، كما صورناه في توابع الحياة. (وما ذكرتم) من كون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو (ليس كذلك)، فإن عمراً ليس جزءاً لزيد حتى يتعدى الحكم منه إليه، (وأيضاً فإنه) أي ما ذكرتم (تمثيل) أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم، (فلا يفيد الحكم الكلي، و) توضيح ذلك ما تمسك به الأستاذ: وهو أنكم (جوزتم كون الباري فاعلاً، والفعل ليس قائماً به، و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوماً مقدوراً) مع عدم قيامهما به، (و) كذلك (نحوه) أي نحو ما ذكر فإن الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً، وكذا الأمر علة لكون الفعل واجباً، والنهي علة لكونه حراماً، ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة. (قلنا:

قوله: (وإنما تجوزه إلخ) لا فيما إذا كان محل العلة مبايناً لمحل الحكم.

قوله: (ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً.

قوله: (أي بيان إلخ) أي ليس التمثيل بالمعنى المصطلح، وهو ظاهر.

قوله: (توضيح ذلك) إنما احتاج كونه تمثيلاً إلى الإيضاح؛ لأنه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف، إذ حاصله أنه لو لم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم، فإما أن يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الأمرين باطلان، لكنه في الحقيقة بيان للمدعى بمثال جزئي؛ لأن قوله: وهو باطل بالضرورة إنما يجري في العلم دون سائر الصفات، حيث جوزتم فاعلية الباري تعالى بالفعل الذي ليس قائماً به، والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التي ليست قائمة بالمعلوم والمراد.

قوله: (جوزتم) أيها الأشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلاً، والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به، لأنكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى، بل هو عين المكون عندكم، فتدبر فإنه زل فيه الأقدام.

قوله: (وكذا الأمر إلخ) فإن مذهبكم أن الأمر والنهي موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب بالفاء بينهما فيقال: أمر فحسن ونهي فقبح.

قوله: (ولا قيام إلخ) لأن العلم والقدرة والإرادة والأمر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي.

قوله: (والفعل ليس قائماً به) قيل عليه: عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نفعاً وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع، فإن قلت: ملخص الاعتراض أن علة الحكم الثبوتي هاهنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له؛ بناءً على أن الفعل بمعنى التأثير اعتباري محض. قلت: فحينئذ كان المناسب أن يورد هذا الكلام في المسألة الثالثة. والجواب أن المراد من الفعل هو الفعل الذي أوجده الفاعل كحركة زيد مثلاً، وبالفاعلية الصفة الإضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل، فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل فاعلاً على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة، مع أنه ليس قائماً بذاته.

من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات؛ (لأنه مشترك بين الجوهر والعرض)، **ومن قال**: إن وجوده عين ذاته لم **يجعله علة لرؤيته فلا إشكال**. (**وقيام العلة بجزء** لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم إليه (لزم كون الكل عالماً جاهلاً) معاً، (**إذا قام العلم بجزء**) منه، (و) قام (الجهل بآخر، **لا يقال: هذا**) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال، **لتضادهما**) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما)، أعني العالمية والجاهلية، فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر، وإلا كان الكل عالماً وجاهلاً معاً؛ (لأنا نقول: أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (**جائز لذاته**)؛ **فإنا إذا قطعنا** النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل، كان **قيام** كل منهما بجزءٍ منه **أمراً ممكناً** لا امتناع

قوله: (**من قال منا إلخ**) كالقاضي وجمهور الأشاعرة.

قوله: (**ومن قال إلخ**) كالشيخ الأشعري ومن تبعه.

قوله: (**لم يجعله علة لرؤيته**) وإنما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الإلزام للقائلين بالزيادة، كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي في مباحث الرؤية.

قوله: (**وقيام العلة بجزء إلخ**) إثبات لكلية المقدمة الممنوعة، أعني امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات أخر يبطل كون محل العلة جزءاً لمحل الحكم.

قوله: (**إذا قام العلم بجزء**) أي العلم التصديقي بشيء معين في وقت، وقام الجهل المركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك الوقت، وإنما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجوداً، واعتبر اتحاد المتعلق والوقت إذ لا استحالة في كون شخص عالماً وجاهلاً بالقياس إلى شيئين، ولا في وقتين كمن اعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد أنه ليس بقائم في وقت آخر، والحال أنه قائم في الوقتين.

قوله: (**لا يقال هذا إلخ**) منع لبطلان التالي بسند أنه لازم على تقدير محال، وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً، والمحال يجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (**لتضادهما إلخ**) والمانع وإن كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال، إلا أنه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة؛ لاطراده في كل قياس استثنائي يستثنى عنه نقيض التالي، أيده بأن بينهما تضاداً باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه، وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة.

قوله: (**جائز لذاته**) يعني أنه ممكن في ذاته، فعلى تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما إلى الكل يلزم اجتماع الضدين.

قوله: (**أمراً ممكناً**) إن أراد أنه على تقدير قطع النظر عن التعدي يكون قيام كل منهما ممكناً في نفس الأمر فممنوع، وإن أراد أنه على ذلك التقدير يكون ممكناً عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فمسلم، لكن لا يجدي نفعاً، لأنه لا بد من إمكانه في نفس الأمر ليترتب عليه لزوم المحال في نفس الأمر.

له في ذاته قطعاً، (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم إنما هو (باعتبار تعديتهما إلى غير محله) أي تعدية حكميهما إلى غير محل كل واحد منهما، (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال)؛ لأنه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته. (وأيضاً) : ما ذكرتموه إنما يتأتى في العلم والجهل، لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية أحكامها، (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص، (والعجز) عنه (بأخرى، فيجب اتصاف الجملة بهما) منه قياماً معلوماً بالضرورة، فلو جاز تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه، وعاجزاً عنه معاً، وليس يمكن أن يقال: هذا تقدير محال، لأنه واقع بلا ريبة إلا أن هذا الجواب إنما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة، **وقولهم**: إن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع **بأن امتناع تعدي الحكم** عن محل الصفة ضروري، **والتمثيل للتوضيح** ولم يذكره المصنف **لأنه مر مثله** في بحث الوجود، وشرع في جواب الإلزامات التي ذكرها الأستاذ بقوله: (وأما الفعل **فلا يوجب لمحله حكماً**) ثبوتياً؛ **لأن الفاعلية صفة اعتبارية**، (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) **حكماً**، (وإلا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية)، إذا تعلق العلم به

قوله: **(وقولهم إلخ)** اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب عما يوضحه.

قوله: **(بأن امتناع تعدي الحكم إلخ)** هذا الحكم أخص من المدعى لأن المراد منه امتناع تعدي الحكم عن محل قام به الصفة كعالمية زيد بعلم عمرو، والمدعى امتناع تعدي الحكم عن محل العلة مطلقاً سواء كان له محل أو لا ولذا تعرض في الاحتجاج لنفي كون العلة قائمة بنفسها فما قيل: إن دعوى الضرورة ينافي الاحتجاج وهم.

قوله: **(والتمثيل للتوضيح)** لا للإثبات فالمناقشة بأنه لا يصحح الكلية مكابرة.

قوله: **(لأنه مر مثله إلخ)** حيث إنه ذكر قال بعض الفضلاء: إن اشتراك الوجود بديهي، ومنعه مكابرة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ: مثله.

قوله: **(صفة اعتبارية)** إذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات.

قوله: **(حكماً)** أي ثبوتياً.

قوله: **(فلا يوجب لمحله حكماً)** قيل: الأولى أن يترك لفظ لمحله لأن ظاهر متمسك الأستاذ أن الفعل يوجب عندكم لغير محله حكماً ثبوتياً، كما لا يخفى. اللهم إلا أن يكون مراده أن الفعل لا يوجب لمحله حكماً ثبوتياً فضلاً عن أن يفيده لغير محله.

قوله: **(لأن الفاعلية صفة اعتبارية)** أي غير ثابتة في الخارج، لا أنها غير موجودة فيه، إذ لا ينافي كونها حكماً ثبوتياً.

كما أشرنا إليه. ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله، فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية. المسألة (الثالثة: **العلة وجودية باتفاقهم** لكن اختلفت طرقهم في بيانه) أي بيان كونها وجودية، (فمنهم من ادعى الضرورة، فإن الكلام في الحكم الثبوتي العدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له قطعاً)، **بل لا بد** أن يكون موجب الحكم الثبوتي **أمراً وجودياً**، وهذا هو الطريق المعول عليه. (ومنهم من احتج عليه بوجوه. الأول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم)؛ **إذ لا مزية لأحدهما** على الآخر، (**فإذا عدما**) أي العلم والجهل (عن محل، **كان**) **ذلك المحل** (**عالماً جاهلاً**) معاً. (**قلنا**: النزاع في ثبوت الصفة العدمية، لا في سلب الصفة)، فإنا ندعي أنه يجوز أن

قوله (العلة وجودية) أي موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة.

قوله: **(بل لابد إلخ)** أضرب عما في المتن لأن عدم كون العلة نفياً صرفاً لا يستلزم كونها موجودة لجواز أن يكون أمراً ثابتاً.

قوله: **(أمراً وجودياً)** أي موجوداً بناء على امتناع تعليل الحال بالحال؛ لأن العلة لا بد أن تكون أقوى في الثبوت من المعلول، كما مر في تفاريع القول بالحال أنهم قسموا الحال إلى معلل بصفة موجودة، وإلى غير معلل وأن ما نقل من أبي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ما ينفيه.

قوله: **(إذ لا مزية لأحدهما)** أي العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوماً، فإذا جاز أن يكون العلم المعدوم علة لأمر ثبوتي أعني العالمية، لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمي، وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الأولى، بخلاف ما إذا قلنا: إن العلم الموجود علة للعالمية الثانية، فإنه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود، فيجوز أن يكون علة بخلاف الجهل فإنه معدوم ولا يصلح علة لشيء.

قوله: **(فإذا عدما)** بناء على أن المتقابلين يمتنع اجتماعهما لا ارتفاعهما.

قوله: **(كان ذلك المحل عالماً جاهلاً)** بناء على عدم الفرق بين علمه لا، ولا علم له.

قوله: **(العلة وجودية باتفاقهم)** ظاهر قوله: فإن الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له، يدل على أن المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود، ويدل عليه أيضاً قوله: باتفاقهم لأن أبا هاشم يجوز تعليل الحال، والحال ليس بموجود بل ثابت، إلا أن الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها. اللهم إلا أن يقال: الدال على الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه في العلة اتفاقاً، غاية ما في الباب أن البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت، بل ادعى وجوب الوجود أيضاً فتأمل.

يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجباً لحكم ثبوتي في ذلك المحل، لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل، ويكون ذلك السلب موجباً له حكم تلك الصفة، فإنه ظاهر البطلان. وما ذكرتموه من هذا القبيل، مع أنه غير تام في نفسه، وإليه أشار بقوله: (**وأيضاً: فلا نسلم اجتماع العدمين**، إذ عدم العلم جهل، وعدم الجهل علم، وبينهما) أي بين العلم والجهل (تضاد) **وتناف**، **فإن قلت**: **نحن نقول**: لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي، لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي، فإذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالماً جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة. **قلت**: **لا نسلم** أنه إذا كان مسمى العلم عدمياً وموجباً لكون محله عالماً كان مسمى الجهل أيضاً عدمياً موجباً لكون محله جاهلاً، سلمناه لكن لا نسلم إمكان اجتماع هذين

قوله: (**قلنا إلخ**) حاصله أنه فرق بين لا علم له وعلمه لا، والنزاع في الثاني دون الأول.

قوله: (**وأيضاً فلا نسلم اجتماع إلخ**) يعني أن مقدم الشرطية أعني قوله فإذا عدما محال فيجوز أن يستلزم المحال إذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عدميهما.

قوله: (**وتناف**) حمل التضاد على المعنى اللغوي ليتم التقريب إذ تحقق التضاد لا يقتضي امتناع ارتفاعهما بخلاف التنافي.

قوله: (**فإن قلت إلخ**) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان. وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعني لو جاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم؛ إذ لا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكماً ثبوتياً ولا بين عليتهما لكونهما معدومين، فإذا اجتمع هذان العدميان أي اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالماً وجاهلاً معاً، فاندفع المنع الأول لاعتبار ثبوتهما لشيء واحد، والثاني لعدم كون أحدهما عدماً للآخر.

قوله: (**قلت لا نسلم إلخ**) حاصله: أنه حينئذٍ تكون الشرطية اتفاقية؛ إذ لا علاقة بين المقدم والتالي بخلاف ما إذا اعتبر الجهل البسيط، فإنها حينئذٍ تكون لزومية، كما عرفت. مع ورود المنع الثاني لأن العلم والجهل متقابلان وإن لم يكن أحدهما عدماً للآخر.

قوله: (**وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين**) فيه بحث لأن الظاهر أن كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدميهما.

قوله: (**تضاد وتناف**) فسر التضاد بالتنافي الذي هو أعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة.

قوله: (**فإن قلت: نحن نقول إلخ**) هذا إشارة إلى رد الجواب الأول بأنه ليس بصحيح إذ يمكن تقرير الكلام هكذا، وإلا فلا جهة له أصلاً لأن جوابه قد فهم، بل صرح به في قوله: وأيضاً نسلم إلخ.

العدميين مع ما بينهما من التقابل، ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الإمكان أصلاً. الوجه الثاني (**شرط العلة قيامها بالمحل) الذي يوجب له الحكم**، (ولا يتصور في العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكماً ثبوتياً (قلنا: إن أردت بالقيام) أي قيام الأمر الذي هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الأعراض الموجودة بمحالها، (ففيه النزاع)؛ لأن معنى كلامك حينئذٍ هو أن العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم، (أو اتصافه به) **يعني وإن أردت** بالقيام اتصاف المحل بالأمر الذي هو العلة، (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمي)؛ كاتصاف زيد بالعمى فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى. الوجه (الثالث): العلة موجبة للحكم، و(الإيجاب صفة ثبوتية؛ لأن نقيضه) وهو اللاإيجاب (عدمي) لصدقه على المعدومات، فإذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالإيجاب الوجودي، (قلنا: قد عرفت ما فيه) وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي، دون الصدق. (فإن قيل) : على سبيل المعارضة إن العلم يوجب لمحله كونه عالماً باتفاق مثبتي الأحوال، فنقول: (الموجب للعالمية إما وجود العلم **فيكون كل وجود كذلك**)، لاتحاد مسمى الوجود في الكل، هذا خلف. (أو العلم مع الوجود فتتركب العلة، وهو باطل اتفاقاً) من القائلين بالحال. (أو العلم) **أي كونه عالماً (وأنه حال فليس بموجود)**. فثبت أن العلة قد لا تكون موجودةً. (قلنا:) الموجب للعالمية

قوله: (شرط العلة قيامها إلخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها.

قوله: (يعني وإن أردت إلخ) إشارة إلى أن كلمة أو للتخيير بين إرادتيهما فيؤول إلى معنى الواو.

قوله: (فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر.

قوله: (أي كونه علماً) أي حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم.

قوله: (شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم) هذا مبني على ما هو المختار، ولا ينتهض دليلاً على من قال بالتعدي في توابع الحياة كعامة المعتزلة، إلا أن يحال على المقايسة، فلو أبقى المحل على إطلاقه كما في عبارة المتن لا ينتهض دليلاً لهم أيضاً، لكن ينتهض دليلاً للبصريين الذين لا يشترطون المحل أصلاً.

قوله: (فيكون كل وجود كذلك) مبني على أن المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات.

قوله: (وأنه حال فليس بموجود) قد أشرنا في صدر البحث إلى أن المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت، لا الموجود في الخارج والحال ثابت، فلا تتجه المعارضة بالنظر إليه أصلا إلا أن يورد على مدعى الوجود أيضاً.

هو (العلم الذي هو موجود، وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه علماً. المسألة (الرابعة **العلة العقلية**) **التي كلامنا فيها** دون العلة الشرعية (مطردة)، **يستلزم وجودها** وجود حكمها، (أي كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف. (وهذا) أعني وجوب الاطراد (**مما لا خلاف فيه** أصلاً) بين مثبتي الأحوال، و(منعكسه) يستلزم عدمها عدم حكمها (أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، ولا خلاف فيه) أي في الانعكاس ووجوبه (في الأحوال الحادثة) فإنه مهما انتفى العلم والقدرة على واحد منا، انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقاً من مثبتي الأحوال، (وأوجبه) أي الانعكاس (الأصحاب في) الأحوال (القديمة) أيضاً، فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة. (ومنعه المعتزلة) **وقالوا: لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة**، (ويلزمهم) أحد أمرين (إما تعليل العالمية بغير العلم)، كالقدرة مثلاً وهو ضروري البطلان؛ إذ نعلم قطعاً أن غير العلم من الصفات، سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا، لاتوجب كون محلها عالماً، (أو ثبوتها من غير علة)، وهو أيضاً باطل؛ لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم **ولا علة مغايرة له**، جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به، كما كانت ثابتة مع عدمه، وهذا خروج عن المعقول، ومخالف لما هو مسلم عند الخصم. وإليه أشار بقوله: (فجاز في

قوله: (العلة العقلية التي كلامنا فيها) أي علة الحال لا العقلية مطلقاً أعني ما يكون عليتها بحسب العقل، فإنها لا يجب أن تكون مطردة ومنعكسة إلا أن تكون موجبة.

قوله: (دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية.

قوله: (يستلزم وجودها) يعني أن معنى الاطراد الاستلزام في الوجود، وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام أقيمت مقامه، وكذا الحال في الانعكاس.

قوله: (مما لا خلاف فيه) لأن الإيجاب مأخوذ في مفهوم العلة.

قوله: (بلا علم وقدرة) أي زائدة على ذاته تعالى، بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى.

قوله: (وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فإن قلت: المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات، لكنهم قالوا بأنها عين الذات، فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم، قلت: سيحقق الشارح في الموقف الخامس: أن مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات، فعدم الانعكاس ثابت تحقيقاً، فإن قلت: بهذا يظهر أن اللازم لهم هو الأمر الثاني؛ لأنهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات. قلت: المراد لزوم أحد الأمرين بالنظر إلى نفس الأمر لا إلى مذهبهم.

قوله: (ولا علة مغايرة إلخ) لا يخفى انه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم، يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به، سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً ام لا، تامل.

المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم، فلا تكون معللة به. وعلى هذا فالأظهر أن يقال: للعلم إلا أنه **قصد المبالغة** في المقارنة، ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها، قال الأصحاب: كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً. وأما قوله: (وسيأتي تمامه في بحث الصفات) **فإشارة إلى ما ذهبوا إليه** من أن الأحكام القديمة واجبة، **والواجب لا يعلل**، سواء وجدت العلة أو لم توجد، **وإلى جوابه** الذي فصله هناك. (واعلم) (أن كل علة مطردة منعكسة، وليس كل مطرد منعكس علة، كالمعلول والمتضايفين)، وذلك لأن الاطراد والانعكاس شرط العلة، وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط. (لا يقال): إذا كان المعلول مطرداً منعكساً، كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين، (فيما إذا تمايز العلة عن غيرها)، وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس، مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً؟ (لأنا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل)، فإنا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً إيجاباً يصدق معه، وجد العلم، فأوجب كون محله عالماً، **ولا يصدق عكسه**، وهو أن يقال: ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم، ونعلم بالضرورة أيضاً، (أو

قوله: (قصد المبالغة) فإن مقارنة الظرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة.

قوله: (فإشارة إلى ما ذهبوا إليه) أي المعتزلة.

قوله: (وإلى جوابه إلخ) قال المصنف في المرصد الرابع في الصفات الوجودية: الثاني أي من احتجاجات المعتزلة على نفي الصفات عالميته وقادريته واجبة، فلا يحتاج إلى الغير. والجواب: أن القابلية عندنا ليست أمراً وراء قيام العلم فيحكم بأنها واجبة، وإن سلم فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضاً. وإن أردتم أنها واجبة لذاتها، فبطلانه ظاهر، انتهى. وفيه أن مرادهم أنها مقتضى ذاته تعالى، كوجوده تعالى، فلا يحتاج إلى غير ذاته تعالى.

قوله: (ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه أي إيجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور، ولا يصدق معه عكسه، فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري. نعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري،

قوله: (والواجب لا يعلل إلخ) هذا عند أبي هاشم وأتباعه، وأما هؤلاء فيقولون: الأحوال الأربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الألوهية.

قوله: (ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله، وإلا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق، فيكون قوله: ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركاً.

بدليل آخر) يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس. المسألة (الخامسة: إيجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً) من القائلين بثبوت الحال، وهذا حكم ضروري، (فإنه لا يتصور علم بلا عالمية)، يعني أنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشيء آخر أصلاً، وهو المراد بقوله: (سواء علمنا الشرط، أو وجوده، أم لا)، فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية؛ إلا بعد تصور ذلك الشرط، والتصديق بوجوده. (فإن قيل: اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل، و) مشروط أيضاً (بالحياة، وانتفاء أضداده) أي أضداد العلم. (قلنا: هذه شروط وجوده)، فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور، (والكلام في شروط تأثيره). وإيجابه للعالمية، والفرق بين شرط وجود العلة، وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها، مما لا سترة به. المسألة (السادسة: لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين، وقد اختلف فيه)، فجوز بعضهم هذا الإيجاب، ومنعه آخرون. والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله: (واعلم أنه إن جاز الانفكاك) بين الحكمين، إما من جانب واحد، أو من الجانبين، (كالعالمية بالسواد، و) العالمية (بالبياض)، فإنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة، (وإلا لزم عدم الانفكاك، أو عدم الاطراد)، وذلك لأنه إذا وجد تلك لعلة، فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين، **والمقدر خلافه**. وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة، كانت تلك العلة غير مطردة، (**قيل: هاهنا إشكالان**: الأول لله علم واحد، وعالميته متعددة) بحسب تعدد المعلومات؛ (إذ كونه عالماً بالسواد غير

ومن لم يفهم قال: إن قوله ولا يصدق مستأنف منقطع، عما قبله، وإلا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق، فيكون قوله: ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركاً.

قوله: (والمقدر خلافه) فيه بحث؛ لأن المقدر عدم التلازم بالنظر إلى ذاتهما، وهو لا ينافي التلازم بالنظر إلى العلة.

قوله: (وقيل: هاهنا إشكالان إلخ) إيرادهما بين شقي التفصيل إشارة إلى ورودهما على الشق الأول منه، وفي لفظ هاهنا أي في أن العلة لا توجب حكمين مختلفين إشارة إلى ورودهما على نفي الإيجاب مطلقاً، وكذلك عدم تقييد العالميات بما يجوز الانفكاك بينها إشارة إلى الأمرين.

قوله: (فإن قيل: اقتضاء العلم إلخ) هذا معارضة البديهة بالبديهة، أو منع لبديهة الحكم السابق في المآل، فلا يرد أن الحكم ضروري، ولا وجه لمنع الضروري.

كونه عالماً بالبياض)، ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر، فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة، هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى. (قلنا: التزمه القاضي)، وقال: عالميته تعالى متعددة مختلفة، وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة، ورده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالماً بسواد محل معين، مخالف لكونه عالماً ببياضه، **مع تعذر الاجتماع بينهما**، لزمه من تعليلهما بعلة واحدة إما اجتماعهما معاً، وإما عدم اطراد تلك العلة. (**وأثبت**) أبو سهل (**الصعلوكي**) من الأشاعرة لله تعالى (علوماً غير متناهية)، كل واحد منها علة لعالمية واحدة. ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة، ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى. (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية، وإنما التعدد في تعلق العلم) الواحد، (**أو**) **تعلق** (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات، **ولا محذور** في تعدد التعلقات في حقه تعالى. (**وأما في الشاهد، فالعلم متعدد**) بتعدد المعلومات، والعالمية متعددة بتعدد العلوم. **الإشكال** (**الثاني**: الحياة توجب صحة العالمية، و) صحة (القادرية)، فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين. (قلنا): الحياة (شرط) لوجود المصحح، **فهي شرط لوجود العلة**، (**لا علة**) **موجبة للصحتين. هذا إن جاز الانفكاك بين**

قوله: (**مع تعذر الاجتماع بينهما**) لتعذر الاجتماع بين متعلقيها.

قوله: (**لزم من تعليلهما إلخ**) لإيجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر.

قوله: (**أو تعلق إلخ**) على سبيل منع الخلو.

قوله: (**ولا محذور إلخ**) لكونها أموراً اعتبارية لا يجري التطبيق فيها.

قوله: (**الإشكال الثاني**) جعل كل واحد من صورتي النقض إشكالاً برأسه، لكون جواب كل منهما مخالفاً لجواب الآخر.

قوله: (**شرط لوجود العلة**) أي العلم والقدرة، وإطلاق المصحح على العلة؛ لما سيجيء في بيان الفرق أن العلة مصححة اتفاقاً أي مؤثرة في صحة المعلول، وموجبة لها. لا يقال: يلزم الإشكال في العلة لكونها موجبة للحكم، ولصحته؛ لأن إيجابها للصحة ليس إلا بتبع إيجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته.

قوله: (**وأثبت الصعلوكي**) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى، أو عدم اطراد العلم، فإن قال: يقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما، لزم استدراك القول بعدم تناهيهما، بل بتعدد كل منهما.

قوله: (**وأما في الشاهد فالعلم متعدد**) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وبتعدده مع تعددها في الشاهد سيجيء في بحث العلم.

الحكمين، (وأما إن امتنع الانفكاك) بينهما، (**كالعالمية بالسواد**، و) **العالمية** (**بالعلم بها**) أي بالعالمية الأولى، **فإنهما** متلازمتان، لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين، (فقال إمام الحرمين: **يجوز الأمران**)، فلا يحكم فيها أي في الأحكام المتلازمة باتحاد العلة، ولا بتعددها إلا بدلالة السمع على أحدهما. (و) قال (الآمدي): الحق التفصيل، هو أنه يجوز الأمران (في الشاهد) إذا كانت الأحكام المتلازمة (من جنس واحد)، كالعالميات، (ويمتنع) ذلك (**في**) **الأحكام** (**المختلفة**) **الأجناس** في الشاهد، بل يجب تعليلها بعلل متعددة. (و) أما في (الغائب) فإن كان أحكامه من أجناس مختلفة، **وجب تعليلها**، بعلل متعددة، كما في الشاهد. وإن كانت من جنس واحد، **فقد سبق** أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة، وإنما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط، وكذا الحال في القادرية ونحوها. المسألة (السابعة: لا يثبت حكم) واحد (بعلتين: عكس الأول)، وهو أنه لا يثبت حكمان بعلة واحدة، وإثبات

قوله: (لا علة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء أضداد العلم، بواسطة توقف العلم عليه. نعم إنها موجبة لصحة العلم والقدرة، وليس يلزم من إيجابها لصحتهما كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية؛ لتوسط العلم والقدرة بينهما.

قوله: (هذا إن جاز إلخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكوراً سابقاً لبعد العهد.

قوله: (والعالمية بالعلم بها) أي العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الأولى، زاد لفظ العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الأحوال، فإن علة الحال لا بد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور.

قوله: (فإنهما) أي العالميتين متلازمتان، بناء على ما سيجيء من امتناع انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به.

قوله: (يجوز الأمران) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد، وأن تكون الأولى معللة بالعلم بالسواد، والثانية، بالعلم بالعالمية الأولى.

قوله: (في الأحكام المختلفة الأجناس) وإن كانت متلازمة، كالمريدية والقادرية.

قوله: (وجب تعليلها) لأن اختلاف المعلول يستدعي اختلاف العلل.

قوله: (فقد سبق إلخ) يعني ليس في تعدد العالمية.

قوله: (كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على مذهب إمام الحرمين، حيث قال: العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم، وإلا فجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه. والقول: بأن المراد عالمية الله تعالى، فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بأن لا تعدد في عالميته تعالى عند غير القاضي، وأبي سهل، وإطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جداً، ثم الظاهر أن العلم في قوله: بالعلم بها مقحم مستدرك.

الحكم الواحد بالعلل المتعددة، إما **على الجمع**، أو البدل، **أو التركيب**، والكل باطل. (أما على الجمع، فلأنه استغنى بكلٍ على عن كل، كما مر)، في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين، (ولأن العلتين إما مثلان، أو ضدان، فلا يجتمعان) في محل واحد، **فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه**. (أو مختلفتان فيجوز افتراقهما)، فإذا ثبت إحدى العلتين دون الأخرى، فإن انتفي الحكم (**فلا اطراد**) للعلة الثانية، وإن ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية، **وقد يمتنع** جواز الافتراق بين المختلفتين. **قال الآمدي**: **والمختلفان لا بد أن يختلف أحكامهما**، فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة، لا قادرة، وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك. (وأما على البدل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل **العالمية** بالعلم مرة، وبالقدرة أخرى). وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري. (**فإن قيل**: **العالمية معللة**) **على سبيل البدل** (بعلم اللّه

قوله: (**على الجمع**) أي كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد، أو على البدل بأن تكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه، لا في زمان واحد، أو على التركيب بأن يكون بمجموعهما مؤثراً فيه مع كون كل منهما كافية في إيجابه، كما قال الأستاذ في فعل العبد، من أن المؤثر فيه مجموع قدرة اللّه وقدرة العبد، وإن كانت قدرة اللّه كافية في وجوده، فاندفع ما قيل: إنه حال التركيب تكون كل منهما موجبة للمعلول، فلا تكون علة؛ لأنها ما يوجب المعلول.

قوله: (**فلا تكونان موجبتين إلخ**) بناء على ما مر، من وجوب قيام العلة بمحل الحكم، وامتناع التعدي.

قوله: (**وقد يمتنع إلخ**) بناء على جواز التلازم بين المختلفين.

قوله: (**لا بد أن يختلف أحكامها**) فلا يجوز إيجابهما لحكم واحد، وإلا لزم إيجاب كل واحد من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف.

قوله: (**العالمية**) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق.

قوله: (**أو التركيب**) لا يخفى أن العلة على تقدير التركيب مجموع الأمرين، فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين، بل بعلة مركبة، والظاهر أن المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها، إلا أن الكلام في جعل هذا الشق قسماً من التعليل بالعلل المتعددة، فكأنه أراد بالعلل ما يشمل الناقصة.

قوله: (**فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه**) مبني على هو المختار من أن العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم، وقد مر الكلام فيه.

قوله: (**فلا اطراد**) إنما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد، بناءً على ما قاله الشارح في المسألة الرابعة، من أن عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد.

قوله: (**قال الآمدي والمختلفان إلخ**) هذا جار في الضدين أيضاً.

وبعلمنا، وهي حكم واحد واحد. **قلنا**: لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض) كالقدم والحدوث، والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة. وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما. (وأما على سبيل التركيب؛ فلأن حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة، فإذا لم تؤثرا) في الحكم (منفردتين)، كما هو المفروض، (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين)؛ وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم **إنما هو لذاتها**، لا باعتبار أمر خارج عنها، ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها. وفيه منع ظاهر؛ لأن المقتضى حينئذٍ هو المجموع **لا كل واحدة**، فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته. (ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة)، كما نبهنا عليه نقلاً عن الآمدي، وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما. المسألة (الثامنة: **في الفرق بين العلة والشرط**) على رأي مثبتي الأحوال، (وهو من وجوه) تسعة: (الأول العلة مطردة)، فحيثما وجدت وجد الحكم قطعاً، (والشرط قد لا يطرد)، فيوجد ولا يوجد معه المشروط، (كالحياة للعلم. الثاني: العلة وجودية) كما مر، (والشرط قد يكون عدمياً، كانتفاء الضد، وهو مختار القاضي)، فإنه قال:

قوله: (**لا على سبيل البدل**) فإنها كانت في الأزل معللة بعلمه تعالى، ثم صارت معللة بعلمنا.

قوله: (**قلنا إلخ**) يعني لا نسلم أن علة العالمية المطلقة متعددة، بل واحدة هي حقيقة العلم المتحدة في الواجب والممكن، بناء على أن حقيقته صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به.

قوله: (**إنما هو لذاتها**) بناء على ما مر من امتناع توقف إيجاب العلة على شرط.

قوله: (**لا كل واحدة**) هذا ممنوع؛ لأن الكلام في أن تكون كل واحدة منهما علة، ولا تكون العلة علة. إلا أن تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط، كما مر. فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع، وهو أن مجموع العلتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم، ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها.

قوله: (**لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما**) إذ لا يجوز أن يكون لعلة واحدة حكمان، أحدهما مختلف، والآخر متفق.

قوله: (**فإن قيل العالمية معللة على سبيل البدل إلخ**) أي جائز التعليل بداهة، فإن العالمية يجوز عقلاً أن يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم اللّه تعالى، وبالعكس.

قوله: (**قلنا لا مخالفة بين العلمين إلخ**) يتجه عليه أن علمنا عرض، وعلم اللّه تعالى ليس بعرض، فالاختلاف في الحقيقة ظاهر، ولهذا قال الشارح: وإن سلم إلخ.

قوله: (**لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما**) لم لا يجوز أن يكون للاجتماع حكم خاص.

لا يمتنع أن يكون الشرط عدمياً كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده، إذ لا معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه، **لا ما يؤثر** في وجود المشروط، حتى يمتنع أن يكون عدمياً. وذهب بعضهم إلى أن الشرط **لا بد أن يكون وجودياً**. (الثالث: أنه قد يكون) الشرط (متعدداً)، بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها، كالحياة وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود العلم، (**أو مركباً**) بأن يكون عدة أمور شرطاً واحداً للمشروط. (الرابع: **الشرط** قد يكون محل الحكم، والعلة صفته) يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم؛ **لأنه لا يكون مؤثراً**، بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة، **كما عرفت**، لكن محل الحكم **يكون شرطاً للحكم** من حيث يتوقف وجوده عليه. (الخامس: العلة لا

قوله: (في الفرق بين العلة والشرط) لما كان الحكم يدور مع الشرط في بعض الصور، كما يدور بالعلة كالمريدية، فإنه يدور مع القدرة التي هي شرط لها، كما يدور مع الإرادة احتيج إلى الفرق بينهما. ثم إنك قد عرفت أنه يمتنع توقف إيجاب الحكم بعد وجود العلة على شيء، فما هو شرط للحكم يكون شرطاً لوجود العلة، فلذا لم يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة، وفي بعضها لشرط الحكم، كما يظهر لك بالتأمل.

قوله: (لا ما يؤثر إلخ) إشارة إلى أن القصر في قوله: لا معنى للشرط إلا ما يتوقف إلخ إضافي، فلا يرد منع الحصر.

قوله: (لا بد أن يكون وجودياً) وانتفاء المانع كاشف عن الوجودي.

قوله: (الشرط) أي بلا واسطة، فظهر انقسامه إلى المتعدد والمركب، وعدم ورود أن أجزاء المركب أيضاً شروط فيكون متعدداً.

قوله: (كما عرفت) من أن العلة صفة توجب لمحلها حكماً.

قوله: (يكون شرطاً للحكم إلخ) أي من حيث يتوقف وجود العلة علية، وذلك إذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم، وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم، وقد لا يكون شرطاً للحكم؛ بناءً على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم: وإنما قيد بالحيثية؛ لامتناع توقف الحكم عليه لا من هذه الحيثية، لامتناع توقف إيجاب العلة على شرط.

قوله: (أو مركباً) الفرق بينه وبين المتعدد مع أن الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه، فيتعدد الموقوف عليه هاهنا أيضاً، أن التوقف هاهنا بالذات على المجموع، والتوقف على الأجزاء بالواسطة، ولا كذلك الحال في المتعدد. وأيضاً المركب ماهية واحدة، ولا كذلك المتعدد المذكور.

قوله: (لأنه لا يكون مؤثراً) لا لأن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً، بل لضرورة أن العالمية لا تعلل بغير العلم، وهو ليس محلاً لها.

تتعاكس) أي لا تكون العلة معلولةً لمعلولها، (بخلاف الشرط)، فإنه يجوز أن يكون مشروطاً لمشروطه؛ (إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر، **قال به القاضي**) والمحققون من الأشاعرة، (ومنعه بعض أصحابنا. والحق: جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط، بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط، (**كقيام كل من اللبنتين**) المتساندتين (بالأخرى)، **فإن قيام كل منهما** ممتنع بدون قيام الأخرى، ومثل ذلك يسمى دور معية، ولا استحالة فيه إنما المستحيل دور التقدم. (السادس: الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط)، وذلك إذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه، (كتعلق القدرة) على وجه التأثير، فإنه شرط (للحادث) ابتداءً، لا دواماً، فلذلك يبقى الحادث **مع انقطاع ذلك التعلق** عنه. وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبداً؛ إذ لا تحقق للعالمية دون العلم في الحالتين، وكذا كل حكم بالقياس إلى علته. (السابع: الصفة) التي تكون علة كالعلم مثلاً (لها شرط) كالمحل والحياة، (وليس لها علة)، **فإن العلم من قبيل الذوات**، **وهي لا تعلل بخلاف الأحكام**، فالعلة لا تكون معلولة في نفسها، **والشرط قد يكون معلولاً**، فإن كون

قوله: (**قال به القاضي**) وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف الشرط: عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه، على ما سيجيء نقلاً عن الأربعين في المقصد الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان.

قوله: (**فإن قيام كل منهما**) أي القيام الخاص العارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص للأخرى، بمعنى استلزام كل منهما للأخرى، فما قيل: لا دور هاهنا؛ لأن توقف كل منهما ليس على خصوصية الأخرى، ليس بشيء.

قوله: (**مع انقطاع ذلك التعلق**) إذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل.

قوله: (**من قبيل الذوات**) المراد من الذات ما يقابل الحال، أي من الأمور الموجودة أصالة.

قوله: (**وهي لا تعلل**) إذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون إلا للأحكام.

قوله: (**بخلاف الأحكام**) فإنها تعلل.

قوله: (**والشرط قد يكون معلولاً**) ليس هذا داخلاً في حيز الفاء، لأنه ليس مستفاداً مما قبله، بل معطوف على مجموع الفاء، ومدخوله أي معنا مقدمة صادقة في نفس الأمر، وهي أن

قوله: (**كقيام كل من اللبنتين إلخ**) قد يقال: لا دور هاهنا أصلاً، لأن توقف كل منهما ليس على خصوصية الأخرى.

قوله: (**فإن العلم من قبيل الذوات**) الذوات هاهنا في مقابلة الأحوال، فإنها قد تستعمل فيها.

الحي حياً شرط لكونه عالماً، مع أن كونه حياً معلول للحياة. (الثامن): الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه)، **بل اتفق** على أنه لا يوجد بدون شرط، كالعالمية لله، فإنها مشروطة بكونه حياً، **وقد اختلف** في كون الحكم الواجب معللاً بعلة. (التاسع: العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقاً، وفي) كون (الشرط) مصححاً لمشروطه (خلاف، قال به القاضي، كالحياة للعلم)، فإنه ذهب إلى أن الحياة وإن لم تكن علة للعلم، بل شرطاً له، لكنها علة في تصحيحه، ومؤثرة في صحته، وموجبة له. (ومنعه المحققون؛ لجواز توقفه) أي توقف العلم في صحته (على شروط أخر)، كانتفاء أضداده، ووجود محله، وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح. ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد، أعرضنا عن تفاصيلها، والله تعالى الموفق والمرشد.

الشرط قد يكون معلولاً، فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بأن العلة لا تكون معلولة أصلاً، والشرط قد يكون معلولاً. وإنما لم يكتف على ما يستفاد من المتن؛ لأن وجود الشرط لعلة الحكم، وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه، إذ الفرق إنما يحصل بأن يكون لأحدهما حكم لا يكون لآخر.

قوله: (**بل اتفق إلخ**) أضرب عن عدم الاتفاق، لأنه يجامع الاختلاف، فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق.

قوله: (**وقد اختلف إلخ**) فإن مثبتي الأحوال من الأشاعرة يعللونه بصفات موجودة، ومن المعتزلة ينفونه سوى البهشمية، فإنهم يعللون الحال بالحال؛ بناء على ما نقل عن أبي هاشم.

تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليه الجزء الخامس
وأوله الموقف الثالث في الأعراض وفيه مقدمة ومراصد

فهرس الجزء الرابع
من كتاب شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الخامس

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2262-2
90000>
9782745122629

http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

[الموقف الثالث في الأعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة]

[المقدمـــة]

(المقدمة في تقسيم الصفات) **التي هي أعم** من الأعراض، **وقد تؤخذ** في تعريفها (**الصفة الثبوتية**) احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية؛ إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الأشاعرة (تنقسم إلى) قسمين (**نفسية** وهي التي **تدل على الذات دون معنى زائد**) عليها. (ككونها جوهراً أو موجوداً أو ذاتاً) أو شيئاً، وقد يقال: هي **ما لا يحتاج وصف الذات** به إلى تَعَقُّل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد. (ومعنوية وهي **التي تدل على معنى زائد على الذات** كالتحيز) وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على ذات الجوهر. (والحدوث)؛ إذ معناه كون

قوله: (التي هي أعم إلخ) ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الأعم قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الأخص كما فيما نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها.

قوله: (وقد يؤخذ) في تعريفها كما سيجيء في قولهم العرض ما كان صفة لغيره تأييد لكون الصفة أعم.

قوله: (الصفة الثبوتية) أي ما لا يكون السلب معتبراً في مفهومه.

قوله: (نفسية) أي منسوبة إلى ذات الشيء ونفسه غير زائدة عليه في الخارج.

قوله: (تدل على الذات) دلالة الأثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات ما يقابل المعنى أي ما يكون قائماً بنفسه.

قوله: (دون معنى زائد إلخ) أي: لا يدل على أمر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وإن كان مغايراً له في المفهوم فلا يتوهم أنه كيف لا يكون دالاً على معنى زائد على الذات مع كونها صفة، ولهذا ظهر أن الصفات السلبية لا تكون نفسية لأنه يستلزم أن يكون الذات عين السلوب في الخارج.

قوله: (ما لا يحتاج وصف الذات) أي: توصيف الذات به إلى ملاحظة أمر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافياً في انتزاعها منه ووصفه بها وبهذا المعنى أيضاً لا يجوز أن يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها إلى ملاحظة معنى يلاحظ السلب بالنسبة إليه.

قوله: (تدل على معنى زائد على الذات) أي: تدل على أمر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج ولا شك أن السلوب لا تدل على قيام معنى باالذات بل على سلبه.

وجوده مسبوقاً بالعدم وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الأعراض) فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال: بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقُّل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا وهم الأكثرون. (وقال بعض) من أصحابنا كالقاضي وأتباعه **(بناء على الحال)** الصفة (النفسية **ما لا يصح توهم** ارتفاعه عن الذات) مع بقائها كالأمثلة المذكورة فإن كون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً ومتحيزاً وحادثاً وقابلاً للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم **ولا يمكن تصور انتفائها** مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما، ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة، وقال: لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته. (وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام) أي: الصفة الثبوتية تنقسم عندهم **إلى أقسام أربعة**:

قوله: (بناء على الحال) فإنه صفة قائمة بموجود فتكون دالة على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض أفراده منها كالجوهرية واللونية والسوادية.

قوله: (ما لا يصح توهم إلخ) أي لا يكون توهم الارتفاع صحيحاً مطابقاً للواقع ولذا لم يقل ما لا يتوهم فإن التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الأمر.

قوله: (ولا يمكن تصور انتفائها إلخ) أي تصوراً مطابقاً للواقع فلا ينافي ما تقرر من أنه يمكن تصور انفكاك اللازم عن الملزوم وإن كان المتصور محالاً بخلاف الذاتي فإنَّ التصور فيه كالمتصور محال.

قوله: (إلى أقسام أربعة) بتقسيمين الأول الصفة الثبوتية إما أن تكون أخص صفات النفس وهي الصفة النفسية أو لا، فهي إما أن تكون معللة بمعنى زائد على الذات، فهي المعللة أو لا تكون معللة؛ كالعلم والقدرة منا والعالمية والقادرية للواجب تعالى فعلى هذا يتحقق الواسطة بين النفسية والمعنوية. والثاني الصفة إما أن تكون حاصلة بتأثير الفاعل وهي الحدوث أو تابعة لها من غير تأثير متجدد فيها سواء كانت معللة بمعنى زائد أو لا، والصفات النفسية خارجة عن القسمين.

قوله: (بناء على الحال) وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مرّ.

قوله: (ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه.

(الأول) الصفة (النفسية فقال الجبائي) وأتباعه منهم (**وهي أخص وصف النفس**) **وهي** (**التي** بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (**ولم يجوزوا** اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة **ولم يجعلوا** اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الأكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هي **الصفة اللازمة**) للذات (فجوزوه) أي: جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لأنَّ الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سواداً ولوناً وشيئاً وعَرَضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فإنه لازم لذاته (واتفقوا) وفي نسخة المصنف وأثبتوا (أنها) أي الصفة النفسية **يشترك فيها الموجود** (**والمعدوم**)

قوله: (**وهي التي إلخ**) زاد الشارح قدس سره لفظ، وهي إشارة إلى أنَّ الموصول مع الصلة خبر، لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح؛ وليست صفة تقييدية لإخراج شيء، فإن أخص وصف الشيء لا يكون إلا مأخوذاً من تمام الماهية؛ بخلاف المأخوذ من الجنس، فإنه أعم منه صدقاً؛ والمأخوذ من الفصل القريب فإنه أعم مفهوماً، وإن كان مساوياً له من حيث الصدق كالناطقية والإنسانية.

قوله: (**ولم يجوزوا إلخ**) الامتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان

قوله: (**ولم يجعلوا إلخ**) وكذا القابضية والأولى التعرض لها.

قوله: (**الصفة اللازمة**) وعلى هذا لا واسطة بين النفسية والمعنوية.

قوله: (**أخص وصف النفس إلخ**) قد بينا فيما سبق أن المراد وصف لا أخص منه لا أنها أخص من جميع أوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله: التي بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي أن يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم إن قادرية اللّه تعالى وعالميته خارجة عن الأقسام الأربعة على تقسيم الجبائي إلا أنْ يدرجها في الصفة المعنوية، ويقول بتعليلها بالألوهية كما يقول به ابنه أبو هاشم ثم الأجناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الأربعة ولا يجدي أن يقال: مذهبه أن الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالأحوال فقط على ما سيجيء من الإلهيات لأن الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفصلاً أم لا إلا أنْ يدرجها في المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية بالإنسانية ويجعل الإنسانية صفة نفسية.

قوله: (**يشترك فيها الموجود والمعدوم**) فإن قلت: العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع أنهم عدوها من الأحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت: هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم إياها من توابع الحياة لأن المعدوم وعندهم متصف بالحياة ولذا عده الرازي جهالة بينة كما سبق في خاتمة المقصد السادس في أنَّ المعدوم شيء أم لا.

بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه. القسم (الثاني) الصفة المعنوية فقال بعضهم هي (الصفة المعللة) يعني زائداً على ذات الموصوف ككون الواحد **منا** عالماً قادراً (**وقيل**) الصفة المعنوية **هي الصفة (الجائزة)** أي: غير اللازمة الثبوت لموصوفها. القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية إذ لا تثبت حال العدم) **مع أن المعدوم** الممكن عندهم متصف بكونه نفسياً. (**ولا**) **صفة (معنوية لأنها لا تعلل** بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) **وهي التي لا تحقق** لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده (**ولا تأثير** للفاعل فيها) وهي منقسمة إلى أقسام (فمنها) ما هي (واجبة) أي: يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه. (كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر) **وكالحلول في المحال والتضاد للأعراض** وكإيجاب العلة معلولها وقبح القبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها. (ومنها) ما هي (ممكنة) أي: غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي إما (تابعة للإرادة ككون الفعل) الصادر من العبد. (طاعة أو معصية) وتعظيماً

قوله: (**بمعنى إنها إلخ**) لا بمعنى أنها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقاً كما يتبادر إلى الفهم.

قوله: (**منا إلخ**) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فإنها غير معللة بمعنى زائد على الذات عندهم لنفيهم الصفات.

قوله: (**مع أن المعدوم إلخ**) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لأنه إذا لم يكن ثابتاً حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لأنها ثابتة حالتي الوجود والعدم.

قوله: (**وهي التي لا تحقق إلخ**) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث.

قوله: (**ولا يتصف إلخ**) احتراز عن الوجود.

قوله: (**ولا تأثير إلخ**) أي: أصالة.

قوله: (**وقيل هي الصفة الجائزة**) **لا** يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه إلا أن يعتبر قيد آخر يخرجه أو يكتفي بالامتياز بالحيثيات.

قوله: (**ولا صفة معنوية لأنها لا تعلل إلخ**) هذا التعليل يدل على أنه أراد أنَّ الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين وإلا فالظاهر أنه على التفسير الثاني منهما إذ الظاهر أنَّ المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك.

قوله: (**وكالحلول في المحال والتضاد للأعراض**) لا يصح إلا بالنسبة إلى بعض الأعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سيأتي إلا عند بعض المعتزلة.

أو إهانة فإن الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك إذا لم يكن هناك **قصد وإرادة وككون الأمر أمراً** فإنَّ قول القائل: أفعل قد يوجد ولا يكون أمراً إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل (و) إما (غيرها) أي غير تابعة هو الإرادة **بشرط كون الفاعل عالماً به** وقد اتفقوا على أنَّ ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة فقال بعضهم: المؤثر من الإرادات **ما كان مقدوراً مخترعاً للمريد** دون ما كان منها ضرورياً وقال الآخرون: لا فرق بين الإرادتين كما لا فرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً) كالقبيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطاً (بالإرادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة.

قوله: (وككون الأمر أمراً) أي كون الصيغة المخصوصة طلباً للفعل استعلاء.

قوله: (تابعة لحدوث العلم) ولذا لا يتصف علم الباري بشيء من الضرورة والكسب.

قوله: (ما كان مقدوراً إلخ) وإرادتنا مقدورة مخترعة عندهم بناء على أنهم فسروا الإرادة بميل يتبع اعتقاد النفع لا الصفة المرجحة فلا يرد أنَّه لو كانت الإرادة مقدورة لزم تسلسل الإرادات.

قوله: (بلا قصد وإرادة) قيل عدم القصد ممنوع غايته عدم الشعور به.

قوله: (بشرط كون الفاعل عالماً به) وإلا فمجرد إرادة الفاعل أتقان فعله لا يؤثر فيه.

قوله: (ما كان مقدوراً مخترعاً للمريد) فإن قلت: إرادتنا ليست مقدورة لنا أصلاً وإلا احتاج حصوله فينا إلى إرادة أخرى وهكذا إلى ما لا يتناهى قلت: هذا إنما يلزم إذا فسرت بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما إذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع أو بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز أنْ تكون مقدورة ومخترعة كما سيجيء في بحث الإرادة.

[المرصد الأول في أبحاثه الكلية]

الشاملة لجميع الأعراض (وفيه مقاصد).

[المقصد الأول: تعريف العرض]

(في تعريف العرض أما) تعريفه: (عندنا فموجود قائم بمتحيز) هذا هو المختار في تعريفه لأنَّه خرج منه الأعدام والسلوب إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والأول هو الصحيح **كما ستعرفه** وقال: بعض الأشاعرة العرض ما كان صفة لغيره **وهو منقوض بالصفات السلبية** فإنها صفة لغيرها وليست أعراضاً لأن العَرَض من أقسام الموجود ومنقوض أيضاً **بصفاته** تعالى **إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات** (وأما) تعريفه (عند المعتزلة **فما لو وجد لقام بالمتحيز**) وإنما اختاروا هذا التعريف (لأَنَّه) أي العرض (ثابتٌ في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو

قوله: **(كما ستعرفه)** في بحث امتناع قيام العرض بالعرض.

قوله: **(وهو منقوض إلخ)** إلا أن يخص كلمة ما بالموجود.

قوله: **(بصفاته إلخ)** فإنها ليست بأعراض بناء على أن العرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها إذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات وإلا فخارجة بقيد الغيرية.

قوله: **(ولا يقوم إلخ)** بناء على قولهم بأن الثابت في العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فإنه من خواص الوجود إلا عند بعضهم فإنهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك.

قوله: **(وهو منقوضٌ بالصفات السلبية)** وبالأعدام أيضاً فإما أن يحال على المقايسة أو يفسر الصفات السلبية بما يتناول الأعدام.

قوله: **(إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات)** وأما إذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا إنما يصح إذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض وإلا يخرج جميع الأعراض لأنها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله.

قوله: **(فما لو وجد لقام بالمتحيز)** قيل: الأولى أنْ يقال: فما إذا وجد ليفهم إمكان الوجود فيخرج الأعدام والسلوب ولك أنْ تمنع كون السلوب والأعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على أنَّ وجودها محال جاز أنْ يستلزم محالاً آخر. نعم لو بدل لفظ لو بإذا لظهر خروجها عن التعريف وشمولها للموجود بالفعل.

زائد على الماهية **ولا يقوم** بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به. (**ويرد عليهم الفناء**) **أي فناء الجوهر** (فإنه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافياً للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينعكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضاً لا في محل كأبي الهذيل) العلاف (للكلام) فإنه قال **إنَّ بعض أنواع كلام الله** لا في محل **وكبعض البصريين** القائلين إرادة قائمة لا في محل **والامتناع** من إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين مما لا يلتفت إليه (وأما) تعريفه (عند الحكماء **فماهية إذا وجدت** في الخارج كانت في موضوع أي في محل **مقوم**) **لما حل**

قوله: (**أي فناء الجوهر**) فسره بفناء الجوهر إذ العرض لا يُبقي زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيجيء في المقصد الثالث من المرصد الثاني من موقف الجوهر.

قوله: (**والامتناع إلخ**) دفع لما يُتَوهم من أنَّ خروجها لا يضرّ لأنه لا يطلق العرض عليهما يعني أن عدم الإطلاق تأدباً لا يوجب عدم دخولها فيه.

قوله: (**فماهية إذا وجدت إلخ**) اعلم أنَّه قسموا الموجود الممكن إلى الجوهر والعرض، وعرفوا الجوهر بالموجود لا في موضوع ولما ورد عليهم الإشكال بأنه يلزمُ أنْ لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أنَّ الجوهر جوهر سواءٌ نُسِبَ إلى الإدراك العقلي أو إلى الوجود الخارجي قالوا: المراد ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع أي لا نعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج أو لا فالتعريف شامل لها ثم إنها أعراض أيضاً لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهراً أو عرضاً بناء على أنَّ العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع إذا وُجِدَت كذا قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة في بحث الوجود الذهني وتبعه من الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده ونص لعدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم: إنَّ المركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لا شك في جوهريته إنما الشك في وجوده أقول: هذا مخالف لتصريحهم بأنَّ المقسم الممكن الموجود إذ لا يمكن أنْ يراد به ما من شأنه أنْ يوجد في الخارج لأنَّ كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين إذ يصير القسمة هكذا الموجود

قوله: (**ويرد عليهم الفناء إلخ**) هذاعلى المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني.

قوله: (**إنَّ بعض أنواع كلام الله تعالى**) ذهب أبو الهذيل العلاف وأصحابه إلى أنَّ بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار.

قوله: (**وكبعض البصريين**) منهم أبو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وإن كان ظاهر السياق هاهنا يأباه

قوله: (**فماهية إذا وجدت إلخ**) إنْ أبقى على ظاهره يلزم أنْ لا تكون الجواهر الشخصية

فيه (ومعنى وجوده في كذا وإنْ كان يطلق) **أي قولنا وجد كذا في كذا** إما بطريق الاشتراك

الممكن إما أنْ يكون بحيث إذا وجد في الخارج كان لافي موضوع أو يكون موجوداً في الخارج في موضوع فيخرجُ ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه إذا وجد كالسود المعدوم والحق أنَّ الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع وتفسيرهم بماهية إذا وجدت ليس لأجل أنَّ الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الإشارة إلى زيادة الوجود ليخرج الواجبُ تعالى وإلى أنَّ المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل أي أنَّه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة إليه كانت لا في موضوع ولا شك أنَّ تلك الجواهر حالَ قيامها بالذهن يصدق عليها أنها موجودة في الخارج لا في موضوع وإن كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر وأعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض وهذا هو المنصوص في الشفاء حيث قال: أما العلم فإنَّ فيه شبهة وَذلك أنْ يقال: إنَّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وأعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضاً؛ فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً فإن الجوهر لذاته جوهر، فماهيته لا تكونُ في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي فنقول: إنَّ ماهية الجَوْهَر جوهر بمعنى أنَّه الموجود في الأعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أنْ تكونَ موجودة في الأعيان لا في موضوع أي إنَّ هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أنْ تكون لا في موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث أنَّه جوهر؛ أي ليس حد الجوهر أنّه في العقل لا في موضوع بل حده أنّه سواء كان في العقل أو لم يكن، فإنَّ وجوده في الأعيان ليس في موضوع ثم قال: فإنْ قيل: فقد جعلتم ماهية الجوهر أنها تارة تكون جوهراً وتارةً عرضاً وقد منعتم هذا فنقول: أما منعنا أنْ يكونَ ماهية شيء يوجد في الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى يكون في الأعيان يحتاج إلى موضوع ما وفيها لا يحتاج إلى موضوع البتة ولم نمنع أنْ يكونَ معقول تلك الماهية يصير عرضاً انتهى كلامه وبما حررنا لك ظهر أنَّ الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والعرض وأنَّ معنى الموجود في موضوع وماهية إذا وجدت كانت موضوعاً واحداً لا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف في اعتبار الوجود بالفعل في تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها في العرض فتعريف المصنف ليس بصحيح.

قوله: (مقوم لما حل فيه) الظاهر مقوم لها ولذا قالوا: المرادُ بموضوع موضوعه لئلا يخرج الأعراض القائمة بالهيولى فإنها موجودة في محل متقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة إذ يصدق عليها أنها موجودة في محل مقوم للأعراض الحالة لكون الهيولى مقومة للأعراض الحالة فيها.

جواهر كما اعترض السالمي وإن قدَّر المضاف أي ذو ماهية يلزم أنْ لا تكون الجواهر الكلية جواهر إلا أنْ يختارَ الأول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بها ما به الشيء هو هو جزئياً كان أو كلياً أو يختار الثاني ويكتفي في النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية.

قوله: (أي قولنا وجد كذا في كذا) إشارة إلى أن ضمير يطلق راجع إلى مطلق الوجود في

أو الحقيقة والمجاز (على معانٍ مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان أو الزمان **ومثل كون الشيء في الصحة** أو المرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) **بحيث لا يتمايزان** في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول **وقد يتوهم** من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء **إذ يصح أن يقال** وجد في نفسه فقام بالجسم **ولا يخفى أن إمكان** ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع **وإن جاز** أن يكون في

قوله: (ومثل كون الشيء في الصحة) أي كونه في حال من أحواله.

قوله: (لا يتمايزان) أي تحقيقاً أو تقديراً وتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الأول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولاً والموجود الأول حالاً والثاني محلاً كذا في شرح المقاصد.

قوله: (وقد يتوهم إلخ) رد لما في شرح العقائد للمحقق التفتازاني حيث قال: ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من أن وجود الأعراض في أنفسها هو وجوداتها في موضوعاتها.

قوله: (إذ يصح أنْ يقال إلخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه أنَّا لا نسلم صحة هذا القول كيف وقد قلتم: إنَّ الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدماً على القيام لم يكن الموضوع محتاجاً إليه ولو سلم فليكف للترتب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم: رماه فقتله.

قوله: (ولا يخفى أنَّ إمكان إلخ) دليل ثان على التغاير وحاصلة أنَّ إمكان الوجود الرابطي مغاير لإمكان الوجود المحمولي لتحقق الأول في الأمور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه أنَّ التغاير بين الإمكانين في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لا يجدي نفعاً إذ المتوهم يقول أنَّ وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع.

قوله: (وإن جاز إلخ) يعنى أنَّ نفي الكون في الموضوع أعم من أن لا يكون في محل

كذا لا وجوده المذكور سابقاً لأنَّ الضمير في وجوده راجع إلى العروض وليست المعاني المختلفة كلها كوجود العرض في المحل كما لا يخفى.

قوله: (إذ يصح أنْ يقال إلخ) هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذي هو المطلوب إنما المفيد له هو قوله: ولا يخفى إلخ فهو دليل مستقل على المطلوب.

محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة **وأشاروا بقولهم إذا وجدت** إلى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة **لم يصدق** حد الجوهر على ذات الباري.

[المقصد الثاني: العرض وأقسامه عند المتكلمين]

(في أقسامه عند المتكلمين وهو) أي العرض (**إما أن** يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها **من الإدراكات بالحواس** (و) من (غيرها **كالعلم** والقدرة) والإرادة

كالمفارقات والهيولى والجسم أو يكون في محل لكن لايكون مقوماً له كالصورة بالقياس إلى الهيولى.

قوله: (وأشاروا إلخ) يعني أنَّ قولهم إذا وجدت إلخ إشارة إلى أنَّ الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر إلى الفهم.

قوله: (لم يصدق إلخ) لأنَّ موجوديته بوجود هو نفس الماهية وإن كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ما قيل: إنَّ حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادته فلا يخرج الواجب. وقد يقال: إنَّ الماهية تدل على الكلية التزاماً فبقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشي لأنه يخرج الجواهر الجزئية عن الحد ولأنَّ الكلية لازمةً للماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو الذي هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو الذي هو مصطلح الفلاسفة وقيل: إنَّ قولنا: إذا وجدت يشعر بإمكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه إنَّ الإشعار بالإمكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والإشعار بالإمكان الخاص ممنوع.

قوله: (كالعلم إلخ) مثال لغيرها بناء على أنَّ الإدراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر.

قوله: (وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلخ) فيه بحث لأن حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله: إذا وجدت اللهم إلا أنْ يقال المتبادر إلى الذهن عند إطلاق نسبة الوجود إلى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار إليه في أول الأمور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال: منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى أنَّ قولنا: ماهية إذا وجدت كانت كذا مشعر بإمكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والأصل زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الإشعار في التعريفات بعد.

قوله: (من الإدراكات بالحواس) لم يجعل قوله كالعلم مثالاً للإدراكات على طريق اللف والنشر لأنَّ المشهور استعمال الإحساس في الإدراك ولأنَّ الأنسب حينئذٍ كالعلوم.

والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة **وحصرها في عشرة باطل** بلا شبهة (وإما أن لا يختص به وهو الأكوان) **المنحصرة في أنواع أربعة**: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، (والمحسوسات) بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم إلى أن الأكوان **محسوسة بالضرورة** ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله، وآخرون إلى أنها غير محسوسة فإنَّا لا نشاهد إلا المتحرك، الساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة **لما وقع الخلاف فيها** (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الأقسام) المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) **يعني أن عدد** الأنواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه) أي من العرض (أنواع غير متناهية) **بأن يكون في الإمكان وجود أعراض** نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية وإنْ لم يخرج منها إلى الوجود إلاَّ ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم أكثر المعتزلة وكثير من

قوله: (**وحصرها إلخ**) كما حصرها صاحب الصحائف في عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه أظهر من أنْ يخفى على من له أدنى فطانة ولعمري كيف خفي على ذلك الفاضل

قوله: (**محسوسة بالضرورة**) أي بالبصر فهي داخلة في المحسوسات ومنشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة.

قوله: (**لما وقع الخلاف**) إذ لا شبهة في وجود المحسوسات وإن كابره منكرو الحسيات.

قوله: (**يعني أنَّ عدد إلخ**) أفاد بالعناية إلى أنَّ المستفاد من المتن وإن كانت تناهي أنواع كل واحد من هذه الأقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تناهي تلك الأقسام.

قوله: (**وحصرها في عشرة باطل**) حصرها صاحب الصحائف في الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وأمثالها.

قوله: (**المنحصرة في أنواع أربعة**) سيأتي في بحث الأكوان المناقشة في الحصر بالكون الأول وجوابها على التفصيل.

قوله: (**لما وقع الخلاف فيها**) أي بين كثيرين، وإلا فسيجيء أن بعضاً من القدماء قال: لا وجود للألوان مع أنها محسوسة.

قوله: (**بأن يكون في الإمكان وجود أعراض إلخ**) بمعنى أنها لو وجدت لكانت عرضاً، لا أنها أعراض في مرتبة الإمكان الصرف؛ لأن الوجودَ مأخوذٌ في تعريف العرض عند أهل التحقيق.

الأشاعرة (نظر إلى أن كل ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم أكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة (نظر إلى أن كل عدد **قابل للزيادة والنقصان**) قطعاً (فهو متناه) لأن ما لا يتناهى لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق أيضاً (ومن جوزه) كالجبائي وأتباعه والقاضي منافي أكثر أجوبته (فلأنه ليس عدد أولى من عدد) فوجد اللاتناهي (كما مر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أي وجه ضعفهما (ظاهر) أما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الأول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان **لا ينافي عدم التناهي** كتضعيف الواحدوالألف مرات غير متناهية **ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود** ألا ترى أن لا نزاع في أن الأفراد الممكنة لنوع واحد من تلك الأنواع **غير متناهية** وإن لم يوجد منها إلا ما هو متناه .

[المقصد الثالث : العرض وأقسامه عند الحكماء]

(في أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء إلى أنه) أي العرض (منحصر في المقولات) التسع وأنَّ الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس

قوله : (قابل للزيادة والنقصان) بأن يزيد بعد أنْ كانَ ناقصاً ذكر النقصان استطرادي إنما المنافي للاتناهي قبوله للزيادة .

قوله : (لا ينافي عدم التناهي) أي الذي كلامنا فيه أي بمعنى أنْ لا يقف عند حد وإنْ كان منافياً لعدم التناهي بالفعل .

قوله : (فيما ضبطه وجود) أي دخل تحت الوجود جميع أفراده ليمكن التطبيق بين آحاده في نفس الأمر فيلزم المحال كما مر تفصيله .

قوله : (غير متناهية) أي غيرمنقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار .

قوله : (ومن أنَّ برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لأنَّ الظاهر أنَّ مراد المنكر لإمكان غير المتناهي من الأنواع أنه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لأنه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذٍ يلزم أحد المحالين إما مساواة الناقص الزائد أو تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه أنَّ برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود لأنَّ الكلام على تقدير الوجود وأما تجويزهم عدم تناهي الأفراد الممكنة لكل نوع، فينبغي أن يحمل على تجويز كل درجة؛ لا إلى نهاية وإمكان كل درجة في أنفسها؛ لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل في الأنواع فيتأتى التوفيق فتأمل .

عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) في إثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار **ويسهل الاستقراء** أنهم (قالوا: العرض **إما أن يقبل لذاته القسمة** أم لا والأول) هو (الكم وإنما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فإنه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك **أقسام الكم بالعرض** (والمراد بالقسمة هنا) يعني في حد الكم (أن يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل في المتصل والمنفصل) **لأن كلاً منهما** قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يُفرَض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث **يحدث للجسم** هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار في قبولها إياه ثم ذكر فيه أنه **لا يجوز تعريف الكم** بقبول القسمة لأنه مختص بالمتصل

قوله: (إما أنْ يقبل لذاته القسمة) أي يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر.

قوله: (أقسام الكم بالعرض) وهو محل الكم بالذات أو الحال فيه أو الحال في محله أو متعلقه.

قوله: (لأن كلاً منهما إلخ) وكون الأجزاء حاصلة بالفعل لا ينافي فرضها بل هو أعون على الفرض.

قوله: (يحدث للجسم) خص الجسم بالذكر إشارة إلى أن هذه القسمة تلحق الجسم لذاته لأنه لا بد فيه من الحركة وإنما تلحق الأعراض بالتبع.

قوله: (إنَّه لا يجوز تعريف الكم إلخ) في المباحث المشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم إليه قبول القسمة وذلك خطأ فإنَّ قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه أنَّه لا يجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن منشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه، أنه إنْ أريد به الفروض والاتصاف وبالقسمة الفرضية إذ الافتراقية إنما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل إما لأنَّ الفرضية إنما تطلق على ما يقابل العقلية كما صرحوا به في تعريف الجزء وإما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وإن أريد به الطريان وبالقسمة الافتراقية لأنها

قوله: (ويسهل الاستقراء) قيل: وجه تسهيل الاستقراء هو أنَّ المرسل القسم الأخير فقط فالاستقراء يختصُ به فيستقرئ هل توجدُ منه متعدد أم لا؟ ولا حاجة إلى الاستقراء في الأحكام الباقية؛ لكونها محصلة بالترديد العقلي.

ولا يخفى عليك أنَّ الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه إذا عُرِف الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب أن يراد المعنى الأول ويراد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلاً عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أنْ يفرض فيه شيء غير شيء **ولا يزال كذلك أبداً** ولا شك أن هذا القيد يخصصه بالمتصل لأن الوحدة التي ينقسم إليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المَلخص **نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل** فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الأول **بل هو شامل** للمتصل والمنفصل معاً وإليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الإمام الرازي

الطارية وكذلك لأنّ الانفصال إنما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمة إلا إذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم إما باستعمال المشترك في كلا المعنيين أو بإرادة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية فحينئذٍ يشمل التعريف للمتصل والمنفصل لأنَّ عروض الافتراقية للمنفصل وطوريانها على المتصل فهذا مجمل كلام الإمام في الكتابين عندي.

قوله: (إنَّ الذي يقتضيه كلامه السابق) وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق المقدار فإنْ نفي لحوقه للمقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله: وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فإنه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل: إنّ قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه للمنفصل فضلاً عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه بالمنفصل فجوابه أنَّ القصر إضافي بالنسبة إلى المقدار إذ لولا ذلك لم يصح كلامه.

قوله: (نوع إشعار إلخ) لأنَّ لحوقه للمقدار لذاته مع أن جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الإشعار محتاجاً إلى ضم مقدمة قال: نوع إشعار إشارة إلى خفائه.

قوله: (بل هو شامل إلخ) إضراب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالمتصل.

قوله: (ولا يزال كذلك أبداً) كانه حمل المضارع أعني قوله أنْ يفرض على الاستمرار والتجدد الدائمي ثم إنَّ المراد أنْ يكون هذا المعنى لازماً بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض بأجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلاً فإنه يقبل القسمة لا إلى نهاية لكنه بحسب بعض الأجزاء والتجزئة والاختصاص الحد بالمتصل وجه آخر وهو أنْ يحل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المنفصل حينئذٍ لأنّه منقسم بالفعل البتة ويمكن أنْ يخرج المنفصل بالقبول أيضاً بأنْ يراد به الإمكان المقابل للفعل.

قوله: (نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل إلخ) وجه الإشعار أنه إذا لم يعتبر هذا القيد يكون

أنَّه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (إما أنْ يقتضي النسبة لذاته) **أي يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير أو لا) يقتضي النسبة** (والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم تنبيهاً على أن الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة **لأنها عدمية**) فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود (والأول) وهو ما يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير **هو** (**النسبة** وأقسامه سبعة الأول الأين وهو حصول الجسم

قوله: (أي فيكون مفهومه إلخ) يعني ليس المراد بالاقتضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة إلى المعلوم في الخارج مع أنَّه من الكيف ومعنى كونه معقولاً بالقياس إلى الغير أنْ لا يقرر معناه في الذهن إلا مع ملاحظة الغير أي أمر خارج عنه وعن حامله لا أنَّه يتوقف عليه فيخرج الإضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالإضافة أو معروضاً له كالوضع والملك.

قوله: (أو لا يقتضي النسبة) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق إذ ليس المراد أنَّه لا يقبل النسبة.

قوله: (لأنها عدمية إلخ) هذا الجواب مبني على مذهب المحققين من الحكماء أنَّ الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزيله منزلة الموجود لكون مبدأ انتزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئهما وأما القائلون بوجودهما فيزيدون في تعريفه قيد اللاقسمة كما سيجيء.

قوله: (هو النسبة) أي يقال له النسبة اصطلاحاً وإنْ لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه إياها.

عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو أعم لا لذاته وقيل: وجهه أنَّ العارض للشيء لا يتخلف عنه ما دام الذات وقد تقرر عندهم أنَّ بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للحيثية المذكورة ولا يخفى أنَّ الأول أحسن.

قوله: (لأنها عدمية) فيه بحث لأنَّ الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً وإلا لما وجد الكم المنفصل أعني العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم أنَّ الشارح المقاصد ذكر في مباحث الكم أنَّ الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وأن خلاف المتكلمين إياهم راجع إلى نفيهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما سيتضح لك مما سيجيء على أن كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الأعراض

في المكان أي في الحيز الذي يخصه) ويكون مملوءاً به ويسمى هذا أيناً حقيقياً **وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم** بالتسعة إلى مكانه الحقيقي (وقد يقال) الأين (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقياً من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو الإقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (مجازاً) أي قولاً مجازياً فإن كل واحد منها يقع في جواب أين هو (الثاني متى وهو الحصول) **أو الهيئة التابعة** للحصول (في الزمان أو طرفه) وهو الآن (كالحروف الآتية) **الحاصلة دفعة** مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالأين إلى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى إلا أنَّ الزمان في المتى الحقيقي **يجوز أنْ يشترك فيه كثيرون** بخلاف المكان في الأين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) أي للجسم (**بسبب نسبة أجزائه** بعضها إلى بعض)

قوله: (وعرفوه أيضاً إلخ) أي قالوا: إنَّ الأين هي الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت أمر وراء الحصول تردد.

قوله: (أو الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم.

قوله: (الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدها أصلاً فإنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظة بيت وفرط وولد أو في أوله كما في لفظة تراب وطرب ودور أو في وسطهما كما إذ وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة إلى الخط والزمان كذا ذكر الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا إشكال في تركب الألفاظ مع أنها زمانية عن الحروف الآنية على ماوهم.

قوله: (يجوز أنْ يشترك فيه كثيرون) بناء على أنَّ ظرفية الزمان لشيء ليس إلا مقارنته إياه.

قوله: (بسبب نسبة أجزائه) سواء كانت الأجزاء بالفعل أو بالقوة.

وأنهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي، فالجمع بين هذه الأقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي تسكب فيه العبرات وسيجيء لهذا الكلام تتمة إنْ شاء الله تعالى.

قوله: (وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم إلخ) قال الإمام في المباحث المشرقية: زعم بعضهم أنَّ الأين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة إلى المكان وهذا ضعيف لأنَّ تلك الهيئة إما أن تكون أمراً نسبياً وإما أنْ لا تكون فإن لم تكن أمراً نسبياً وقد بينا في حصر عدد المقولات أنَّ الأعراض التي لا تكون نسبية فهي إما كميات أو كيفيات فيلزم أنْ يكون الأين إما كمياً أو كيفياً وهو باطل وأما إن كان أمراً نسبياً فتلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضاً النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادعى أمراً آخر فلا بد أنْ يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته.

بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه (إلى الأمور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض **وإذا جعل الوضع** هيئة معلولة لنسبتين معاً (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الأجزاء) فيهما (إلى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب **بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه** كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لأنَّا نقول الجنس والفصل يتحدان وجوداً وجعلاً فكيف يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلاً ثم فارقته إلى فصل آخر فالحق إذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) **ويسمى الجدة** أيضاً (**وهو هيئة تعرض** للشي بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الأخير أعني انتقال

قوله: (وإذ جعل الوضع إلخ) اتفقوا على أنَّ الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركباً منهما إذ النسبة فيما بين الأجزاء أو فيما بينها وبين الأمور الخارجة ليس إلا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركباً من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين إذ لا دليل على وجودها في القيام مثلاً فضلاً عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام واعلم أنَّه عرف الإمام الوضع في المباحث المشرقية: بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض نسبة تخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين وإن كان ظاهر هذا التعريف مشعراً بأنه معلول لنسبة الأجزاء فيما بينها لأنه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالقياس إلى الجهات وذلك لا يحصل إلا بعد اعتبار القسمة إلى الأمور الخارجة أيضاً إلا أنَّه في التعريف المشهور جعل معلولاً لمجموع النسبتين وفيما ذكره الإمام معلولاً للنسبة المقيدة.

قوله: (ويسمى الجدة) بمعنى الغناء.

قوله: (وهو هيئة تعرض إلخ) في المباحث المشرقية أنَّه عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة والحق أنَّه تسامح والمراد أنَّه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لأن نسبة المحصورية ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل إحداهما مقولة

قوله: (بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه) وأما كون الأجزاء التحتانية في القيام فوق الأجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع إلى اعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية لأنَّ فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط.

قوله: (ويسمى الجدة) الجدة في اللغة الغناء فيناسب الملك.

المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان) أي الأين المتعلق به فإنه وإن كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به إلا أن المكان **لا ينتقل بانتقال المتمكن** (سواء كان) ذلك المحيط أمراً (طبيعياً) خلقياً (كالإهاب) للهرة مثلاً (أو لا) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن (أو) محيطاً (بالبعض كالخاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الإضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة) أخرى معقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى (كالأبوة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة وإنها) أي البنوة أيضاً (نسبة) تعقل بالقياس إلى الأبوة **فالإضافة** أخص من مطلق النسبة (فإذا نسبنا المكان **إلى ذات المتمكن** حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الأين وإذا نسبناه إلى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافاً) لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكناً فيه فالمكاتية والمتمكنية من مقولة الإضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فإنه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا : السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن) فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أنْ يفعل (فهو) **يعني أنْ يفعل** (إذن غير ما هو مبدأ للسخونة) **أي المسخن** (لأنه يبقى بعد

دون الأخرى تحكم والوجدان أيضاً شاهد بأنْ التعمم مثلاً حالة حاصلة بسبب الإحاطة المخصوصة لا نفس إحاطة العمامة.

قوله: (فالإضافة إلخ) خص الإضافة بالذكر مع أنَّ جميع المقولات كذلك لخفاء الحكم فيها.

قوله: (إلى ذات المتمكن) أي مع قطع النظر عن وصف التمكن.

قوله: (يعني أنْ يفعل إلخ) المطابقُ لسياق الكلام أنْ يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التمثيل إلا أنَّه لما كان الحكم بكون التسخين مغايراً للمسخن بديهياً لا يليق أنْ يذكر في العلوم فضلاً عن أنْ يفرع على كون مقولة الفعل متجدداً فتنزه بأن يفعل وهو وإن كان نفس التسخين إلا أنَّ الحكم يختلف باختلاف العنوان.

قوله: (لا ينتقل بانتقال المتمكن) قيل: المراد أنّه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فإنَّ سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما إذا سكن تحت الماء ثم خلي وسيأتي الكلام على مثله في بحث المكان.

التسخين) الذي **لا بقاء لمقولة أنْ يفعل بعده** وربما كان ذلك المبدأ جوهراً (السابع أنْ ينفعل وهو التأثير **كالمتسخن ما دام يتسخن**) فإنَّ له حينئذٍ حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل (**فهو**) يعني أن ينفعل (إذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أنْ ينفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف **وكذلك الاحتراق القار في الثوب** والقطع المستقر في الخشب (وغير استعداده لها) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أنْ ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما **أنْ يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال** (قيل: الوحدة والنقطة خارجية عنها) **أي عن المقولات التسع** (فبطل الحصر فقالوا: لا نسلم أنهما عرضان **إذ لا وجود لهما**) **في الخارج** (وإن سلمنا) أنهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الأعراض) بأسْرها (فيها) أي في التسع على معنى أنَّ كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أنَّ هناك عرضاً خارجاً عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الأجناس العالية) على معنى أنَّ كل ما هو جنس عالٍ للأعراض فهو إحدى هذه التسع (فلا

قوله: (أي المسخن) إشارة إلى أنَّ المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على أن ينفعل.

قوله: (لا بقاء لمقولة أنْ يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة في ضمن التسخين.

قوله: (فهو) أي أنْ ينفعلَ حال هذه العبارة كحال السابقة.

قوله: (وكذلك الاحتراق القار في الثوب) أي الثابت في الثوب فإنه باقٍ بعد الاحتراق المتجدد الذي هو من مقولة أن ينفعل.

قوله: (أنْ يفعل وأنْ ينفعل) الدالان على التجدد.

قوله: (دون الفعل والانفعال) فإنهما قد يستعملان بمعنى الأثر الحاصل بالتأثير والتأثر.

قوله: (إذ لا وجود لهما) كما ذهب إليه البعض وإنْ كان مخالفاً لقول جمهور الحكماء ولذا قال: وإنْ سلمنا.

قوله: (كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه إن الممثل به لا يجبُ أنْ يكون مدخول الكاف بل يكفي أنْ يستفاد مما في حيزها فلا مسامحة في تمثيل مقولة أن يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا في تمثيل مقولة أنْ ينفعل بقوله كالمسخن.

قوله: (إذ لا وجود لهما في الخارج) قد أشرنا آنفاً إلى أنّ الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء أنَّ النقطة أيضاً موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنعي لأنَّ الكلام على مذهب الحكماء.

تردان) أي الوحدة والنقطة علينا (إلا إذا أثبتم أنَّ كلاً منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس **ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبتُ أنهما جنسان عاليان** للأعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الأجناس العالية فيها (ولم يثبت شيء منها) أي من هذه الأمور الثلاثة لجواز أنْ يكون قولهما على ما تحتهما **قولاً عرضياً** وأن يكون ما تحتهما **أشخاصاً متفقة الحقيقة** أو أنواعاً حقيقية **لا أجناساً وأنْ يندرجا في مقولة الكيف** كما ذكر في المباحث المشرقية لأن كلاً منهما عَرْض لا يتوقف تصوره **على تصور أمر خارج عن حامله** ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل **وأما إدراجهما** في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أنَّ دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة

قوله: (قولاً عرضياً) فلا يكونان ذاتيين فضلاً عن الجنسية.

قوله: (أشخاصاً متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين.

قوله: (لا أجناساً) فلا يكونان عاليين.

قوله: (وأنْ يندرجا في مقولة الكيف) بناء عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم اندراجهما في شيء من أقسامه أعني الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة والاستعدادية فعلى تقدير تمامه إنما يبطل ذلك الانحصار لا دخولهما في الكيف.

قوله: (وأما إدراجهما إلخ) في الشفاء بعضها يجعل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ونقول: إنَّ الوحدة من جملة الكم وإنَّ الواحد في العدد والعدد وكذا النقطة في الخط والخط كم إلا أن طريق الحق في هذا أنْ ينظرَ فإن كان رسم الكمية رسماً يقال: على الوحدة والنقطة وكانَ القول مع ذلك ذاتياً وجزءاً لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدأين أو لم يكونا وإنْ كان لا يقال أو يقال قولاً غير ذاتي فليست الكمية جنساً لهما.

قوله: (ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عاليان) فإن قلت: يحتمل أنْ لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت بني الكلام على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع.

قوله: (وأن يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف إلى أربعة أنواع يأبى اندراجهما فيه إلا بعد التخصيص المستبشع.

قوله: (على تصور أمر خارج عن حامله) المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج أنَّه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود إدراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعني الموضوع واعلم أنَّ ليس المراد من الخروج عن الحامل أنْ لا يكون نفسه ولا جزءاً منه كما يتبادر بل وأنْ لا يكون حالاً فيه أيضاً صرح به في المباحث المشرقية أيضاً حيث قال:

يشتمل على مقامين أحدهما أنَّ هذه التسعة أجناس عالية، والثاني أنَّه ليس للأعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك (أنَّه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً لما تحته لجواز أنْ يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة **وهو عارض لها**) فيكون حينئذٍ عَرَضاً عاماً لا جنساً (ولا كونها) أي ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (أجناساً عالية لجواز أَنْ يكون ما تحتها أنواعاً حقيقية **فيكون**) كل واحد منها حينئذ (**جنساً مفرداً**) **لا عالياً** (أو) أنْ (**يكون اثنان** منها أو أكثر داخلاً تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنساً متوسطاً) إن كان ما تحته أجناساً (أو) جنساً (سافلاً) إن كان ما تحته أنواعاً حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الأول بل نقول لم يتصد أحد منهم لإثباته أصلاً (ولا الحصر) أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عالٍ للأعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنّه) أي العرض (ينقسم) انقساماً دائراً بين النفي والاثبات (إلى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض إما أنْ يقتضي لذاته القسمة أو لا، والثاني إما أنْ يقتضي لذاته النسبة أو لا فهذه أقسام ثلاثة **لا مخرج للعرض عنها** (**وغيرها الجوهر**) فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلى هذا (فالنسبة إمَّا للأجزاء)

قوله: (**وهو عارض لها**) لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده.

قوله: (**لا عالياً**) إشارة إلي أن المقصود من كونه مفرداً نفي كونه عالياً فلا يرد جواز أنْ لا يكون فوقه جنساً فلا يكون مفرداً.

قوله: (**أو يكون اثنان إلخ**) دخول واحد منها تحت جنس يوجب كونه جنساً متوسطاً أو سافلاً إلا أنَّه تعرض لدخول اثنين أَو أُكثر بناء على ما ذهب إليه بعض المنطقيين من أنه لا بد للجنس من كونه مقولاً على كثيرين بالفعل ونفوا انحصاره في نوع واحد كما في شرح المطالع.

قوله: (**لا مخرجَ للعرضِ عنها**) لكونها دائرة بين النفي والإثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للأقسام كما لا يخفى.

قوله: (**وغيرها الجوهر**) هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة وأنَّ ما ذكره الشيخ في الشفاء لبيان حصر الموجود في مقولات عشر.

المعتبر في الكيف أن لا يلزم من تصوره تصور شي خارج عن محله فأما ما يلزم من تصوره تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لأنَّ الوحدة لا يلزم من تصورها إلا تصور محلها أو تصور حال من أحوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه.

قوله: (**فيكون جنساً مفرداً**) هذا على تقدير أنْ لا يكونَ فوقه جنس وقد يقال: المراد هاهنا من كونها عالية أنَّ لا جنس فوقها فجاز أنْ يكون بعضها أجناساً مفردة.

أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض (وهو الوضع أو لا) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل لمجموعه إلى أمر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (إما إلى كم فإن كان) ذلك الكم (قاراً) لجواز اجتماع أجزائه معاً (فإن انتقل) ذلك الكم القار (به) أي بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك وإلا فهو الأين **وإن كان**) ذلك الكم (**غير قار فهو متى** وإما إلى النسبة فالمضاف) **لأن النسبة حينئذٍ متكررة** (وإما إلى كيف ولا تعقل) النسبة إلى الكيف (إلا **بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل أو**) **يكون** (**هو من غيره** وهو أنْ ينفعل وإما إلىَ الجوهر وهو **لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض**) من عوارضه (ولا يخرجُ) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الأعراض الثلاثة فالبنسبة إلى الجوهر تكون راجعة إلى النسب المذكورة لا قسماً برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والأعراض في تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (أنّا لا نسلم أن النسبة إلى الكم) القار (**تكون بالإحاطة**) **فقط** (حتى تنحصر في الأين

قوله: (**أي لأجزاء موضوعها إلخ**) هذا هو المطابق لما في الشفاء وإن كان عبارة المتن يحتمل نسبة الأجزاء فيما بينهما وإلى الأمور الخارجة.

قوله: (**لأنَّ النسبة حينئذٍ متكررة**) فيه أن اعتبار النسبة إلى نسبة أخرى لا يقتضي اعتبار النسبة الثانية بالقياس إلى الأولى حتى تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فإنه قال: وأما الذي يوجب نسبة فإما أنْ يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس إلى المنسوب إليه ويكون هناك انعكاس متشابه في معنى النسبة وهذا هو الإضافة.

قوله: (**بأن يكون منه غيره**) أي يكون غير الكيف حاصلاً من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين فيما يجاور الماء والنار.

قوله: (**وهو**) أي الكون المذكور.

قوله: (**ويكون هو من غيره**) أي يكونُ الكيف حاصلاً من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين فيما يجاور محلهما.

قوله: (**لا يقبل النسبة لذاته**) فإنَّ الجواهر لانفسها لا يستحق أنْ يجعل لها أو إليها نسبة بل إنما يستحق لأمور ولأحوال فيها كذا في الشفاء.

قوله: (**يكون بالإحاطة فقط**) ولو سلِّم فالنسبة بالإحاطة غير منحصرة فيهما لأنَّ الشكل هيئة إحاطة كم مقدار بمقدار وليس شيئاً منهما.

قوله: (**أي لأجزاء موضوعها**) عبارة المتن تحتمل نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية أيضاً لكن مذهب أبي علي اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر.

قوله: (**وإن كان غير قار فهو متى**) فإن قلت: قد سبق أنَّ النسبة في متى قد يكون إلى طرف الزمان أعني الآن كما في الحروف الآنية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت: النسبة إلى طرف الزمان نسبة إلى زمان بواسطة.

والملك) بل قد تكون النسبة إلى الكم القار بوجه آخر (كالمماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الأطراف (**وأيضاً فاعتبرت في الوضع** نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وإلى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام) إذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة إلى الكم والنسبة إلى الكيف مثلاً فيكون قسماً خارجاً عن الأقسام المذكورة (وأيضاً فبقي) من الأقسام الممكنة (النسبة إلى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضاً فالنسبة إلى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين أن تكون

قوله: (**فاعتبرت**) على صيغة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع النسبتين معاً والمقصود بيانُ الحصر في الأقسام التسعة التي قررها القوم لا التقسيم ابتداء وبيان الحصر في أقسامه فلا يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة إلى الأمور الخارجة في الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم تكثيرُ الأقسام واعلم أنَّ الشيخ نقل أولاً وجه الحصر من القدماء فقال: العرض إما أن يكون مستقراً في موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجاً إلى النسبة إلى ذلك الخارج وهو أقسام ثلاثة كمية وكيفية ووضع إلخ ثم قال: في وجه الحصر الذي أحدثه أن كل عرض لا يخلو إما أنْ يحوج تصوره إلى تصور شيء خارج عن الموضوع أو لا يحوج، والذي لا يحوج إلى ذلك على ذلك ثلاثة أقسام: إما أن يكون لم يحوج إلى ذلك فقد يحوج إلى وقوع نسبة في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه وإما أنْ لا يحوج إلى ذلك بالنسبة والذي لا يحوجُ إلى ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع منقسماً بوجه ما حتى يكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة في النسبة وذلك هو مقولة الوضع إذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض وأنَّ كل واحد منها أين هو من الكل إلخ، ولا يخفى أنه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة إلى الأمور الخارجة في الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادهما في الجنس لا في النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قُدِّس سره سابقاً من أنَّ الجنس والفصل متحدان وجوداً وجعلاً فكيف يتصور أنَّ حصة من الجنس قارنت فصلاً ثم فارقته إلى فصل آخر إنما يرد لو قيل: إنَّ النسبة إلى الأمور الخارجة فصل والنسبة بين الأجزاء جنس بل نقول إنَّ الجزء الذهني المأخوذ من النسبة إلى الأمور الخارجة فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الأمور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد مفارقته لا تبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وإنما تبقى النسبة في الأجزاء التي هي مبدأ لحصة أخرى من الوضع ويقارنها النسبة إلى الأمور الخارجة التي هي مبدأ لفصل آخر.

قوله: (**وأيضاً فاعتبرت في الوضع إلخ**) أي على المذهب المختار الذي أثبت بالدليل فيما سبق وإنْ ذهب أبو علي إلى خلافه كما أشير إليه الآن.

متى) إذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فإن للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة إلى الزمان وليس) انتساب شيء منهما إلى الزمان (لحصوله فيه وأيضاً لا نسلم أن النسبة إلى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة وإذا جاز أنْ تكون النسبة إليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن ينفعل على أن انحصار **هاتين** المقولتين في النسبة إلى الكيف **منظور فيه** (وأيضاً فالنسبة إلى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) أعني حلول الأعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزاً له وهو غير حصوله في الحيز) لأن حصوله فيه نسبة له إلى حيزه وكونه حيزاً له نسبة للحيز إليه (**وبالجملة** فليس) انتفاء ما أبديناه من الأقسام (ضرورياً وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقر أنا الوجود فما وجدنا) شيئاً هو جنس عالٍ للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكره (كان هذا التقسيم ضائعاً ووجب الرجوع آثر **ذي أثير**) **أي قبل كل شيء** (إلى الاستقراء وطرح مؤونة هذه المقدماتِ) الطويلة (وإن أراد) ابن سينا بما ذكره (الإرشاد إلى كيفية

قوله: (**هاتين**) أي الفعل والانفعال.

قوله: (**وبالجملة إلخ**) في الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذي مر فهذا ضرب من التقريب يتكلف لا أضمن صحته ومجاريته لامتحان القانون إلا أنَّه أقرب ما حضر في هذا الوقت ويمكن أنَّ يرام فيه وجوه أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لأوجبت أنْ أقسم قسمة غير هذه يكون أقرب من هذا ويمكن القريب والأقرب إذا لم يبلغا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى أنَّه صريح أنْ ليس المقصود إلامجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ما قاله خارج عن الانصاف.

قوله: (**أثر ذي أثير**) في القاموس فعله أثر أو آثر ذي أثير أو ذي أثر أي قبل كل شيء وفي الأساس أي أولاً.

قوله: (**منظور فيه**) لم يجوز أنْ يحصلا بالنسبة إلى مقولة أخرى كذا نقل عن الشارح وأما ما قيل من أنَّ مبدأ التأثير قد يكون جوهراً كما سلف فحينئذ يكون النسبة إلى الجوهر فإنّما يتم إذا ثبت أنَّ المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية.

قوله: (**آثر ذي أثير أي قبل كل شيء**) آثر اسم فاعل مضاف إلى مفعوله والأثير هاهنا بمعنى المصدر أي آثراً فعلاً ذا أثرة أي مأثور مختاراً ويحتمل أنْ يكون الأثير بمعنى المفعول ويكون من باب إضافة المسمى إلى اسمه أي فعلاً صاحب اسم الأثير وبهذا تبين أنَّ قول الشارح قبل كل شيء حاصلُ المعنى بالنظر إلى المقام إذ الفعل المختار هاهنا هو الرجوع إلى الاسقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج عليه.

الاستقراء فلا بأس فإن فيه) أي فيما ذكره (تقريباً إلى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيداً عن الخبط) الناشيء من الانتشار واعلم أنَّ انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي **لا يفيد إلاَّ ظناً ضعيفاً** ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعاً الجوهر والكم والكيف **والنسبة الشاملة للسبعة الباقية** وبعضهم جعلها خمساً فعد الحركة مقولة برأسها وقال: العرض **إن لم يكن قاراً فهو الحركة** وإن كان قاراً فإما أن لا يعقل إلاَّ مع الغير فهو النسبة والإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذٍ إمَّا أن يقتضي لذاته القسمة فهو الكم أو لا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجة عنها لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس وكون الشيء ذا بياض **لا يتحصل به ماهية نوعية** قالوا: وأما الحركة **فالحق أنها من مقولة أنْ ينفعل** وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان **فلا تندرج الحركة فيهما**.

قوله: (إن لم يكن قاراً) أي لذاته فيخرج الزمان لأنَّ عدم قاريته بواسطة كونه مقداراً له والفعل والانفعال إما داخلان على ما صرح به البعض أو عدم قاريتهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة.

قوله: (لا يتحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من الشيء ومن العرض القائم به اعتبارياً لتميز كل منهما في الوجود.

قوله: (من مقولة أنْ ينفعل) إن فسر بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً وإنْ فسّر بكمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فمن مقولة الكيف.

قوله: (لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً) الاستقراء الناقص إنما يفيد الظن قبل الفوز بقسم آخر وأما إذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيده أصلاً اللهم إلا أنْ يقام الحجة على انتفاء ما مر من الأقسام ويمكن أنْ يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه إلا ظناً ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجملة الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل.

قوله: (والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع.

قوله: (إن لم يكن قاراً فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا أنْ يفعلَ وأنْ ينفعلَ داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمانُ من أقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم أنْ يقسم الكم إلى القار وغيره.

قوله: (فالحق أنها من مقولة أنْ ينفعل) كما يظهر من قولنا حركت الشيء فتحرك وقد

[المقصد الرابع: في إثبات العرض]

(**في إثبات العرض** لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان) الأصم فإنه ذهب إلى أن العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاًعنده ليست عرضاً بل جوهراً (والقائلون به) أي بوجود العرض (اتفقوا على أنَّه لا يقوم بنفسه إلا شرذمة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبي الهُذَيل) العلاف ومن تبعه من البصريين (فإنه جوز **إرادة عرضية** تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريداً بها) أي بتلك الإرادة (والضرورة كافية لنا في) هذين (المقامين) فإنا ندرك الأعراض من الألوان والأضواء والأصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الإرادة قائمةً بنفسها وكون الباري مريداً بها **مع استواء نسبتها إليه وإلى غيره** مكابرة صريحة.

[المقصد الخامس: أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل]

(في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان إلى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند المتكلمين **لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز**) وذلك لأنّ الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن

قوله: (فلا تندرجُ الحركة فيها) لكونها محسوسة.

قوله: (في إثبات العرض) أي في بيان ثبوته وتحققه وأنَّه لا يجوز قيامهُ بنفسه إلاّ أنه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصاراً وفيه إشارة إلى أنَّ الحكم الضروري يجوز جعله من المقاصد إذا كان فيه خلاف رداً للمخالفين وأخذاً لضبع القاصرين.

قوله: (إرادة عرضية) لا يقال: إنه لا يقول بعرضيتهما لأنا نقول قد مر أنَّ امتناع القول بالعرضية لا يجدي نفعاً بعد القول بكونها صفة حادثة فإنَّ حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه أنه يشترط في العرضية القيام أيضاً ولا قيام هاهنا فالصفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر.

قوله: (مع استواء نسبتها إليه وإلى غيره) هذا ممنوع عنده فإنها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره.

يقال: الحركة إن فسرت بالخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وإن فسرت بالتوسط فهي من مقولة الإضافة وإنْ فسرت بقطعِ المسافةِ فهي من مقولة الفعل وإنْ فسرت بالكون في آنين في مكانين أو الكون الأول في الحيز الثاني فهي من مقولة الأين.

كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق إلاَّ في المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فإنَّ ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان إلى آخر (وأما **انتقال العرض) الذي** كلامنا فيه (فهو أنْ يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بدَّ لنفيه عنه من برهان لا يقالُ هو حال الانتقال أمَّا في المحل الأول أو الثاني وكلاهما باطل لأنَّ كونه في المنحل الأول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال إليه **وأما في محل آخر ويعود الكلام** إلى انتقاله إلى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لأنا نقول **جاز أن يكون انتقال العرض دفعياً** لا تدريجياً فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر (وأما عند الحكماء فلأن تشخصه) أي تشخص العرض المعين **(ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها** (وإلا انحصر نوعه في شخصه **ولا لما**

قوله: (وأما انتقال العرض الذي إلخ) أي الانتقال المحال على العرض.

قوله: (وأما في محل آخر إلخ) يعني في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه.

قوله: (ويعود الكلام إلخ) بأن يقال حال الانتقال إلى هذا المحل إما في المحل الأول وهو سابق أو في هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن أن يقال: إنه في محل آخر سوى هذا المحل فإنه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل إلى محل.

قوله: (جاز أن يكون إلخ) يعني يجوز أن يكون الكون في المحل الأول في آن والكون في المحل الثاني في آن ثان فيكون أنَّ مفارقته من المحل هو أنَّ مقارنته مع المحل الثاني فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان إلى آخر على طريقة المتكلمين فإنَّ الحركة عندهم ليس إلا كون ثانٍ في مكان ثانٍ وأما طريقة الحكماء فسيجيء بيانه من أنها أمر متصل واحد غير قارِّ الذات منطبقة على المسافة التي هي

قوله: (لأنَّ الانتقال إنما يتصور في المتحيز) أي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد أنَّه لم لا يكفي التحيز التبعي.

قوله: (لأنَّا نقول جاز أنْ يكون انتقال العرض دفعياً) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لأنهم لا يشترطون في الحركة أنْ يكون في مسافة بل إذا انتقل جزء من مكانه إلى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة ولذا قالوا: إنَّ الخروج عن الحيز الأول عين الدخول في الثاني كما سيحقق في مباحث الأكوان وأما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم إنْ شاء اللّه تعالى.

قوله: (ليس بذاته) أيْ ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاماً كما أشار إليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثامن.

يحل فيه وإلا دار) لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حالاً فيه ولا محلا له (لأن نسبته إلى الكل سواء) فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون

قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز إلى حيز عندهم أيضاً.

قوله: (وماهيته) أشار بالعطف إلى أنْ ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر.

قوله: (ولا للوازمها) إما عطف على ماهيته فيكون إشارة إلى أنَّ المراد بقوله لذاته أعم من أنْ يكون بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعميماً للمقصود والقرينة عموم الدليل.

قوله: (لأنَّ حلوله في العرض إلخ) إذ لا معنى للحلول في المبهم والمفروض أنَّ تشخص العرض بالحال من حيث حلوله فيه إذ لو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص العرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل: يجوز أنْ يكونَ تشخص كل من الحال والعرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام أنهم قالوا: إنَّ تشخص كل من الهيولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب أنَّ تشخص الهيولى بالصورة معناه أنَّ الهيولى لاستعدادها الصورة المعنية إما لذاتها كما في هيوليات الأفلاك أو بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى أنها لا تقبل لغير تلك المعينة والفاعل في الظاهر الأعراض المكتنفة بها حين حلولها في تلك الهيولى من الشكل والوضع والأين وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها بإفاضة تلك الأعراض عليها والصورة المعينة لا من حيث أنها هذه المعينة شريكة علة تشخص الهيولى بمعنى أنَّ المبدأ الفياض بإفاضة الصورة المعينة جعلها متشخصة فذات الهيولى بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعينة صارت علة لتشخص الهيولى وفيما نحن فيه لا يجوز أنْ يكون للعرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المعين المقتضى تشخصه لأنه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا أنْ يكونَ توارد استعدادات متعاقبة لا إلى بداية لأنَّ ذلك مختص بالهيولى فيكون له محل له مدخل في تشخصه.

قوله: (ولا لما يحل فيه وإلا دار) فيه بحث إذ قد سبق في بحث التعين أنَّ تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن هاهنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه وإلا فلا بد من الفرق والفرق بأنَّ الهيولى ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي.

قوله: (لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه) قد يُجاب بما أشرنا إليه في بحث التعين من أنْ حلول شيء في العرض وإنَّ توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما أشرنا إليه هناك من أنه إذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده إلى المنفصل فتأمل.

غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخصه (لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى) أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلاً في المحل الأول **لأنه لما كان لمحله مدخل** في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقياً تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذٍ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصاً آخر من نوعه (والانتقال) في محلٍ إلى آخر (لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذ لا بقاء للهوية هاهنا فلا انتقال أصلاً (وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في الشخص) إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته **وفيه بحث** لأنه إن أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وإن أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وإن أريد وجوده العيني فإن

قوله: (لمحله) إما بنفسه أو بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد أن هاهنا احتمالاً آخر وهو أن يكون تشخصه بما حل في محله كذا قيل وفيه أنه حينئذٍ يجوز الانتقال عليه لأن المحل لا دخل له في العلية إلا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال المذكور أنا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ويرجع الأمر إلى المحل دفعاً للدور والتسلسل وأورد عليه أنه يجوز أنْ يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معداً للتشخص ومثله جائز عند الحكماء والجواب أنَّ الكلام في العلة الفاعلية للتشخص فيجب اجتماعها.

قوله: (لأنه لما كان لمحله مدخل إلخ) قيل: يجوز أنْ يكون مدخلية المحل في تشخصه من حيث أنه محل ما لا محل معين فيجوزُ مفارقته وفيه أنَّ المحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وإنْ أريدَ به المحل المعين أي معين كان يلزم توارد العلل على سبيل البدل على معلول واحد شخصي أعني تشخص العرض.

قوله: (وفيه بحث إلخ) حاصله أنَّ الهوية تطلق على معان ثلاثة لا يصح أنْ يكون شيء منها علة للتشخص.

قوله: (فهو أي تشخصه لمحله) يعني إذا لم يكن الاقتضاء التام للأمور المذكور فلمحله دخلَ في تشخصه البتة ويتمُ المطلوب فعلى هذا لا يرد أنْ يقال: لم لا يجوز أنْ يكون تشخص العرض لأمر حال في محله إذ على هذا التقدير يصدق أيضاً أنَّ للمحل دخلاً في التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب وأما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من أنّا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ونرجع آخر الأمر إلى المحل دفعاً للدور أو التسلسل فيرد عليه أنه لم لا يجوز أنْ يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية ويكونُ كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على أصل الاستدلال بأنه لم لا يجوز أنْ يحتاج العرض في تشخصه إلى المحل من حيث هو محل لا إلى محل معين وحينئذٍ

أخذ مطلقاً **لم يكن علة لتشخص معين وإن أخذ معيناً فكذلك لأن** تعين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل أنا لا نسلِّم استواء نسبة المنفصل إلى الكل **إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين** خصوصاً إذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فإن له أن يختار ما يشاء **ويتجه عليه** أيضاً أنه **لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه** (وربما يقال) في إثبات امتناع الانتقال (**العرض يحتاج إلى المحل**) بالضرورة (فإما أن يحتاج العرض المعين إلى محل معين فلا يفارقه) لأن خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية إياه لذاتها (أو) إلى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لأنَّ كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم) حينئذٍ (أن لا يوجد العرض) في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو إليه وهذا باطل قطعاً فتعين الأول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر **إذ قد يحتاج**) العرض المعين (إلى محل بلا شرط

قوله: (**لم يكن علة لتشخص معين**) إذ المبهم لا يجوز أنْ يكون علة فاعلية للمعين.

قوله: (**وإن أخذ معيناً فكذلك إلخ**) أي إن أخذ الوجود الخارجي المعين فلا يجوز أنْ يكون ذلك الوجود موجوداً في الخارج وإلا لزم أن يكون تشخص العرض بما حل فيه وقد أبطلناه فيكون أمراً اعتبارياً فتعينه إنما يكون بتعين العرض الذي قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور.

قوله: (**ويتجه إلخ**) هذا الاتجاه إنما يتجه لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه.

قوله: (**العرض يحتاج إلى المحل**) وإلا لم يكن عرضاً وربما يجاب بأنه يجوز أنْ يحتاج إلى محل معين لا من حيث أنه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه أنه يلزم التوارد على سبيل البدل.

قوله: (**إذ قد يحتاج**) أي يجوز أنْ يحتاج لأنه اللازم من الدليل المذكور ولأنه مانع يكفيه الجواز.

يجوز مفارقته عنه كما في المادة بالنسبة إلى الصورة فإن تعينها إنما يحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير إليه الشارح في تعريفات الهيولى من أن الواحد بالشخص لا بد أنْ تكون علته واحدة بالشخص فلا يعقل أنْ يكون علة العرض المشخص محلاً مطلقاً واحتياج الهيولى إلى الصورة في البقاء لا في التشخص بل الأمر بالعكس نعم يشكل حينئذٍ ما ذكره في بحث التعين كما أشرنا هناك.

قوله: (**إذ يجوز أنْ يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين**) قيل: لا يجوز أن يكون المنفصل علة لتشخص العرض لأنه يكون العرض حينئذٍ مكتفياً في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا يفتقر إلى المحل فيكون مستغنياً عنه وهو باطل.

قوله: (**لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه**) إذ يجوز أنْ يكون تشخصه لذاته وماهيته أو للوازمها.

التعين) أي إلى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وإنه أعم من المعين) الذي قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات (لا) إلى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه وإنما قلنا: إنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج إلى المقيد بعدم التعين (إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين) في المحل الذي يحتاج إليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وأيضاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز) فيقال **الجسم يحتاج في كونه متحيزاً** إلى الحيز بالضرورة فإما أن يحتاج إلى حيّز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فإن قيل هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (إنكار للحس فإنَّ رائحة التفاح تنتقل منه إلى مايجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسة (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (**لاستعداد يحصل** له من المجاورة) أو المماسة.

[المقصد السادس: لا يجوز قيام العرض بالعرض]

(لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة. لنا) في عدم الجواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الأول أن قيام الصفة) بالموصوف (معناه **تحيز الصفة تبعاً** لتحيز الموصوف وهذا) أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به،

قوله: (لاستعداد يحصل إلخ) أي المجاورة والمماسة شرط لحصول الاستعداد لا أنه معد حتى يرد أنه لو كان معداً لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك.

قوله: (تحيز الصفة تبعاً إلخ) يعني أنَّ التحيّز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم

قوله: (فيقال: الجسم يحتاج في كونه متحيزاً) أي في تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص وإلا فلا محذور إذ اللازم حينئذٍ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال.

(لا يتصور إلاّ في المتحيِّز بالذات لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له (**والعرض ليس بمتحيز) بالذات**، بل هو تابع في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره. الوجه الثاني: العرض المقوم به) لا يجوز أنْ يقوم بنفسه و(إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية (وإلا فجميع تلك الأعراض) المتسلسلة **حاصلة (لا في محل** وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وإن انتهت) الأعراض المقوم بها (إلى الجوهر فالكل قائم به) **لأن الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه**، وحينئذٍ فلا يكون عرض قائماً بعرض والمقدر خلافه (وهما) أي هذان الوجهان (ضعيفان أما الأول فلأنا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعاً) لما ذكرتم (**بل هو الاختصاص الناعت** وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك

بالمتحيز بالذات وينسب إلى المتحيز بالتبع باعتبار أنَّ له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لا أنَّ هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما ولأن هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (والعرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزاً بالذات والعرض ليس بمتحيز فالمتبوع في التحيز ليس بعرض فما قيل إنَّ هذه المقدمة مستدركة وهم.

قوله: (حاصلة لا في محل) إذ لو حصلت في محل لم تكن متسلسلة إلى غير النهاية.

قوله: (وإن انتهت) عطف على ما يستفاد من قوله: وتسلسل كأنه قيل فإن لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وإن انتهت إلخ.

قوله: (بل هو الاختصاص الناعت) سند للمنع المذكور كأنَّه قيل: لم لا يجوز أنْ يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت إليه مجازى لكونه سبباً له كما يفصح عنه عبارة الشرح.

قوله: (لأن الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على أن مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وحينئذٍ فالجواب: عن الاستدلال الأول بمنع كون معني القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته للأول جعل المنع المذكور جواباً عن الأول فقط، وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جواباً وإنْ سلم أنَّ معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى.

قوله: (بل هو الاختصاص الناعت) قال الإمام في المباحث المشرقية فإن قالوا: وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول: إنّه لا طريق لنا إلى معرفة ماهية ذلك الاختصاص إلا بذكْر هذا اللازم

الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به فيسمى الأول حالاً، والثاني محلاً له كاختصاص بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (**ويحققه**) أي يحقق أنَّ معنى القيام هذا دون ذلك (أمران الأول **أن التحيز صفة** للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيّزاً (تبعاً لتحيزه وإلا كان الشيء) الذي هو التحيز (مشروطاً بنفسه) إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لا بد أنْ يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (أو تسلسل) إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله **وهكذا إلى ما لا نهاية له. الأمر** (**الثاني** أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (وأما) الوجه (الثاني **فلأنه لا ينفي** أنْ يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (بآخر مترتبة إلى أنْ ينتهي إلى الجوهر) فيكون بعضها تابعاً لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعاً للبعض الأول وليس يلزم من ذلك كونُ الكل قائماً بالجوهر ونابعاً له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة **والقول بأن التابع** لا يكون

قوله: (وتحققه) إثبات لتكوين معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الأمرين نفي أن يكون معنى القيام التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلا بد من ضم مقدمة وهي أنه لا ثالث فإذا بطل أحدهما تعين الآخر.

قوله: (إنَّ التحيز صفة إلخ) أي عرض قائم بالجوهر لأن الأين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء والمتكلمين فما قيل: إنَّه أمر اعتباري فلا يلزمُ أنْ يكون قيامه عبارة عن التبعية في الحيز ثم الجواب بأنه لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم.

قوله: (وهكذا إلى ما لا نهاية له) فيكون للجسم في حيز واحد أكوان غير متناهية والضرورة تكذبه وبرهان التطبيق يبطله.

قوله: (الأمر الثاني إلخ) يعني أنَّه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلاً بذاته وبين قيامه بذات الحادث وليس فيه شائبة التحيز أصلاً وتحقيقاً ولا تقديراً فلا يرد أنَّ قيام العرض معناه التحيز لا مطلق القيام حتى يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته.

قوله: (فلأنه لا ينفي إلخ) يعني أنَّ قولك فالكل قائم به إنْ أردت به قيام الكل به ابتداء فالملازمة ممنوعة لأنَّ الانتهاء إلى الجوهر لا يستلزم ذلك وإنْ أردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لأنه المتنازع فيه.

وليس إذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فإنَّ أكثرَ الأشياء إنما تعرف باللوازم.

متبوعاً لآخر إذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلاً والآخر مقتضياً لكونه تابعاً وحالاً (وهو) أي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر إلى الجوهر (محل النزاع) فإن قيامه به مع عدم الانتهاء إليه مما لا يقول به عاقل قد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال: لو جاز قيام العرض بالعرض **لجاز قيام العلم بالعلم**، ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول فيلزم التسلسلِ **وهو مردود بأنَّ المتنازع فيه قيام بعض الأعراض** المختلفة

قوله: (والقول إلخ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره.

قوله: (لجاز قيام العلم إلخ) إذ لا فرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة لأن الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض.

قوله: (قيام بعض الأعراض إلخ) لأنَّ المراد أنه هل يجوز قيام العرض بالعرض إذا لم يوجد مانع آخر والتماثل والتضاد مانع لأنه يلزم اجتماع المثلين والمتضادين.

قوله: (والقول بأن التابع إلخ) هذا القول وإنْ ذكر في الاستدلال الأول وأجاب عنه المصنف بمنع مداره إلا أنَّ الشارح ذكره هاهنا إشارة إلى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار أيضاً وإلى أنَّه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم.

قوله: (لجاز قيام العلم بالعلم إلخ) فإن قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت: الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم هاهنا وهذا المقدار يكفي في الإبطال لكن فيه بحث إما أولاً فلأن المجوّزين لقيام العرض بالعرض لا يجوّزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحياة المحل عندهم اتفاقاً فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلاً فالأولى أنْ يُقال: لجاز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلانتقاضه بكل نوع ممكن بأن يقال: لو أمكن أنْ يوجد فرد من الإنسان لأمكن ثان وثالث لا إلى نهاية ويلزم التسلسل والحل أنَّ إمكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل كما أشرنا إليه فليكن هذا على ذكر منك فإنه ينفعك في مواضع. فإن قلت: التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت: المجوّزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود إبطال كلامهم على أنَّ المدَّعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشير إليه في الحال السابق من الفرق فتأمل.

قوله: (وهو مردود بأنَّ المتنازع فيه إلخ) وإذا كان التنازع في المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الأكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة عند أكثر المعتزلة وأكثر الأشاعرة كما سبق وفيه بحث لأنهم اتفقوا على إمكان أفراد غير متناهية لكل نوع وإمكان أفراد النوعين المختلفين يكفي في إجراء الدليل بأنْ يقال: لو جاز قيام بعض الأعراض المختلفة ببعضها لجاز أنْ يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا إلى غير النهاية اللهم إلا أنْ يقال عدم تجويزهم قيام أحد المثلين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لأنَّ المحل

ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض بالعرض (بأن السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فإنها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فإنه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أنْ يوصف بأنه سريع أو بطيء (والجواب أنَّه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبنا فإنهما) أعني السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (**بل هما** (**للسكنات**) أي السرعة والبطء لأجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنَّه يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء ولا شك أنهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبهم **لجواز أن تكون** طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (**أنواعاً مختلفة بالحقيقة** وليس ثمة) أمر موجود (إلا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من

قوله: (**بل هما للسكنات إلخ**) حمل اللام على التعليل على خلاف ما في قوله للحركة لأنَّ السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله: وقلتها وكثرتها فإنه نص في التعليل والمقصود أن السرعة والبطء عارضان للجسم لأجل السكنات وتفاوت درجاتها لأجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله: يسكنُ سكنات فإنَّ السكون صفة الجسم أعني الأكوان سبب لكونه ساكناً كما أنّ الحركات سبب لكونه متحركاً فما قيل: إنَّ عبارة الشرح تفيد أنّ السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد أنهما لأجل السكنات وهم.

قوله: (**لجواز أنَّ تكون إلخ**) لا يخفى أنَّ كون مراتب الحركات مختلفة الحقيقة لا دخل له في الجواب فإنَّ خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم لا يجوز أن يكون من الأمور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الأعراض بها؟ وإنما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهوراً تاماً بخلاف ما إذا كانت مراتبها متفقة فإن اختلافها في السرعة والبطء يحتاج إلى القول بأن ذلك لاختلاف أشخاصها وأنَّ السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها.

لما كان مع ماهية الحال كالسواد مثلاً علة تامة للتشخص المعين أعني السواد الحال في ذلك المحل فإذا حل سواد في ذلك السواد لزم أنْ يتشخَّص بتشخص السواد الأول بوجود العلة التامة للتشخص الأول فتنتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطلُ أنْ يقوم سواد بمحل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد آخر وإلا لزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الأول في السواد الثاني فإن اعتبر انتفاء محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الأول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المثلين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام أحد المثلين بالآخر أيضاً فتأمل فإنه دقيق.

قوله: (**أنواعاً مختلفة بالحقيقة**) التعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات إنما يفيد في

تلك الأنواع المختلفة الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الأمور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج فإنه إذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها إلى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فإنها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة (بالنسبة إلى) حركة (أخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية إنما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أنَّ الخشونة والملاسة عرضان **من مقولة الكيف قائمان** بالسطح لأنه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار إلى جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فإن سلم أنهما كيفيتان) أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما **من مقولة الوضع** التي هي من النسب الاعتبارية وإن سلم أنهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح.

[المقصد السابع: أن العرض لا يبقى زمانين]

(ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه) من محققي الأشاعرة (إلى أن العرض لا يبقى زمانين) فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي (على التقصي والتجدد) ينقضي

قوله: (من مقولة الكيف قائمان إلخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات.

قوله: (من مقولة الوضع) لأنهما عبارتان عن استواء الأجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن هذا عُلِمَ أنَّ الوضع لا يعتبر فيه النسبة إلى الأمور الخارجة.

تقرير الجواب بوجه آخر وهو أنَّ طبقات الحركات أنواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتي شيء لا يقوم به لأنه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من أنَّ التعرض له لئلا يتوهم أنَّ السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم أنْ يكونا موجودين مما لا يُلتفت إليه لأنَّ الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد يثبت من معدوم فيه كالعمى إذا يكفي فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقي هاهنا بحث آخر وهو أنّ المفهوم من كلامه أن السرعة والبطء أمران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وأنتَ خبير بأنَّ المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فإطلاق الموجود عليها باعتبار أنها يتخيل من أمر موجود كما سيأتي.

واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه إنما هو (للقادر المختار) فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده **وإنما ذهبوا** إلى ذلك لأنهم قالوا: بأنَّ السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث **فلزمهم استغناء** العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك **بأنَّ شرط بقاء الجوهر هو العرض** ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطِه إليه فلا استغناء أصلاً (ووافقهم) على ذلك (النظام والكعبي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الأعراض) سوى الأزمنة والحركات والأصوات **وذهب أبو علي الجبائي وابنه** وأبو الهُذيل إلى بقاءِ

قوله: (وإنما ذهبوا إلخ) أي الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قادتهم إلى صحة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وإن لم يحتاجوا إليه في دفع ذلك الفساد.

قوله: (فلزمهم استغناء إلخ) هذا بناء على حمل الخروج على معناه المتبادر، أما على ما هو التحقيق من أنَّ المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه فيكون محتاجاً إلى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التمحل.

قوله: (شرط بقاء إلخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وجزء ممتنع بدونه فلا ينافي القول باستناد جميع الممكنات إلى اللّه تعالى ابتداء لأنه بعد كونه ممكناً.

قوله: (هو العرض) وهو كونه في الحيز.

قوله: (وذهب أبو علي الجبائي وابنه إلخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الأعراض دون العلوم والإرادات والأصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالإرادات والأصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فإنه ذهب ابنه إلى بقائها مطلقاً وأبو علي إلى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كما سيجيء في المقصد الثالث عشر في بيان محل العلم.

قوله: (وإنما ذهبوا إلخ) يعني أنَّ المنشأ الأصلي هو ذلك ثم إنهم لما ارتكبوه دفعاً لهذا المحذور فتشوا متمسكاً فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والمنشأ الأصلي وإن كان لا يقتضي إلا عدم بقاء الأعراض التي يحتاج إليها بقاء الجوهر إلا أن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم أيضاً.

قوله: (بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك لأن المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر إما الجسم أو الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالأكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاؤه فلا دور فإن قيل: وجود

الألوان والطعوم والروائح **دون العلوم** والإرادات والأصوات وأنواع الكلام للمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الأكوان (قالوا) أي الفلاسفة (**وما لا يبقى**) من الأعراض السيالة (**يختص إمكانه بوقته**) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أي **لا يمكن أن يوجد** قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الأصحاب) على عدم بقاء الأعراض (بوجوه) ثلاثة (الأول أنها لو بقيت لكانت باقية) **أي متصفة** ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا: لا نسلم أنَّ البقاء عرض) **بل هو أمر اعتباري** يجوز أنْ يتصف به العرض كالجوهر وإن سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض. الوجه (الثاني: يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لأن اللّه سبحانه قادر على ذلك

قوله: (**يختص إمكانه**) أي إمكان وقوعه دون الذاتي إذ لا اختصاص له بوقت دون وقت.

قوله: (**أي لا يمكن أن يوجد إلخ**) لامتناع حصول استعداده التام إلا في ذلك الوقت.

قوله: (**أي متصفة إلخ**) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء.

قوله: (**بل هو أمر اعتباري**) لأنه الوجود بالقياس إلى الزمان الثاني.

الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض إذ يستدعي الاتصاف بالتحيز البتة ولو في أول زمان حدوثه فيدور قلنا: نلتزم الشرطية المتعاكسة أعني الدور المعية بلاتوقف.

قوله: (**دون العلوم**) فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية أعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك أنّ أبا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وإنْ قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها، وأن ابنه أبا هاشم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع المخالفة بين المنقولين عن أبي علي وإن أمكن بأنْ يراد بما ذكر هاهنا أنه ذهب إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً، بل إنما ذهب إلى بقاء بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن أبي هاشم واعتبار نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر إلى الثلاثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتأمل.

قوله: (**قالوا: وما لا يبقى يختص إمكانه بوقته**) المراد إمكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لأن القول باختصاص إمكانه بوقته يستدعي نفي الإمكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان ولهذا قالوا: بأزلية إمكان كل ممكن ثم إنهم وإن قالوا باختصاص إمكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم إلا أنَّ تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام إياه فإنه لما ذكر أولاً أنَّ الأشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وأنّ مخصص كل من المتجددات بوقته إرادة الفاعل المختار ذكر ثانياً أنَّ الفلاسفة يألفون في كل من الأمرين حيث يحكمون بأنَّ المتجدد بعض الأعراض وأنَّ المخصص

(إجماعاً فلو بقي) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها وإلا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً (قلنا: يخلقه) اللّه تعالى (فيه) أي في ذلك المحل (بأنْ يعدم الأول) عنه لأن جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروط بأعدام الأول ولا استحالة فيه **كما لا استحالة** في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الأولى على تقدير عدم إيجاد الأول فيها (و) أيضاً ما ذكرتم (يلزمكم في الجوهر) لأنه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده إجماعاً فلو كان باقياً لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم. الوجه (الثالث وهو العمدة) عند الأصحاب في إثبات هذا المطلب (أنها) أي الأعراض (لو بقيت) في الزمان الثاني من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالإجماع وشهادة الحس) فإنه يشهد بأن زوال الأعراض **واقع بلا اشتباه** فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً (بيان الملازمة أنه **لو زال**) العرض بعد بقائه (**فإما**) **أنْ يزول** (**بنفسه**)

قوله: (كما لا استحالة إلخ) إشارة إلى النقض بأنه لو تم لزم امتناع وجود العرض في الحالة الأولى لأنَّ إيجاد مثله ممكن فيها فيلزم اجتماع المثلين فكما أنَّ إيجاد مثله فيها مشروط بعدم إيجاد الأول كذلك إيجاد مثله في الحالة الثانية مشروط بإعدام الأول.

قوله: (واقع بلا اشتباه) كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إجراؤه في كل عرض يدعي بقاءه ظاهراً إلا أنْ يدعي الحدس بأنَّ كل عرض يمكن زواله بواسطة إحساس الجزئيات الكثيرة.

قوله: (لو زال إلخ) أي لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لأنه لو زال فزواله حادث

لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له إلا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليفهم.

قوله: (كما لا استحالة إلخ) إشارة إلى نقض إجمالي بأنه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في محل لأنَّ اللّه تعالى قادرٌ على إيجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور.

قوله: (فأما أنْ يزول بنفسه إلخ) فإن قلت: هاهنا شق آخر وهو أنْ يعدم بطرو عرض على محله فيفنيه في الزمان الثاني فتفنى الأعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الأعراض وإنْ كان قد يشاهد بلا فناء المحال إلا أنَّ الكلام في عموم الاستدلال قلت: مآل هذا إلى زوال الشرط هو الجوهر وسيجيء الكلام فيه واعلم أنَّ كون الفاعل الموجب هو طرو الضد فقط وكون الأمر العدمي زوال الشرط فقط مما يمنع وإرادة التمثيل مع بعده من العبارة لا يلائم وجه الإبطال لأنه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط.

واقتضاء ذاته زواله (وإما) أنْ يزول (بغيره) المقتضي لزواله (و) ذلك (الغير إما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته) أي لا باختياره فيكون فاعلاً موجباً (وهو طرو الضد) على محل العرض (أو لا يوجبه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل المعدوم بالاختيار وإما) أمر (عدمي وهو زوال الشرط و) **هذه (الأقسام)** الأربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة أما زواله بنفسه فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء) لأنَّ ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه (وأما زواله بطرو ضده) على محله (فلأنَّ حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فإن المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللاً بطريانه) عليه (لزم الدور) لأنَّ كل واحد من انتفاء الضد الأول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به (أو نقول) في إبطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارئ بإزالة الباقي أولى من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطارئ **(بل الدفع)** الصادرعن الباقي **(أهون من الرفع)** الصادر عن الطارئ فيكون الدفع أقرب إلى الوقوع من الرفع (وأما زواله بمعدم مختار فلأنَّ الفاعل بالاختيار **لا بد له من أثر**) يصدر عنه (والعدم نفي محض لا يصلح أثراً) لمختار بل

والحادث لا بد له من علة لأنَّ الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدماً وبهذا اندفع أنَّ اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وأنَّ عدم المعلول لعدم علته فالترديد المذكور لا معنى له لأنَّ ذلك على تقدير أنْ يكون علة الاحتياج الإمكان وأما على تقديركونها الحدوث فالحادث لا يحتاجُ في بقائه إلى علة فضلاً عن أن يكون عدمه لعدمها كما مر.

قوله: (وهذه الأقسام إلخ) الاحتمالات العقلية أربعة لأنَّ زواله إما أنْ يكون لذاته أو لغيره والغير إما موجود أو معدوم والموجود إما موجب أو مختار أما حصرها في الأقسام الأربعة فممنوعُ لأن الموجب لا ينحصر في طرو الضد والمعدوم لا ينحصر في زوال الشرط.

قوله: (أهون من الرفع إلخ) لاحتياج الرفع إلى طريان الطارئ وإزالة الباقي بخلاف دفع الباقي فإنه يحتاج إلى منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطابي.

قوله: (لا بد له من أثر إلخ) إذ الإرادة لا تتعلق بالنفي المحض ولا يكونُ مقصوداً.

قوله: (بل الدفعُ أهون من الرفع) هذه مقدمة خطابية تتبادر إليه الأفهام العامية فإنَّ الباقي والطارئ لما كانا متساويين في أصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر أنَّه يدفع ما يساويه بحسب أصل القوة وما قيل في بيانه من أن دفع الطارئ إنما يكون بعد وجوده في محل الباقي إذ لا يعقل تأثير في حالة العدم في الموجود بإزالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده في محل آخر فإن تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي

ولا لفاعل أصلاً (أو نقول) في الظال كون زوال للمختار (ما أثره عدم فلا أثر له إذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الإمكان (فليس) الفاعل الذي أسند إليه زوال العرض (فاعلاً) أصلاً سواء فرض حاراً أو موجناً (وأما زواله بزوال شرط، **فلأن ذلك الشرط إن كان عرضاً**) آخر (تسلسل) لأنَّا ننقل الكلام إلى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا **فيلزم وجود** أعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (**وإن كان**) ذلك الشرط (**جوهراً والجوهر**) في بقائه (**مشروط بالعرض لزم الدور**) **لأن بقاء كل واحد من الجوهر** والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة أنا نختار

قوله: (ولا لفاعل أصلاً) إذ أثر الفاعل لا يكون لا شيئاً محضاً.

قوله: (فلأنَّ ذلك الشرط إن كان عرضاً إلخ) انحصار الشرط في العرض والجوهر ممنوع لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً.

قوله: (فيلزم وجود إلخ) أي حين زوال العرض وجود أعراض غير متناهية وهو محال.

قوله: (لأن بقاء كلِ واحد من الجوهر إلخ) أما كون بقاء العرض مشروطاً بالجوهر فبالعرض وأما كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلأنّ وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالكون في الحيز مثلاً في كِل زمان فإن قلتم: بتجدد الأكوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وإنْ قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث أما أولاً فلأنه إنما يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الأمرين غير لازم وأما ثانياً فلانا لا نسلم ثبوت المطلوب على تقدير القول بتجدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر إنما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض.

فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بأن وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وإن تقدم الأول على الثاني بالذات فلا محذور.

قوله: (وإنْ كان جوهراً والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد إلى جواز أنْ يكونَ مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على أن الدور لو سلم فإنما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل فأما لو عمم فلا يظهر الدور وإنما لم ينقل الكلام إلى زوال الجوهر الشرط لأنه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فإن قلت: قد يشاهد أنَّ العرض يزول محله فلا حاجة في إبطال كون زوال العرض بزوالِ شرطه الجوهر إلى إلزام الدور، قلت: ما ذكرته إبطال في بعض المواد والمدعى كلي. بقي شيء وهو أنَّ بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الأعراض كما سلف منا في أول المقصد فعلى تقدير بقاء الأعراض ينبغي انْ يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لا نفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه إذ مجرد بقاء العرض لا يستلزم انْ يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى.

(أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز أنْ يوجب) ذاته (العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أنْ يوجب ذاته العدم مطلقاً حتى يكون ممتنعاً فلا يوجد ابتداء بل يلزم أنْ يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (**ثم هذا**) **الدليل الذي ذكرتموه** (وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بأن يقال: لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه إما لغيره إلى آخر الكلام (فما هو جوابكم) عنه في صورة النقض (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وأيضاً قد يزول بضد) طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا: إن أوجبت في الشرط تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطاً بزوال الضد الباقي **إذ لا دليل عليه** سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (وإلا) أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر فجاز أنْ يكون كل منهما شرطاً للآخر **ويكون الدور اللازم منه** دور معية (كما أن دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك لأن مرجعه إلى تلازمهما (وبالجملة) أي سواء جوز التعاكس في الاشتراط أو لا (فهما) أي زوال الباقي وطريان الحادث (معاً في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (إذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقي (مع كونهما معاً في الزمان كالعلة والمعلول) فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل

قوله: (ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه إلخ) لا يخفى أنَّه يلزم على هذا التقدير إيراد النقض في أثناء المنوع ولو أشير بهذا الدليل الذي أقيم على امتناع أنْ يكون زواله بنفسه مع أنكم قلتم بامتناع بقائه في الزمان الثاني لذاته فما هو جوابكم فهو جوابنا لكان أحسن وأنظم بما قبله واعلم أن هذا النقض مندفع عندهم لأنهم يقولون: إنَّ العرض مطلقاً لا يقبل إلا الموجود المتجدد آناً فآناً كالأعراض الغير القارة عندكم بخلاف ما إذا كانت باقية فإن زوالها بعد بقائها لا بد له من علة.

قوله: (إذ لا دليل عليه إلخ) أي ليس ما يتوهم دليلاً سوى هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه.

قوله: (ويكون الدور اللازم منه) أي من التعاكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وإن لم يكن بالنظر إلى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وأنْ يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك.

والحكم بأن الطارئ ليس أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطارئ أقوى **لقربه من السبب وبعد الباقي عنه** (وأيضا فقد يزول **لأن الفاعل الذي فعله** لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل) صادر عنه **بل مجرد امتناع** الفاعل من إبقاء ما فعله كافٍ في زواله (وأيضاً لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر **وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل**) **كالوجود الحادث** (وما الدليل على امتناعه، وأيضاً فقد يزول بزوال شرط **قولك هو الجوهر**) إذ لو كان عرضاً تسلسل وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض (**فيدور** قلنا: ممنوع) إذا لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون)

قوله: (والحكم بأنّ الطارئ إلخ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله أو نقول لما كان التضاد من الطرفين إلخ ترك المصنف لظهوره.

قوله: (لقربه من السبب) بناء على عدم تخلل زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا أيضاً خطابي.

قوله: (لأن الفاعل الذي فعله) في الزمان الأول والثاني لا يفعله أي في الزمان الثالث.

قوله: (بل مجرد امتناع إلخ) هذا في المختار ظاهر بأن لم تتعلق إرادته بإبقائه وأما في الموجب فبأن لم يتعلق إيجابه بإبقائه بانتفاء شرط من شروط إيجابه وفاعليته.

قوله: (كالوجود الحادث) يعني لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في أنهما حادثان فكما أن الأول أثر الفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثاني أثر الفاعل المعدم.

قوله: (قولك هو الجوهر فيدور إلخ) اعلم أن كلام المصنف مختل أما أولاً فلأن المستدل لم يقل بأن ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضاً وجوهراً وعلى التقديرين لزم محال وأما ثانياً فلأن المستفاد من ظاهر **قوله فإنه** ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهراً والسند يفيد لزوم الانتهاء وانتفاء لزوم التسلسل فأزال الشارح قدّس سره اختلاله بأن كونه جوهراً بعد إبطال كونه عرضاً في قوة ادعاء كونه جوهراً بإبطال كونه عرضاً وإبطاله بلزوم الدور والأمر في ذلك بين وبأن قوله: ممنوع راجع إلى مجموع قوله: هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهراً بناء على إرجاع هذا المنع إلى منع دليله أعني قوله: إذ لو كان عرضاً تسلسل وبمنع لزوم الدور على

قوله: (لقربه من السبب وبعد الباقي عنه) الممكن لا يفارق السبب في الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تأمل.

قوله: (وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) إذ مآله إزالة الأمر الوجوي وهو أمر وجودي يصلح أثراً للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه أنّ فرض الفاعل موجباً وأما إذا فرض مختاراً فالفرق أظهر لأنّ العدم المستمر أزلي فلا يستند إلى الفاعل المختار لما تقرر من أنّ أثر الفاعل المختار يكون حادثاً بخلاف العدم الحادث.

ذلك الشرط (أعراضاً لا تبقى على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعني أنَّ الأعراض عندنا قسمان: قسم يجوز بقاؤه كالألوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذٍ جاز أنْ يقال: شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الأعراض فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال: شرط العرض الباقي هو الجوهر **وشرط الجوهر هو تلك الأعراض المتبادلة** فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة لأن الواحد من هذه الأعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (**واعلم أن النظام طرد هذا** الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام فقال: والأجسام

تقدير كونه جوهراً وهذا معنى قوله: أي لا دور ولا تسلسل وأنَّ قوله: ذلك في السند إشارة إلى أن مطلق الشرط أعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا: كونه هو الجوهر لجواز أنْ يكون شرط بقاء العرض أعراضاً متبادلة منتسبة إلى عرض لا بدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز أنْ يكون شرط بقاء الجوهر أعراضاً متبادلة فيكون العرض الباقي مشروطاً بجوهر مشروط بقاؤه بتلك الأعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملاً على الجواب باعتبار كل من الشقين وإلى هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله: هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام.

قوله: (طرد هذا) بأدنى تغيير فقال: لو بقيت الأجسام لامتنع زوالها لكن زوالها معلوم بالإجماع وبشهادة الحس بيان الملازمة أنها لو زالت فإما بنفسها فيلزم امتناعها وبغيرها إما بوجودي موجب أو مختار فيلزم أنْ يكون العدم والنفي الصرف أثراً للفاعل وأيضاً لا فرق بين قولنا: لا أثر له وأثره لا وأما بزوال شرط فإنَّ كان جوهراً نقلنا الكلام في زواله فيكون بزوال جوهر

قوله: (وشرط الجوهر هو تلك الأعراض المتبادلة) فلا دور لأنَّ مآله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الأعراض بلا قيد التعين لا بمجموعها، وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وإنْ لم يجوز التعاكس فإن قلت: بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الأعراض وبالعكس فيدور. قلت: لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع إلى هذا الجوهر بل إلى مطلق الجوهر فلا دور.

قوله: (واعلم أنّ النظام طرد إلخ) عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد إذ غايته سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل.

أيضاً) كالأعراض (غير باقية بل تتجدد حالاً فحالاً) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الأعراض تجدد الأجسام على مذهبه **بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر الأفراد**، كما هو المشهور من

آخر ويتسلسل، وإنْ كان عرضاً وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور ففي هذا التقرير أسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد إذ لا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوهراً بما أثبت في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم.

قوله: (يلزم من تجدد الأعراض تجدد الأجسام) لأنَّ المستفاد من قوله أن الجسم مجموع أعراض مجتمعة أنها باقية على عروضيتها وصارت بسبب الاجتماع أجساماً فيكون تجددها موجباً لتجددها هذا لكن في شرح التجريد أن المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الأكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً وأما الألوان والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعن النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بأنَّ كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم إنَّ تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد.

قوله: (بلا حاجة إلى طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل إجراؤها في جزئي من جزئيات ما أقيم عليه لخفاء فيه كما سيجيء في التنبيه المذكور في المقصد الثالث في أنَّ الأجسام باقية حيث قال: الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام فقال بعدم بقائها أيضا قال الآمدي: وذلك لأنه مبني على أصله وهو أنَّ الجوهر مركب من الأعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الأجسام من تجدد الأعراض لا ينفي الاحتياج إلى الطرد.

قوله: (وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر الأفراد) فيه بحث لأن تركب الجسم من الجواهر الأفراد الغير المتناهية وإن كان مشهوراً من مذهبه إلا أن الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقاً مركب عنده من محض الأعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر فالأجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الأعراض المجتمعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لأنَّ مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الأعراض المجتمعة هو أنَّ المركب من محض الأعراض يلزم أنْ يكون عرضاً كما يشهد به البديهة وإن كان جوهراً عند النظام فالدليل الدال على تجدد الأعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه فيها فلا احتياج إلى طرد الدليل فيه، كما لا احتياج إلى طرده في خصوصيات الأعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم إلا أنْ يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين، وإن لم يذكره المصنف وبما ذكرنا يظهر أن عدم الاحتياج إلى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية

مذهبه **ويؤيد ما ذكرناه** قوله (ومنه) أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام (يعلم أنه يرد الأجسام نقضاً عليه) أي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الأجسام (وقد يجاب عنه) أي عن هذا النقض (بأنه) يعني الجسم بل الجوهر مطلقاً (قد يزول لعرض يقوم به) أي بخلق اللّه سبحانه عرضاً منافياً للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فإنه عندهم **عرض إذا خلقه اللّه** فنيت الجواهر كلها فإن قيل: المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه اللّه لا في محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائماً بالفاني كما ادعيتموه، **أجيب**: **بأنه جاز** أن يخلق أولاً لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد اللّه إفناءه **والأولى أن يقال**: **المقصود** تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافياً للبقاء وإن افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر **لعرض** (**لا يخلقه** اللّه فيه عندنا **يريد**

قوله: (**وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام إلخ**) وما قيل: إنَّ الجوهر الفرد عنده مركب من الأعراض فلا فرق بين القولين في عدم الحاجة إلى الطرد فوهم إذ النظام لا يقول بالجوهر الفرد، فضلاً عن تركبه من الأعراض كيف والتركيب ينافي الفردية؟ قال في شرح التجريد: إنه لما صرح بأنَّ في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل، لزمه القول بالجزء؛ لأنه إذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فما لا يكون حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام. فقد وقع فيما كان هارباً عنه غير معترف به فمعنى قوله: مركبة من الجواهر الأفراد، مركبة من الأجزاء التي هي الجواهر الأفراد في الواقع، لا أنه معترف به.

قوله: (**ويؤيد ما ذكرناه إلخ**) فإن القائل ببقاء الأجسام، إنما يقول بتركبها من الجوهر الفرد.

قوله: (**عرض إذا خلقه اللّه إلخ**) إما متعدد كما قال أبو علي: إنّه تعالى يخلق لكل جوهر فناء، وإما غير متعدد كما قال غيره: إن فناء واحداً يكفي لإفناء كل الأجسام.

قوله: (**والأولى إلخ**) لأن ما ذكره أولاً مجرد جواز عقلي لم يثبت نقله منهم مع أنه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة.

قوله: (**أنْ يقال**: **المقصود إلخ**) فحينئذٍ قوله عند المعتزلة متعلق بقوله كالفناء لا بقول قد يزول في الوجه الأول.

المجموع، وإنما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور إن تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وإن سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم؛ لأن فيه شائبة تعيين الطريق في إثبات تجدد الجسم فلا يكون قولاً معتداً به فتامل.

قوله: (**أجيب بأنه جاز إلخ**) هذا هو المعقول، إذ لو كان لا في محل دائماً لكان نسبته إلى جميع الجواهر على السواء، فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام أنه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال: والأولى إلخ.

أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق اللّه الأعراض التي **لا يمكن خلو الجواهر عنها** فتزول قطعاً (والجواب) عن جواب النقض أنْ يقال (إن جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق اللّه فيه عرضاً لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً (**إلا أن تعود** أنت أو يعود المستدل (**إلى أن العرض لا يقوم به عرض**) فلا يتصور فناؤه بأحد

قوله: (لعرض لا يخلقه إلخ) إشارة إلى أن قوله أولاً يخلقه اللّه عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق العرض فيه لا بعرض لا يخلقه، اللّهم إلا أن يعتبر الحيثية أي من حيث أنه لا يخلقه.

قوله: (إن ما ذكر أولاً) وهو زواله بعرض يقوم به سواء كان الفناء أو غيره.

قوله: (على رأي المعتزلة) حيث قالوا: الفناء إنْ عرض.

قوله: (ولنا في زوالها إلخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وأنه لم يذهب إليه غيرنا كما في الطريق الأول كيف والكعبي ذهب إلى أن زواله بأن لا يخلق اللّه تعالى فيه العرض الذي هو البقاء.

قوله: (لا يمكنه خلو الجوهر عنها) كالأكوان.

قوله: (يريد أنْ ما ذكره أولاً هو طريق زوال الجوهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الأول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الأول، لأنَّ الفناء عندنا ليس بعرض بل هو أمر عدمي أعني: عدم البقاء كيف؟ وأنَّه من الأنواع المتكررة، إذ لو وجد لاتصف بالفناء، وإلا لبقي محله أيضاً. وقد تقرر أنَّ الأنواع المتكررة عدميات وأما على التوجيه الثاني الذي أورده وعده أولى ففيه خفاء لأنَّ المشهور من المعتزلة أنهم يثبتون الفناء عرضاً يخلقه اللّه تعالى لا في محل فيفني الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد، وأما إنهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفناء ومقارقاً له فيما ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا إياه ليس بظاهر الوجه اللهم إلا أنْ يقال: لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكروه فالأقرب أنْ تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبني على أنَّ مذهب المعتزلة أنَّ طريق زوال الجواهر خلو عرض يقوم به ليس إلا، لكنه لا يخلو عن شوب إلا أنْ يثبت أنَّ المعتزلة يجوزون خلو الجوهر عن الأعراض كلها دون الأشاعرة، إذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الأعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجوهر فلم يخصون طريق الزوال بخلو الفناء.

قوله: (إلا أنْ تعودَ إلى أنَّ العرض لا يقوم به عرض) إذا اشترط قيام الفناء بالفاني في أول الأمر أو في ثانيه، فوجه هذا العود ظاهر وإنْ لم يشترط أصلاً كما هو المشهور عن المعتزلة فلا إذ

الوجهين المذكورين في فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجُّوا به) أي **بهذا الدليل** (على أن العالم لا يعدم) **ولا يصح فناء الأجسام** مع كونها محدثة (إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري) لا شبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً (وسيأتيك) **في مباحث** صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق. الأول: المشاهدة) فإنا نشاهد الألوان باقية؛ فإنكار بقائها قدح في الضروريات (قلنا: **لا دلالة لها**) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالاً متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الأنبوب يرى) أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال تتوارد) على الاتصال (**الثاني**) أن يقال: إذا جوزتم توارد الأمثال في الأعراض (فليجز مثله في الأجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام وهو باطل اتِّفاقاً (قلنا:) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع) فكان فاسداً (وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الأجسام (**بالضرورة**) **العقلية** لا بالمشاهدة الحسية (وبأنه لولاه) أي لولا بقاء الأجسام (لم يتصور الموت والحياة)

قوله: (**أي بهذا الدليل**) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالي يشهد به قوله: إذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد أنَّ الدليل السابق استدلال باستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على أن العالم لا يعدم.

قوله: (**ولا يصح فناء الأجسام إلخ**) أفاد بالعطف أنْ ليس المراد أنَّ العالم بجميع أجزائه من الأعيان والأعراض لا يعدم فإنَّ إنكار زوال الأعراض مكابرة بل المراد أنَّ الأجسام لا تعدم، وإنما يقع فيها التغير من حال إلى حال ومن تركيب إلى تحليل.

قوله: (**في مباحث إلخ**) أي في التنبيه المذكور في المقصد الثالث.

قوله: (**لا دلالة لها إلخ**) ولو سلم فالحس يغلط كثيراً فليكن هذا من أغلاطه.

قوله: (**الثاني إلخ**) حاصله قياس بقاء الأعراض على بقاء الأجسام بجامع استمرار مشاهدتهما والتشكيك في بقاء الأعراض لجواز أن يكون استمرارها بتجدد الأمثال يوجب التشكيك في بقاء الأجسام لذلك.

قوله: (**بالضرورة العقلية**) فإنَّ العقل يحكم بديهة بأنه لولا بقاء الأجسام لارتفع الأمان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام.

يمكن أنْ يكونَ زوال العرض لعرض يخلقه اللّه تعالى لا في محل، وأما كون زوال العرض لعرض يخلقه اللّه تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال، فيزول العرض القائم به فهو راجع إلى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل.

لأن الموت **كما هو المشهور** عدم الحياة عن محل اتصف بها وإذا لم تكن الأجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز إعادته وهو) أي إعادته **بتأويل أن** يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده (وإذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) أي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (أولى) بالجواز فلا يمتنع بقاء الأعراض (قلنا: الشيخ منع إعادة العرض) **ولا ضير عليه في ذلك** (وإن سلم) أن الإعادة جائزة (فقياس بلا جامع) أي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الأولوية) أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز أن يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني فيمكن الإعادة دون البقاء (بل) نقول: (ذلك) أعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم (عندنا جائز وهذا) **أي الوجود فيهما بلا تخلله** (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني على الأول في الجواز أصلاً وقد يقال: كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري **يحكم به العقل** بمعونته الحس

قوله: (**كما هو المشهور**) إشارة إلى أنه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثل ما اتصف بالحياة يصح الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور.

قوله: (**بتأويل**) إن التأويل لأجل تذكير الضمير فلا حاجة إليه؛ لأنه لتذكير الخبر، ولأنَّ المصدر الذي لا يفرق بينه وبين مذكره بالتاء يجوز فيه التذكير والتأنيث، وإن كان بواسطة حمل الوجود عليه فالإشكال باقٍ لعدم صحة حمل الوجود على أنْ يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع.

قوله: (**ولا ضير عليه**) لأنه لا يخِل بحشر الأجساد إذ الأعراض لا تعاد أصلاً إنما الخلاف في أنه بجميع الأجزاء الأصلية وبإعادتها بعد الانعدام.

قوله: (**بتأويل أنْ يعاد**) المحوج إلى التأويل لفظي ومعنوي أما اللفظي فهو تذكير الضمير وأما المعنوي فلأن الإعادة إيجاد لا وجود.

قوله: (**ولا ضير عليه في ذلك**) أي بحسب الشرع فإنَّ المنع المذكور لا ينافي القول بحشر الأجساد، لجواز أن يعاد الأجساد مع توارد الأمثال من الأعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الأجساد.

قوله: (**وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع**) لأنه يلزم حينئذٍ قيام العرض، أعني البقاء بالعرض وقد مر بطلانه وأما أنَّ تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين تجويز إعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجود في زمانين بدون ذلك التخلل وإنْ مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضاً.

كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضاً والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلاً.

[المقصد الثامن: العرض لا يقوم بمحلين]

(العرض) الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) أي **هذا حكم معلوم بالضرورة** ولذلك (نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزماً يقينياً لا نحتاج فيه إلى فكر (ولا فرق بينه) أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما أنَّ الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الأول ولسنا نقول نسبة العرض إلى المحل كنسبة الجسم إلى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه أنَّ النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول أعراض متعددة معاً في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) أي يؤيد ما ذكرناه من أنّ العرض يمتنع أنْ يقوم بمحلين (أنَّ العرض إنما يتعين) ويتشخص (بمحله) كما مر. فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص **لامتناع توارد العلتين على شخص واحد** وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالاً لأن الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فإنَّ الشيء) المعلوم بالبديهة (إذا علِم بلميته اطمأن إليه النفس أكثر)

قوله: (يحكم به العقل إلخ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها بديهي من غير معونة من الحس.

قوله: (أي هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أنَّ قوله: ضرورة متعلق بما يستفاد مما قبله أي يحكم به ضرورة لا بقوله لا يقوم.

قوله: (لامتناع توارد إلخ) فإنَّ كل محل مع جميع ما يتوقف عليه وجود العرض علة تامة له فيلزم توارد المستقلين.

قوله: (أكثر) أي مما يعلم بلميته.

قوله: (لامتناع توارد العلتين على شخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقرير لأن كل واحد من المحلين وإن لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال: لم لا يجوز أن يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لأنا نقول: لأنه يلزم حينئذٍ أنْ لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لأنَّ في كل منهما إنما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم أن لا يوجد.

وإنْ كان **الجزم اليقيني حاصلاً بدونه** (ولم نجد له مخالفاً إلا أن قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح **أنَّ قدماء الفلاسفة** القائلين بوجود الإضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والأخوة وغيرها (من الإضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا: المضافان إنْ قام بكل منهما إضافة على حده كان كل واحد منهما منقطعاً عن الآخر فلا بد **أن يقوم بهما** إضافة واحدة لترتبط بينهما **والحق أنهما مثلان** فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقربِ ذاك من هذا وإنْ شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية **كافية في الربط** بين المضافين ولا حاجة فيه إلى الوحدة الشخصية (ويوضحه) أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين (المتخالفان) من الإضافات كالأبوة والبنوة، إذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعني الأب والابن (ويلزمهم قيامه) أي جواز قيامه (بأكثر من

قوله: (وإن كان إلخ) وإن لم يكن الجزم اليقيني حاصلاً بدونه بل معه فكون اطمئنان النفس إليه أكثر أولى لدوران الجزم اليقيني معه وإن كان حاصلاً بالبديهة.

قوله: (إنَّ قدماء الفلاسفة إلخ) كلمة إنَّ من المحكي، ولذا أورده الشارح قدَّس سره، وإلا فالواجب تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة، فقوله: جوزوا قيام إلخ خبر لكلمة أن في المتن فلا يرد أن جملة جوزوا خبر لكلمة إن، إما في المتن أو في الشرح، فبقي الآخر بلا خبر وتقديره لأحدهما يوجب ركاكة في الكلام.

قوله: (أنْ يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا بمجموعهما وإلا لكان للمجموع إضافة إلى ثالث.

قوله: (كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية إذا كانت كافية في الربط كما في المتخالفين كانت الوحدة النوعية كافية بالطريق الأولى بل كونهما من الإضافة المتكررة كافية في ذلك.

قوله: (وإنْ كان الجزم اليقيني حاصلاً بدونه) ونوقش في هذه العبارة بأنّ كلمة أن الوصلية مشعرة بأن يكون اطمئنان النفس إليه أكثر كان أولى على تقدير إنْ لم يكن الجزم اليقيني حاصلاً بدونه على ما يظهر من قولنا: زيد بخيل وإنْ كثر ماله مع أنَّه فاسد، والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور، لأن الوصلية أن قوله وإن كان مرتبطاً بمقدر ينصب إليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس إليه أكثر، ولذلك لم يكتف بدونه أي بدون العلم بلميته، وحينئذٍ يظهر معنى أنَّ الوصلية لأنَّ عدم الاكتفاء بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه.

قوله: (والحق أنهما مثلان) وإنما لم يجب بتجويز قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله في التأليف لبديهة قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك ظاهر.

أمرين) أعني محلين فإنَّ الجوار والقرب والأخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق **أيضاً** بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها هاهنا أيضاً ولا يندفع هذا الإلزام عنهم إلا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم: التأليف عرض وأنه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الأول) وهو كونه عرضاً يقوم **بجوهرين** (فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (إلا لتأليف يوجب ذلك) العسر إذ لولاه لما صَعُبَ الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (**ولا يتصور**) **إيجاب** العسر وصعوبة الانفكاك (نفي العدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليفُ (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أي لا يجوز أنْ يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط **لأنَّ التأليف لا يعقل في أمر واحد** بالضرورة ولو قال: ولا يقوم بواحد من الجزأين لكانَ **أظهر** (فهو قائم بهما) أي بكل واحد منهما معاً لا بمجموعها من حيث هو مجموع **وإلا كان المحل واحداً** (وهو المطلوب **وجوابه منع أنَّ عسر الانفكاك**) فيما بين أجزاء بعض الأجسام (للتأليف) القائم بتلك الأجزاء (بل للفاعل المختار) الذي ألصق باختياره بعض تلك الأجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلأنه لو قام **التأليف**) **الواحد** (بثلاثة أجزاء

قوله: (**يتحقق أيضاً إلخ**) بأن يكون ثلاثة أشياء على نسبة واحدة بينها في القرب والجوار فإنّ القول بقيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشيئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قيل: تختلف باختلاف المضافين فإذا اعتبر القرب بين (ا) و (ب) يكون ذلك القرب مغايراً لقرب واحد منهما، فحينئذٍ فإنما يتم لو قيل: فيما إذا كان ثلاثة أمور متقارنة إذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث، وهل الكلام إلا فيه.

قوله: (**بجوهرين**) أي بكل واحد منهما.

قوله: (**ولا يتصور إيجاب إلخ**) أي لا يتصور حصول هذه الصفة في أمر معدوم إذا المعدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التي هي من الكيفيات الاستعدادية.

قوله: (**أظهر**) فيما هو المقصود.

قوله: (**وإلا كان المحل واحداً**) والواحد من حيث أنه واحد لا يتصور التأليف فيه.

قوله: (**التأليف الواحد**) أي بالشخص لأن الكلام فيه.

قوله: (**بثلاثة أجزاء**) أي بكل واحد منها.

قوله: (**لأن التأليف لا يعقل في أمر واحد**) ولأنه يلزم الترجح بلا مرجح.

قوله: (**وجوابه منع أنَّ عسر الانفكاك إلخ**) وقد يجاب أيضاً بأنَّ التأليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه.

مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) **لأن عدم المحل** يستلزم عدم الحال فيه (والتالي باطل لأنَّ الجزأين الباقيين بينهما تأليف قطعاً) **لأنَّ صعوبة الانفكاك** باقية بينهما **(وجوابه أنَّ التأليف الذي بين الجزأين غير) التأليف** (الذي بين الثلاثة أي يجوز أن يقوم تأليف واحد الجزأين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الأول القائم بالجزأين (وإنْ ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الأول القائم بالاثنين فلا يلزم حينئذٍ انعدام التأليف بينهما **واعلم** أنَّ العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أنَّ بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف إن حمل على القسم الأول فلا منازعة معه إلافي انقسام التأليف، وكونه وجودياً وإنْ حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أنَّ مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة .

قوله : (لأنَّ عدم المحل إلخ) كما إذا قام بجوهرين فإن عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل : إنَّ ذلك فيما إذا لم يكن للحال محل سواه، وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث .

قوله : (لأن صعوبة الانفكاك إلخ) وبقاء الأثر يستلزم بقاء المؤثر .

قوله : (غير التأليف إلخ) أي تأليف آخر مغاير بالشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا : إنَّ التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا : إنه حدث بعد زواله، والزائل بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام باثنين منها.

قوله : (واعلم إلخ) تحقيق للمقام واعتذار لصرف قوله : ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن الظاهر بأنه لرعاية ما هو المشهور من مذهبه .

قوله : (وجوابه أنَّ التأليف الذي بين الجزأين إلخ) ظاهر تقرير الشارح يوهم أنَّ خلاصة الجواب أنّ في صورة اجتماع ثلاثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلاثة والآخر بالاثنين فبانعدام أحد الثلاثة انعدم التأليف الأول وبقي الثاني، ولك أنْ تحمله على أنَّ في تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلاثة، فإذا عدم واحد من الثلاثة انعدم التأليف القائم بها، وحدث تأليف آخر قائم باثنين. هذا وقد يقال : إذا حمل كلام أبي هاشم على أنَّ التأليف القائم باثنين لا يقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دافعاً له بل الجواب حينئذٍ أنْ يقال : انعدام واحد من الثلاثة إنما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل آخر، وهاهنا محلان آخران مستقلان في المحلية على زعمه، وأنت خبير بأن المفهوم من كلام أبي هاشم أنَّ التأليف مطلقاً لا يقوم بأكثر من اثنين فتأمل.

[المرصد الثاني في الكم]

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف **فإنَّ أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات وأصح وجوداً** من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة.

[المقصد الأول: خواص الكم وأقسامه]

(الكم له خواص ثلاث) **يتوصل** بها إلى معرفة حقيقته (الأولى أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهي فرض شيء غير

قوله: (يعم المقارنات إلخ) أي جميعاً ولذا أورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فإنَّ أنواعه الثلاثة أعني الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية، والكيفيات المختصة بالكميات لا توجد في المجردات بلا واسطة، والكيفيات النفسانية لا توجد في البسائط العنصرية والجماد لكونها مختصة بذوات الأنفس كما سيجيء وإنما قلنا: بلا واسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية، وما قيل: إنّ الكيفيات النفسانية لا توجد في المجردات لأن علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذي أقاموا على إثبات العلم لها مخالف لما سيجيء في كلام الشارح قدس سره، حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات المختصة بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية ثم قال: ومعنى الاختصاص لها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النباتات والجماد؛ فعلى هذا لا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والقدرة والعلم والإرادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى.

قوله: (وأصح وجوداً) أي أثبت وجوداً في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل

قوله: (فإنَّ أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات) وأما الكيف فلا تعرض للموجودات أو لا بالذات لأن علومها حضورية لا حصولية وإلا لم يثبت الوجود الذهني كما أشار إليه المصنف في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الإنسانية فإنها معدودة من الماديات لتعلقها بها، وإنما قلنا: أو لا وبالذات لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة، فإنها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل، أعني العدد. وقد يقال في توجيه عموم الكم إنَّ الكيفية نفسها لا يقارنها كيفية ويقارنها عدد، فإن رد عليه بأن الكمية نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات، أجيب بأن العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر، لأنَّ الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو أيضاً كيفية. فما معنى قولهم الكيفية لا يقارنها كيفية؟ وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم، وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر، فلا معنى للقول بأنَّ الكمية نفسها لا يقارنها كمية.

شيء) وقد مرّ أن هذا المعنى **شامل** للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك **سواء كان بالقطع أو بالكسر** (و) المعنى (الأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض) يعني باقيها (**بواسطة اقتران** الكمية بها) فإنك إذا تصورت شيئاً منها، ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبله الكم) المتصل الذي هو المقدار (فإن القابل يبقى مع المقبول) وإلا لم يكن قابلاً له **حقيقة** بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم (لا يبقى الكم) أي: المقدار (الأول بعينه)؛ لأنه متصل واحد **في حد ذاته** لا مفصل فيه أصلاً (بل يزول ويحصل) هناك (كمّان) أي: مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل **وإلا كان** في متصل واحد متصلات **غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة** (نعم الكم) المتصل **الحال في المادة الجسمية**: (يعد المادة

عليه البيان فلا يرد ما قيل: إنَّه لا نزاع في وجود الأين، والمتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة إلى الأين.

قوله: (يتوصل إلخ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ما فإن الأجناس لا يمكن معرفتها إلا باللوازم لا أنه يتوصل إلى كنه حقيقته.

قوله: (شامل إلخ) فإنَّ وجود الأقسام لا ينافي الفرض بل هو أهون عليه.

قوله: (بواسطة اقتران إلخ) يعني أنها واسطة في العروض.

قوله: (حقيقة) أشار إلى أنه قد يطلق القابل على ما لا يجتمع مع المقبول مجازاً.

قوله: (في حد ذاته) لا باعتبار الالتئام والتركيب.

قوله: (وإلا كان إلخ) أي وأن لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين، بل يكونان موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الأول بعينه، فيكون قابلاً للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت أنه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم مما ذكر أن يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب

قوله: (وأصح وجوداً إلخ) فيه تأمل إذ لا نزاع في وجود الأين على أن المتكلمين ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة إلى الأين

قوله: (سواء كان بالقطع أو بالكسر) لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلماتهم بحسب الغالب، وإلا فقد يكون الفك بدونهما كما إذا جزئ خيط من طرفيه فانفك بعض أجزائه عن بعض، إذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه إلى آلة نفاذة كما صرح به في موقف الجوهر.

قوله: (غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة) فيه نظر لأن الانقسام الخارجي يصل إلى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل.

لقبول القسمة الانفكاكية) وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (**كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه**، وإن كان لا يمكن اجتماعهما، **والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر**) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل، **ثم نقول**: إن القسمة الفكية **إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي** كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضاً **لأن معروض الوحدات** من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للواحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات

انقسامات الفكية المتناهية لا متصلات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية.

قوله: (الحال في المادة الجسمية) سواء قلنا: حلوله فيها بواسطة حلوله في الصورة الجسمية أو ابتداء وتكون الصورة واسطة في الثبوت وإنما قدر هذه الصفة للإشارة إلى علة كونه معداً للمادة.

قوله: (والمعد لا يجب إلخ) اكتفاء بما هو المقصود، وإلا فالمعد يمتنع اجتماعه لأن الاستعداد ينافي الوجود.

قوله: (ثم نقول إلخ) بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس إلى الكم المنفصل.

قوله: (لأن معروض إلخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها.

قوله: (كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه) أي في السكون المخصوص الذي هو يعد الخروج، لا أنه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة.

قوله: (والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر) لا خلاف في أنَّ المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الأثر وفي القريب خلاف كما أشار إليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكأن قوله: لا يجب إشارة إلى ذلك.

قوله: (إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح: سواء كان بالقطع أو بالكسر إذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك إذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات.

قوله: (لأن معروض الوحدات إلخ) هذا بيان أنَّ الكم المنفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لأن كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع أنه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية هاهنا.

بالذات فإنها في ذواتها **منفصلة بعضها عن بعض** وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (**الثانية وجود عاد فيه يعده إما بالفعل كما في العدد**) فإنَّ كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له، وقد يعد بعض الأعداد بعضها أيضاً (وإما بالتوهم كما في المقدار) فإن كل مقدار خطاً كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أنْ يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الأشل) وهو حبل طوله ستون ذراعاً (بالأذرع ومعنى أنك العد **إذا أسقطت منه أمثاله**) أي من المعدود أمثال العاد (فني) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق **لكنه مخصوص بالمقادير ولايتناول العدد** إذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (**الثالثة المساواة** ومقابلاها أعني الزيادة والنقصان) فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخراً أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان وإذا لاحظ شيئاً آخراً ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الأمور من خواص

قوله: (مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد إلخ) يعني: إنَّ المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد، فإنه مركب من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان، فلا معنى للتطبيق فيها وما قيل: إنَّ التطبيق جعل العاد مطابقاً للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الأطراف، ولا أطراف للوحدات فلا يخفى ضعفه.

قوله: (الثالثة المساواة) قيل: إنَّ الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه، والجواب ما سبق من أنَّه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة.

قوله: (منفصلة بعضها عن بعض) لفظ بعضها إما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف إليه، أو بدل من الضمير المستتر فيها الراجع إلى الوحدات.

قوله: (الثانية وجود عاد إلخ) اعترض عليه العلامة الشيرازي بأن المقدار الأصم لا يوجد فيه العاد لأنه مفسر بما لا عاد له، وأجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بأن الأصم قابل للتنصيف قطعاً ونصفه يعده مرتين جزماً، ولا ينافي ذلك كونه أصم إذ معناه أنه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد، وعدم عده له لا يستلزم أنْ لا يعده له مقدار أصلاً.

قوله: (إذا أسقطت منه أمثاله) مرات متناهية أو غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهي.

قوله: (لكنه مخصوص بالمقادير) لأن التطبيق هاهنا بمعنى جعل العاد مطابقاً للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الأطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة، ولا شك أنها لا تتصور في الوحدات بل في المقادير.

الكميات **وأعراضها الذاتية** (وهو) أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع **الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء) في كم** (فإما أنْ يوجد بإزاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (أو أكثر أو أقل) فيتصف حينئذٍ الكم الأول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقيساً إلى الكم الثاني. ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعاً لقبول المِساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال: إنّ الوهم إنما يقسم المقدار إذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال: إنَّ كون المقدار بحيث ينفرض فيه شيء غير شيء إنما هو لأجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أو لا شيئاً إذ لولا ذلك لم يمكنه أنْ يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه

قوله: (وأعراضها الذاتية) أي اللاحقة لذاتها فلا ينافي كون الثالثة فرع الأولى أو العكس لأنها واسطة في الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية.

قوله: (إذا فرض أجزاء في كم) أي يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما في العدد أو لا كما في المقدار، فهذه الأجزاء لا تكون متفاوتة في المقدار فإن كان بإزاء كل جزء مفروض في كم جزء في كم آخر، كانا متساويين، وإنْ لا يوجد كان أحدهما زائداً والآخر ناقصاً. فاندفع ما قيل: لا نسلم أنّه إذا وجد في المقدار بإزاء كل جزء مفروض في أحدهما جزء في الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الأجزاء متفاوتة.

قوله: (الثالثة المساواة) فيه إشكال، وهو أنَّ الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه ومن أدرجها في العدد يلزمه أنْ لا يجعل العدد مطلقاً مندرجاً تحت الكم.

قوله: (وهوفرع الخاصة الأولى) يجوز أنْ يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذٍ إلى التأويل الذي ذكره الشارح، ثم إنَّ الفرعية باعتبار أنَّ الخاصة الأولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي كونها عرضاً ذاتيا، على أنَّ الواسطة في العروض إنما ينافي أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذي هو المدعى هاهنا لجواز أنْ يكون عرض أولى واسطة في عروض عرض ذاتي.

قوله: (لأنه إذا فرض أجزاء في كم إلخ) فيه بحث وهو أنَّ المقادير يمكن أنْ تفرض متفاوتة الأجزاء فإن شرط تساويها تنقل الكلام إلى ذلك التساوي وهلم جراً. فالظاهر أنَّ هذا لا يجري في المقادير بل في الأعداد، وإنْ أوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على أن الأجزاء بالفعل متحققة في العدد فلا احتياج إلى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذٍ هو الملاحظة ليس إلا وبالجملة الفرض المطابق للواقع مجامع للفعل.

اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية **والظاهر** أنّ ما في الكتاب **إنما هو في المساواة** واللامساواة العددية، وإنّ عكسه إنما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الإمام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لأن المساواة) لا تعرف إلا بأنها (اتحاد في الكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث المشرقية أنَّه يمكن أنْ يجاب عنه بأنَّ المساواة **واللامساواة مما يدرك بالحس** والكم لا يناله الحس مفرداً، **بل إنما يناله مع المتكمم تناولاً واحداً** ثم إنَّ العقل يجتهد في تمييز **أحد المفهومين** عن الآخر فلهذا **يمكن تعريف ذلك المعقول** بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغنٍ عن التعريف وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الكم (بقبول القسمة لأنه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل **بالقيد الذي زيد** في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير إليه في الملخص وعرفت أيضاً أنّ الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأنَّ القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معاً فيجوز تعريفه: بقبول هذه القسمة، وأما توجيه المصنف كلام الإمام بقوله: (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشيء إذ قد تبين آنفاً أنَّ الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الإمام في كتابيه تقريراً واضحاً، فكيف يتصور اختصاص قبول

قوله: (والظاهر) والأظهر أن كل واحد من الخواص عارضة للكم لذاته، وإنْ كانت متلازمة فإنا نعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه، وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا نعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة.

قوله: (إنما هو في المساواة إلخ) وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه إلى فرض الأجزاء.

قوله: (أحد المفهومين) أي الكم والمتكمم.

قوله: (يمكن تعريف ذلك المعقول) أي الكم منفرداً عن معروضه بهذا المحسوس، أي بالكم المعلوم بالمشاهدة مع المتكمم فالمعرف الكم المعقول والمأخوذ في تعريفه الكم المعلوم بالحس مع المتكمم، لأن معرفته كاف في معرفة المساواة والمفاوتة.

قوله: (بالقيد الذي زيد إلخ) وهو لا يزال كذلك أبداً.

قوله: (واللامساواة مما يدرك بالحس) المراد باللامساواة الزيادة والنقصان، وهما وجوديان يمكن أنْ يدركا بالحس.

قوله: (بل إنما يناله مع المتكمم تناولاً واحداً) بخلاف المساواة مثلاً، فإنها وإنْ أحس بها مع المحل لكن بإحساسين لا بإحساس واحد، وسيجيء تحقيقه في أول بحث المبصرات.

القسمة الانفكاكية بالكم المتصل؟ واعلم أنه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه إلى المتصل **لأنه الموافق لكلام الإمام** في كتابيه. فمنهم من لم ينتبه؛ لذلك فبنى الكلام على النسخة الأولى فادعى أنَّ القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل **فاستبصر** أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فإنه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا: بأنه الذي يمكن أنْ يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة.

[المقصد الثاني: الكم المتصل والفرضي]

(في أقسامه فإنْ كان بين أجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (**فإن أي جزء** من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزأين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث، فإنَّ ذلك يختلف (بحسب ما يبتدأ منه فرضاً) وتوضيحه أنَّ الكم هو الذي يمكن لذاته أنْ يفرض فيه شيء غير شيء، فالذي يمكن أنْ يفرض فيه **أجزاء تتلاقى على حد** واحد مشترك بين جزأين منها، فهو المتصل **والحد المشترك، هو ذو وضع** بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما

قوله: (لأنه الموافق لكلام الإمام) كما نقلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق.

قوله: (فاستبصر إلخ) قد عرفت ما عندي في توجيه كلام الإمام فاختر ما شئت.

قوله: (تتلاقى على حد واحد إلخ) كان الظاهر أن يقول فالذي يمكن أنْ يفرض فيه جزءان متلاقيان على حد واحد فهو المتصل، وإلا فهو المنفصل إلا أنه اعتبر الأجزاء إشارة إلى أنَّ جميع الأجزاء المفروضة كذلك. وليس المراد بتلاقي الأجزاء أنها بطريق الاجتماع تتلاقى على حد واحد، فإنه محال بل على سبيل التوزيع بأن يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزأن منها.

قوله: (فإن أي جزء) أي بين الأجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الأخير من الخط مثلاً.

قوله: (أجزاء تتلاقى) إنما قال: أجزاء ولم يقل جزأين مع أنّه المناسب بقوله: يمكن أنْ يفرضَ فيه شيء غير شيء بناء على أنَّ كل مقدار يمكن أنْ يفرضَ فيه أجزاء كما أشار إليه سابقاً بقوله: ولايزال كذلك أبداً ثم تلاقي الأجزاء ليس باعتبار أن كلاً من الأجزاء الثلاثة تلاقي الأخيرين مثلاً بلْ باعتبار أنَّ هذا الجزء يلاقي ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقي من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد أيضاً.

قوله: (والحد المشترك هو ذو وضع إلخ) قيل عليه: كون الشيء ذا وضع فرع وجوده

وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فإذا قسم خط إلى جزأين كان الحد المشترك بينهما النقطة وإذا قسم السطح إليهما، فالحد المشترك هو الخط وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح، والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لأنَّ الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين **لم يزدد به أصلاً** وإذا فصل عنه **لم ينتقص شيئاً ولولا ذلك** لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم **فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة**، والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيماً إلى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه، وكذا الخط بالقياس إلى السطح والسطح، بالقياس إلى الجسم. **ففي قوله: فإن أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فإن**

قوله: (**ذو وضع**) أي قابل للإشارة الحسية، إما بنفسه أو باعتبار محله، فلا يرد أن النقطة ليست موجودة في الخط فكيف تكون قابلة للإشارة الحسية؟ كذا قالوا: وعندي أنَّ قبول الإشارة الحسية يقتضي وجودها حين الإشارة لا قبلها وهي موجودة في الخط وقتها.

قوله: (**لم يزد به أصلاً**) لأنه لو زاد به كان له مقدار في نفسه فكان حاجزاً لملاقاة الجزءين لأنها تستلزم تداخل ماله مقدار فيما له مقدار من حيث أن له مقداراً وهو محل بديهة.

قوله: (**لم ينتقص شيئاً**) أي لم ينتقص أحد القسمين شيئاً من الانتقاض فهو بمعنى أصلاً.

قوله: (**ولولا ذلك إلخ**) هذا بيان آني وما ذكرته بيان لي كما لا يخفى.

قوله: (**ففي قوله فإن أي جزء إلخ**) أي إذا علمت أنَّ الحد المشترك مخالف بالنوع للأقسام ففي قوله فإن أي جزء إلخ.

الخارجي، والحد المشترك أمر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع؟ وأجيب: بأن المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من أنْ كون ذا وضع لا يقتضي وجوده بل وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه.

قوله: (**لم ينتقص شيئاً**) التنوين في شيئاً للتقليل، وشيئاً إما تمييز أو مفعول مطلق أي انتقاصاً شيئاً.

قوله: (**فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة**) وهذا مع أنه خلاف المفروض يستلزم أن يكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى أقسام غير متناهية، والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض وداخلة في البعض مما لا يلتفت إليه إذ لا وجه للتخصيص فتأمل.

قوله: (**ففي قوله فإن أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة**) قد يوجه عبارة الكتاب بأن ضمير الشأن من أنّ محذوف وهو اسمه، وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فإنَّ الشأن أنّ الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة.

جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزأين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط **تجوز في العبارة** (وإلا) أي وإنْ لم يكن بين أجزائه حد مشترك (**فالمنفصل كالعدد فإنك إنْ أشرت** من العشرة إلى السادس مثلاً انتهى إليه الستة وابتداء الأربعة الباقية من السابع لا منه) أي من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينها) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل إما غير قار) أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (وإما قار الذات) أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فإن انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث فجسم) تعليمي وهو أتم المقادير (أو في جهتين) فقط (فسطح أو في جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه الأربعة أقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير) **وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات**، والمتفرقات هي المفردات

قوله: (تجوز في العبارة) حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالة في الخط بجامع أنَّ كلاً منهما مفروض في الخط مثلاً، وما قيل في توجيهه بأن ضمير الشأن من أنَّ محذوف وهو اسمه وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد والمعنى، فإن الشأن أنَّ الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة، ففي غاية السخافة لأنه يلزم حذف ضمير الشأن منصوباً وتقدير كلمة في في ظرف المكان الغير المبهم وإرجاع ضمير فرض إلى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ أنَّ الحد كما قدره ليتم المعنى.

قوله: (كالعدد) أورد الكاف لأن انحصاره في العدد محتاج إلى دليل كما سيجيء ففي بادئ الرأي يحتمل غيره.

قوله: (فإنك إنْ أشرت إلخ) الظاهر أنْ يقول: لأن كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها حدود فضلاً عن اشتراكها، ولعله راعى في ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه مما تحته كما هو السابق إلى الوهم.

قوله: (فالمنفصل كالعدد) الكاف مقحمة كما في قولهم: الخفيف المطلق كالنار على ما أشار إليه الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي إيراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل إيراد الكاف في مثله باعتبار الأفراد الذهنية.

قوله: (وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات) هذا المنفصل أعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستنداً بأنَّ الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك، وليس شيء منهما

والمفردات آحاد، والواحد إما أنْ يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث إنه واحد هو شيء معين، **فالآحاد المأخوذة على الوجه الأول وحدات** مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني أمور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض. وإلى هذا المعنى أشار بقوله (لأنه) أي الكم المنفصل (لا بد أنْ ينتهي إلى وحدات) **أي إلى آحاد** كما عرفت (والوحدة إن كانت نفس ذاتها) أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث إنها آحاد فقط (فهو) أي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وإن) كانت الوحدة (عارضة لها) أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث إنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات)؛ لأنه الذي عد مقولة من المقولات.

[المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة للجسم]

(الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) **وهو الامتداد** المفروض أولاً (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانياً: المقاطع للأول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثاً: المقاطع للأولين كذلك (وإنها) أي الطول والعرض والعمق (تطلق على معان أخر) سوى المعاني التي هي الأبعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد من الإشارة إليها) أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني الأخر فإنه بين جميع ذلك (ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) أي **حقائق معاني**

قوله : (أي إلى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح الترديد المذكور بقوله: إنْ كانت إلخ.

قوله : (وهو الامتداد إلخ) المقصود من تفسير الألفاظ الثلاثة هاهنا، بيان أنها تطلق على الأبعاد الثلاثة بهذه المعاني، والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الألفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرار.

قوله : (فإنه إلخ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر.

عدداً وبأن القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات، كما أن العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتأمل.

قوله : (فالآحاد المذكورة على الوجه الأول وحدات) فإن قلت: الآحاد المأخوذة على الوجه الأول آحاد غير معينة لا وحدات. قلت: لا منافاة لأن الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات آحاد ووحدات.

هذه الألفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) **الواحد** (مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد **وبهذا المعنى قيل: إنَّ كل خط فهو في نفسه طويل** أي هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (**للامتداد المفروض أولاً**) **وهو أحد الأبعاد** الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (**لأطول الامتدادين** المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) **وهو ماله امتدادان** وبهذا المعنى قيل: إنَّ كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانياً) للمفروض أولاً على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الأبعاد الجسمية (وللامتداد الأقصر وأما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة

قوله: (**أي حقائق معاني إلخ**) يعني أنَّ الكلام على حذف المضاف أو التجوز بإقامة الدال مقام المدلول أو الاستخدام.

قوله: (**للامتداد الواحد**) أي الذاهب في جهة واحدة.

قوله: (**وبهذا المعنى قيل إنَّ كل خط الخ**) ما ذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه إذ المناسب لهذه المعاني الثلاثة أنْ يقال: كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق مخالفِ لما في الشفاء حيث قال: وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذي بالقياس مثل ما يقال: إنَّ هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وإنْ كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر أي من حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وإن كان كل سطح عريضاً في نفسه بمعنى آخر أي من حيث له مع بعد يفرض طولاً بعد يفرض عرضاً ويقال: هذا الجسم ثخين والآخر رقيق وليس بثخين وإن كان كل جسم له ثخين بمعنى آخر أي من حيث له عمق أي من حيث له ثلاثة أبعاد انتهى فإنه صريح في أن إطلاق الطويل على الخط من حيث أنه ذو امتداد لا من حيث أنه بعد والعريض على السطح باعتبار أنَّ له بعداً مفروضاً ثانياً والعميق باعتبار أنَّ له بعداً ثالثاً بل أبعاداً ثلاثة.

قوله: (**للامتداد المفروض أولاً**) وإنْ كانَ قصيراً كطول البرج.

قوله: (**وهو أحد الأبعاد الخ**) تذكير لما علم سابقاً.

قوله: (**لأطول الامتدادين**) في الشفاء من غير أن يعتبر تقدم وتأخر.

قوله: (**وهو ماله امتدادان**) في الشفاء العرض يقال للذي فيه بعدان.

قوله: (**وبهذا المعنى إنَّ كل خط فهو في نفسه طويل**) الامتداد الذي أطلق عليه الطول إنَّ حمل على المعنى المصدري فوجه إطلاق الطويل على الخطوط ظاهر ويكون معنى كلام الشارح أي هو في نفسه بعد واحد وامتداد واحد أنه ذو امتداد واحد وإن حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفسه الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم: كل خط طويل مع أن الظاهر انْ يقال: كل خط طول أنه طويل بطول هو نفسه كما يقال: الضوء مضيء.

وهو ثالث الأبعاد الجسمية كما مر (و) يقال (للثخن **وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد** أو سطحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل: إنْ كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) أي للثخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الثخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكاً وبهذا الاعتبار يقال: عمق البئر وسمك المنارة و) **يقال: الطول** والعرض وللعمق (لمعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال: الطول للامتداد الآخذ **من مركز العالم** إلى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال: الطول أيضاً للامتداد الآخذ (من رأس الإنسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال: (العرض للآخذ من يمين الإنسان أو ذوات الأربع إلى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال: (العمق للآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع **إلى الأرض**)، وهذا رابع معاني العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي كميات صرفة، كالطول بمعنى **الامتداد) الواحد الذي هو الخط**، والعرض بمعنى السطح، والعمق بمعنى الثخن

قوله: (وهو حشو ما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر ويقل عمق للثخن الذي يحصره السطوح فالمراد بالحشو ما يحشى به وإضافة الحشو إلى ما لامية كما هو الظاهر أي حشو خلاء متوهم بين السطوح، وما قيل: إن كلمة ما إبهامية و موصولة وإضافة الحشو إليه بيانية فتوجيه حشو.

قوله: (الذي يحصره سطح واحد) كالكرة المصمتة أشار به إلى أن ذكر السطح بطريق التمثيل إذ ليس المقصود بيان حد جامع مانع بل مجرد الإطلاق على المعاني.

قوله: (ويقل الطول إلخ) لم يجمعها مع المعاني السابقة إشارة إلى كثرة الإطلاقات الأول.

قوله: (من مركز العالم) إلى محيطه كطول الإنسان وهو البعد الذي فيه أول حركة النشو كذا في الشفاء.

قوله: (إلى الأرض) أي إلى أسفله الذي في جانب الأرض.

قوله: (الامتداد الواحد الذي هو الخط) صرح هاهنا بأن المعنى الأول هو نفس الخط ويدل

قوله: (حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي إلخ) عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر متناولاً للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فإن فيها سطحاً واحداً لا سطوحاً ومتناولاً للجسم الطبيعي فسرها الشارح تصريحاً بالمقصود وإن كان أخذه من عبارة المصنف تعسفاً ولو بدل أعني بيعني لكان أظهر ثم إنَّ ما في قوله حشو ما بين السطوح إما مشددة إبهامية أو موصولة وإضافة الحشو إليه بيانية، وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن، بل المحشوبة إما اصطلاحاً أو المجاز اللغوي.

الذي هو الجسم التعليمي، (ومنها ما هي كميات) مأخوذة (مع إضافة) إلى أمر آخر (كالمفروض ثانياً) أو أولاً أو ثالثاً، فإن كون الامتداد مفروضاً ثانياً إضافة له إلى المفروض أولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً إضافة إلى مجموع الأولين؛ **كما أنَّ لمجموعهما أيضاً إضافة إليه** (وقد يعتبر معه) أي مع الكم (إضافة ثالثة كالأطول) فإنه أطول بالقياس إلى ما هو طويل مقيساً إلى قصير، فهاهنا إضافتان الأطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الأطولية بالإضافة الثالثة لأنها عارضة الأمر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما الطول، أو لأنه نظر إلى أن القصر أيضاً إضافة مقابلة للطول وفيه بعد لأن القصر ليس مأخوذاً مع الأطول، **ولو عبر عنها بالإضافة الثانية، لكان أظهر** (أو) إضافة (رابعة كالأطول بالنسبة إلى الغير) الأطول بالقياس إلى آخر فيكون هناك ثلاث إضافات أطوليتان وطول إضافي. والأطولية الأولى عارضة لأمر رابع فجعلها إضافة رابعة على قياس ما مر، وجعلها ثالثة أولى، **وفي المباحث المشرقية** أن هذه الكميات إذا أخذت مضافة إلى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر. وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث. مثال الأول أن يقال: هذا الخط طويل عندما يقال:

عليه قوله أي في نفسه بعد وامتداد واحد، فالظاهر أن يقول: إن كل خط في نفسه طول كما وقع في التجريد الخط طول بلا عرض، ولعله أراد بالطويل الطول لأنه متصف بالطول بمعنى دارزشدن وإنْ كان عينه بمعنى درازي، وهذا المتمحل وإنْ صح إطلاق الطويل عليه لكن لا يصحح قوله وبهذا المعنى الخ لأنه بهذا المعنى قيل: كل خط طول ولا يجري في قوله: كل سطح عريض وكل جسم عميق.

قوله: (وفي المباحث المشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقاً من أن في الأطول بالقياس إلى الطويل إضافتين وبالقياس إلى غير الأطول ثلاث إضافات.

قوله: (كما أنَّ لمجموعها أيضاً إضافة إليه) تحقق الأول والثاني، وإنْ كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعقله إلاَّ أن الكلام في الأبعاد الجسمية فلذا كان للأولين إضافة إلى الثالث فإن تعين الطويل والعرض باعتبار العمق.

قوله: (ولو عبر عنها بالإضافة الثانية لكان أظهر) فإنْ قلت: الأطول الذي ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين، ففيه زيادتان وطول **هو إضافة أيضاً**، فيصح **القول** بأن الأطول اعتبر فيه إضافة ثالثة بلا تكلف، قلت: الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقاً وليس إضافة، والأقرب في توجيه كلام المصنف أنْ يقال: الأطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة إلى قصير ففيه الطولان الإضافيان والزيادة الإضافية فلا غبار في الكلام.

للخط الآخر أنه ليس بطويل أو يقال: هذا السطح عريض عندما يقال لسطح آخر أنه ليس بعريض، أو هذا الجسم كبير ثخين عندما يقال لجسم آخر أنه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أنْ يقال: هذا العدد كثير بالقياس إلى آخر هو قليل مقيساً إليه، ومثال الثاني الأطول والأعرض والأعمق والأكبر فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصير وكذا القول في سائر الأقسام.

[المقصد الرابع: الكم إما بالذات وإما بالعرض]

(الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه) وبينا خواصه وأقسامه (وإما بالعرض وهو أقسام) أربعة (الأول محل الكم كالجسم) إما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر، وإما بحسب العدد إذا كان الجسم متعدداً (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم **كالسواد فإنه مع الكم**) المتصل الذي هو المقدار (**محلهما** الجسم) وإنْ اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد (الرابع متعلق الكم **كما يقال: هذه القوة متناهية أو غير متناهية** باعتبار أثرها) إما في الشدة أو المدة أو العدة. وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كماً بالذات **فلأحد هذه الوجوه**) **الأربعة** (واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة فإنها منطبقة على المسافة) **والانطباق يجري مجرى الحلول**، فكأن الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلاً: هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضاً فكأنها محل له أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان كثرته، **ويعرض لها أيضاً المساواة** والمفاوتة بسببه

قوله: (كالسواد) النافذ في الجسم.

قوله: (فلا حد هذه الوجوه الأربعة) فهو وصف بحال المتعلق.

قوله: (والانطباق يجري مجرى الحلول) أي السرياني في اشتراكهما في استلزام الانقسام من الجانبين.

قوله: (فإن مع الكم محلهما) المشهور أنَّ اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل: نافذ فيه، وهذا الكلام مبني عليه.

قوله: (كما يقال: هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فإن القوة تتعلق بالحركات التي تكون محلاً للكم متصلاً أو منفصلاً فتتعلق بالكم في الجملة.

فهذا وجه من الوجوه الأربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتتجزأ بتجزئه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالعرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه، والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل قد يعرض للمتصل) القار وغير القار (كما إذا قسمنا الأزمان) بالساعات أو إلا شك بالأذرع) فيتعدد أجزاء الكم المتصل **ولا بأس** بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات (وقد يكون الشيء كماً) متصلاً (بالذات و) كماً متصلاً (بالعرض كالزمان فإنه كم) متصل (بالذات) لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كماً متصلاً بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض.

[المقصد الخامس: المتكلمون أنكروا العدد]

(إنَّ المتكلمين أنكروا العدد) الذي هو الكم المنفصل (خلافاً للحكماء لمسلكين أحدهما أنه) أي العدد الذي هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية. وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدمياً قطعاً (بيان أنَّ الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران: الأول **لو وجدت**) **الوحدة** (**فلها وحدة**) لأن كل **موجود** موصوف بأنه واحد (ولزم

قوله: (**فهذا وجه إلخ**) هذا إذا اعتبر بالنسبة إلى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً وكونه حالاً وأما إذا اعتبر بالنسبة إلى أحدهما كونه محلاً، وبالنسبة إلى الآخر كونه حالاً يكون وجهان ولم يذكره المصنف إذ لا وجه للتخصيص.

قوله: (**ولا بأس الخ**) إنما البأس في الدخول لتباين المقولات.

قوله: (**لو وجدت**) أي في الخارج لأن الكلام فيه.

قوله: (**فلها وحدة موجودة**) لأن ما من شأن الوجود في الخارج يكون الاتصاف به فرع وجوده إنما قيدنا بذلك القيد ليترتب قوله ولزم التسلسل إلخ.

قوله: (**ويعرض لها أيضاً المساواة**) مبنية على الاستعمال الأصلي وهو تعدية العروض باللام، وإنَّ قول المصنف: فيعرضها ليس على ذلك.

قوله: (**لو وجدت الوحدة فلها وحدة**) وأما إذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات، بل في الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتباري النفس الأمري قد سبق الكلام فيه فلا نعيده.

التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معاً (قالوا) أي الحكماء في الجواب: (**وحدة الوحدة** نفس الوحدة) على قياس ما قيل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (**الثاني إنَّ الواحد** قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لأنه إنْ كان) الحال الذي هو الوحدة مثلاً (في جزء منه **كان**) ذلك الجزء من المحل (**هو الواحد**) لأنَّ الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وإن لم يكن) الحال (في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له) أي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل (وإنْ كان) الحال (في كل جزء) من المحل (فإما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصي (بالكثير) وقد عرفت بطلانه بديهة (أو لا بالتمام فيكون جزء منه قائماً بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أنْ يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع، ويكون صفة له وإنْ لم ينقسم بانقسامه. ومثل ذلك يسمى حلولاً غير سرياني فأشار إليه وإلى جوابه بقوله: (وقول من قال: هذا) الذي ذكرتموه (إنما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حلول السريان) فيه إذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) أي لا فائدة فيه (لأنا برهنا على أن كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان إلا ذلك) **وفيه بحث**، لأن حاصل ذلك الاعتراض أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه في

قوله: (**وحدة الوحدة الخ**) أي كل ما سوى الوحدة إنما يصير واحداً بقيام الوحدة به في الخارج وأما الوحدة فحقيقتها وذاتها واحدة فلا تحتاج إلى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التي هي صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة.

قوله: (**كان هو الواحد**) دون الكل هذا مبني على أن القيام بجزء من المحل ليس موجباً لاتصاف المحل به خلافاً للمعتزلة على مامر.

قوله: (**وفي بحث إلخ**) يعني أن الجواب المذكور إنما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من أنَّ الحلول سرياني وغير سرياني وانقسام المحل إنما يستلزم انقسام الحال في الأول دون الثاني أما لو حمل على أن مقصوده منع الملازمة المستفادة من قوله: وإنْ لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستنداً بجواز أن يكون حالاً في المجموع من حيث هو، وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور.

قوله: (**الثاني أنَّ الواحد إلخ**) فيه أنَّ هذا إنما يدل على رفع الإيجاب الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعى، إذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع.

جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له. ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون حالاً في المجموع من حيث هو ولا يكون حالاً في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط، والإضافة في محلها عند القائل بوجودهما هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً بحسبه (فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حلت فيه (وإنه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) **فوجب أن تكون الوحدة** أمراً اعتبارياً، **فإن قلت**: الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر، إنْ كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج، وإنْ كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم. وكلاهما محال **قلت: إنَّ العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال** فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلاً لأن محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام **ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية** في الأمور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (أنْ يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية وإلا) وإنْ لم تكن عدمية بل

قوله: (**فوجب أنْ تكون الوحدة**) أي المطلقة أمراً اعتبارياً لأن ما من شأنه الوجود يكون الاتصاف بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفاً بها إلا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقاً. فلا يرد أن الدليل إنما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في المحل المنقسم والمدعى امتناع وجودها مطلقاً.

قوله: (**فإن قلت الخ**) يعني أن دليلكم لو صح لامتنع اتصاف شيء بالوحدة في النفس والتالي باطل فكذا المقدم.

قوله: (**قلت: إنّ العقل إلخ**) جواب باختيار كونها اعتبارية، ومنع وجوب انقسامها إنما يلزم ذلك لو اعتبرعروضها له من حيث ذاته وأما إذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا.

قوله: (**ولا يمكن اعتبار إلخ**) دفع لتوهم أنْ يعتبر عروضها له في الخارج أيضاً من حيث هو مجموع بأن اعتبار الحيثيات إنما يؤثر في الاتصاف بالأمور الاعتبارية إذ يجوز أن يعتبر العقل

قوله: (**قلت: إنَّ العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال الخ**) هذا اختيار للشق الثاني فإن قلت: اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسيط اعتبار العقل وملاحظته لغو في البين، لا يدفع من الاعتراض شيئاً. **قلت**: اتصاف المحل الواحد بالوحدة، وإن سلم أنه خارجي، لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم إلا الانقسام في العقل، لكن هذا أيضاً غير لازم لأن العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال كما قرره فتأمل.

قوله: (**ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية**) أي لا يمكن الاعتبار المفيد فإن الوحدة إذا كانت موجودة في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه، ولا يفيد اعتبار حيثية الإجمال.

وجودية (فإن قامت) **والأظهر** أن يقال وإلا قامت؛ أي الكثرة (بالكثير) **إذ لا يتصور** قيامها بذاتها ولا بغير الكثير، وحينئذ (فإما) أنْ تقوم بالكثير (**من حيث هو كثير** فيلزم قيام الواحد) الشخصي (بالكثير) **فإنْ** قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه هاهنا محالاً آخر، فإن الاثنينية مثلاً، لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وإنْ قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنينية بهذا، وشيء آخر بذاك **لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية** كما ادعيتموه (أو) تقوم بالكثير (**من حيث عرض له** أمر صار به واحداً **فننقل الكلام إليه**) **أي إلى ذلك الأمر** الذي صار به الكثير شيئاً واحداً صالحاً لأن يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الأمر إما أنْ يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه

اتصاف شيء بأمر اعتباري بحيثية دون أخرى بخلاف الأمور الخارجية فإنَّ الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره.

قوله: (والأظهر إلخ) لئلا يحتاج إلى تقدير الجزاء أي وإلا قامت بالكثير فإن قامت إلخ أو إلى تقدير الاحتمال الثاني بقوله: فإن أقامت إلخ وإنْ لم يقم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره: إذ لا يتصور إلخ.

قوله: (من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لا من حيث عروض أمر صار به واحداً، وليس المراد به من حيث أنه متصف بالكثرة إذ لا معنى لعروض الكثرة لشيء من حيث إنه متصف بالكثرة.

قوله: (من حيث عرض له إلخ) أشار بقيد العروض إلى أن ذلك الأمر لا يجوز أنْ يكون أمراً اعتبارياً لأنَّ معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور.

قوله: (وفيه بحث لأنه مبني الخ) وإنما جعل المبني منحصراً في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم، لأن تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن، لأن المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم، ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية أنْ تكون هي أمراً اعتبارياً لازماً لذلك الأمر الوجودي.

قوله: (لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية) فإنْ قلت: الانقسام بحسب المحل لا ينافي الوحدة الشخصية، كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الأجزاء وحدته الشخصية فإن السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية، وإنْ كان منقسماً قلت: المحل إذا كان منفصلاً بعضه عن بعض بأن يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلاً. فادعاء أنْ العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء أن زيداً الموجود في المشرق وعمراً الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت إليه فتأمل.

قوله: (فتنقل الكلام إليه أي إلى ذلك الأمر) قيل: لم لا يجوز أنْ يكون ذلك الأمر اعتبارياً

باطل أو من حيث عرض له ما به صار واحداً (ويلزم التسلسل) فوجب أنْ تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتبارياً وهو المطلوب. (**واعلم** أنَّ الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معانٍ؛ كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة) لأنا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها وقد يقال: إن المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع، فلا نسلم كونهما موجودين فضلاً عن أنْ يكونا مشاهدين، وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى **هذا إنْ جعل الوحدة** نفس الاتصال والاجتماع وإنْ جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرح به في قوله (**وككونه** لا ينقسم **إذ ليس له كم** يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لأن العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست إلاّ مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود) فإن كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً. **إذ ليس لها جزء** سوى تلك الوحدات الموجودة وإن كانت الوحدات أموراً معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً **وحينئذٍ** لا يصح أنْ يقال: إنَّ كل عدد موجود ولا أنه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لأنه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب أنهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا إليه ثم إن هاهنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أنْ يقال: إنَّ العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال

قوله: (**واعلم إلخ**) تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراضي الخصمين.

قوله: (**إذ ليس له كم**) متعلق بلا ينقسم.

قوله: (**إذ ليس لها جزء إلخ**) حتى يمكن أن يكون عدمها بعدم ذلك الجزء.

قوله: (**وحينئذ**) أي إذا كانت الوحدة منقسمة إلى الوجودية والعدمية.

فإن قلت: الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت: أولاً منقوض بالوحدة الاعتبارية، وثانياً ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم إلاّ أنْ يقال: لا يكفي عروض الأمر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تأمل.

قوله: (**هذا إنْ جعل الوحدة الخ**) أي كون الوحدة أمراً وجودياً كما قال المصنف وإنْ لم يتم.

قوله: (**وككونه**) في عطفه على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكائن يأباه إضافته إلى الضمير.

ابن سينا: إنَّ العدد له **وجود في الأشياء** ووجود في النفس، ولا اعتداد بقول من قال: لا وجود له إلاّ في النفس نعم لو قال: لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي هي في الأعيان إلاّ في النفس لكان حقاً **فإنه لا يتجرد** عنها قائماً بنفسه، وأما أن في الموجودات أعداداً فذلك أمر لا شك فيه، ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه اللّه إلى دفع هذه المعارضة بقوله: (**وأما إن**) **أمراً** (**واحداً** يقوم بالمجموع) الذي هو المعدودات (فإن تخيل) لم يكن ذلك الأمر واحداً موجوداً، بل (كان اعتبارياً ضرورة أنَّ الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية وإنْ شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (**فاستبصر بموجود** في الخارج ومعدوم فيه) فإنهما اثنان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية (أو) استبصر (بشخص) موجود (في الشرق و) بشخص (آخر) موجود (في المغرب فإنهما) أيضاً (اثنان) أي معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية وإنْ أمكن أنْ يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الأولين إذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلاً كما ذكرناه (بل ذلك) الأمر القائم بالمعدودات (**مجرد فرض واعتبار**) **أي أمر فرضي**

قوله: (**وجود في الأشياء**) أي وجود خارجي بقرينة المقابلة.

قوله: (**فإنه لا يتجرد إلخ**) إذ الوحدة لا تتجرد قائمة بنفسها.

قوله: (**وأما إن أمراً واحداً الخ**) ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قياماً عينياً تحقيقياً، كقيام السواد لا قياماً انتزاعياً كقيام العمى بزيد على ما في الشفاء حيث وقع فيه، وأما أنَّ في الوجود أعداداً فذلك أمر لا شك فيه إذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الأعداد فإنه نوع بنفسه، وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص، والشيء الذي لا حقيقة له محال أن يكون له خاصية الأولية أو التركيب أو التمامية أو الزائدية أو الناقصية أو المربعية أو المكعبية أو الصمم وسائر الأشكال التي لها. وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو انتهى. فقوله: وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو صريح في أن وحدته النوعية هي بلوغه تلك المرتبة، وحينئذ لا استحالة في قيام العدد بالمجموع فقوله: ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية ممنوع إنما ذلك في الواحد بالهوية الذي لا يكون فيه تركب.

قوله: (**فاستبصر بموجود إلخ**) هذا الاستبصار إنما يدل على أنَّ العدد القائم بمثل هذا المعدود لا يكون أمراً موجوداً في الخارج وذلك لا يستلزم أنْ لا يكون العدد القائم بالموجودات أمراً موجوداً وأما المثال الثاني فلانسلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد.

قوله: (**مجرد فرض واعتبار**) يخدشه ما ذكره الشيخ من أنه كيف يكون لما لا حقيقة لا خواص تترتب عليه الأحكام.

واعتباري وإن كانت المعدودات الخارجية متصفة به فإنَّ اتصاف الموجودات العينية بالأمور الاعتبارية جائزة، وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فإنَّ الأعيان متصفة بالعدد بلا شك وإما أنَّ العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني.

[المقصد السادس: إنهم أنكروا المقدار]

(إنهم) أي المتكلمين (أنكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزأ) كما سيأتي (فإنه الاتصال بين الأجزاء) التي تركب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة إلاّ أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها وإذا كان الأمر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (أن ثمة) أي في الجسم (اتصالاً) أي أمراً متصلاً في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (**وأنَّ الأجزاء) التي تفرض** في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ لم يثبت وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلاّ الجواهر الفردة فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في وجهة واحدة **يسميه بعضهم خطاً جوهرياً**، وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى سطحاً جوهرياً، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً. فالخط جزء من السطح، والسطح جزء من الجسم فليس لنا إلاّ الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة. **ثم إنه شرع** في

قوله: (وإنَّ الأجزاء التي تفرض إلخ) لا يخفى عليك أنَّ معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلاً للكم المتصل لا أنْ يوجد بين أجزائه حد مشترك، فإنه يستلزم الجزء وما في حكمه فالصواب أنْ يقال: وإنَّ الأجزاء التي تفرض في المقدار بينها حد مشترك، وإن يترك قوله كما في المقادير ومحالها.

قوله: (يسميه بعضهم) أي المتكلمين وهم المعتزلة فإنهم شرطوا في الجسم الأبعاد الثلاثة وأما الأشاعرة فيقولون ما يتركب من جزءين فصاعداً فهو جسم.

قوله: (ثم إنَّه شرع الخ) الظاهر أنْ يقال: إنَّه بيان لسبب التفاوت في الصغير والكبير،

قوله: (أي أمر فرضي واعتباري) أراد أنَّ نفسه فرضي غيرموجود في الخارج وإن كان اتصاف محله به حقيقياً.

قوله: (يسميه بعضهم خطاً جوهرياً) وبعضهم يسمي المركب من جزءين فصاعداً جسماً.

الإشارة إلى الخواص الثلاثة المذكورة للكمية، وأنها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الأفراد، فقال: (والتفاوت) بين الأجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها) فما هو أقل أجزاء يكون أصغر حجماً وأنقص، وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت فرج فيما بينها، فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقداراً (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (**معناها فرض جوهر دون جوهر**) فإن كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عاد له غير الأجزاء) أي يجوز أنْ يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به أصلاً (اللهم إلاّ بالوهم) فإنه قد يتوهم أنَّ حجم الجسم متصل واحد في نفسه، ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقداراً هو كم متصل يمكن أنْ يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لأنه نشأ من عدم الإحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن إدراك تفاصيل الأمور الصغيرة جداً فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الأمور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء في إثباته بوجهين: الأول أن الجسم الواحد كالشمعة مثلاً (**تتوارد عليه مقادير مختلفة** فتارة يجعل طوله شبراً وعرضه ذراعاً وتارة بالعكس وتارة مدوراً وتارة مكعباً) وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة **مع بقاء جسميته المخصوصة** ما لم يطرأ عليه انفصال، وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث، وهي الجسم التعليمي (لا

وقبول القسمة ووجود العاد عند أصحاب الجزء رداً لما قاله الفلاسفة من أن الأمور الثلاثة خواص الكم.

قوله: (**مقادير**) بالمعنى اللغوي أعني المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة.

قوله: (**مع بقاء جسميته المخصوصة**) هذا إنما يتم لو لم تكن المقدار من مخصصات الجسمي، وهو ممنوع إلى أن يقوم الدليل عليه.

قوله: (**فرض جوهر دون جوهر**) دون في موضع الحال أي متجاوزاً جوهراً وحاصله فرض جوهرين فيه فرضاً مطابقاً للواقع.

قوله: (**تتوارد عليه مقادير مختلفة**) المراد بالمقادير هاهنا هو المقادير المتعارفة التي لا ينكرها أحد وكذا المراد بالسطح فيما سيأتي فلا يرد أن فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير.

يقال: لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال **بل يختلف الأشكال** واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (إذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لأنا نقول المساحة واحدة بالقوة **أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر**، وأما بالفعل فالاختلاف) في المقدار (ظاهر) لأن ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وإنْ كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة **وهذا الاتحاد** لا يقدح في إثبات ما هو المطلوب (**وأيضاً فالماءان** إذا اتصلا فقط بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء في كوز (إذا قطع) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و(حصل فيه سطحان بعد العدم وكل **ذلك) الذي ذكرناه** من زوال مقدار جسمي إلى مقدار آخر، ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد، ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطي الوجود) أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لأن الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) **يعطي** (التبدل) **أي توارد المقادير** الجسمية

قوله: (**وهذا الاتحاد الخ**) لأن مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل.

قوله: (**ذلك الذي ذكرناه**) جعل المشار إليه الأمرين بتأويل المذكور إشارة إلى أنَّ قوله: وكل ذلك الخ مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين.

قوله: (**أي توارد المقادير الخ**) فسر التبدل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطى، أعني زوال مقدار جسمي وحدوث آخر مع المعطى أعني التبدل.

قوله: (**بل يختلف الأشكال**) قد يقال: التبدل ليس متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل متعلقاً بأعماقها، وأيضاً فالتبدل ليس مقتصراً على الأشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الأجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل.

قوله: (**أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر**) توضيحه أنه إذا جعل طول الجسم عشرين ذراعاً وعرضه خمسة أذرع، ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعاً وعرضه عشرة أذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعاً في الصورتين.

قوله: (**وأيضا فالماءان الخ**) فإن قلت: التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل إلاّ وجودها قلت: انحصار التبدل فيها ممنوع.

قوله: (**ويعطي التبدل**) لا يقال زوال مقدار جسمي إلى مقدار آخر عين التبدل فيتحد المعطي والمعطى فلا يصح لأنا نقول يكفي في الصحة التغاير في العنوان والاعتبار.

والسطحية على سبيل البدل (وبه) أي بهذا التبدل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الأجزاء) بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح، ولما ثبت السطح **مع كونه متناهياً في الوضع** ثبت الخط الذي هو طرفة كما أنه إذا ثبت **تناهي الجسم** فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأما من قال به) وبتركب الجسم منه (فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الأجزاء في الطول انتقل إلى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الأجزاء من جهة إلى جهة وتبدل أوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم، ويقول: فيما ذكرتم في إثبات السطح ليس هناك إلاّ اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض **فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً**. الوجه (الثاني الجسم يتخلخل) **تخلخلاً حقيقياً**، وهو أنْ يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر إليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء إذا سخن تسخيناً

قوله: (**مع كونه متناهياً في الوضع**) أي في الإشارة الحسية إشارة إلى أنه لو لم يكن متناهياً في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط.

قوله: (**تناهي الجسم**) أي في الوضع والمقدار بناء على أن تناهيه في المقدار الثابت تناهي الأبعاد يستلزم تناهيه في الوضع.

قوله: (**تخلخلاً حقيقياً**) احتراز عن انتفاش الأجزاء واندماجها فإنه يسمى تخلخلاً وتكاثفاً مجازياً، فإنه ليس إلاّ دخولاً أجزاء خارجية عن الجسم وخروجها.

قوله: (**مع كونه متناهياً في الوضع**) التناهي على قسمين: تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية، وتناه في المقدار وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح إنما يستلزم الخط إذا تناهى في الوضع وأما إذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه، وإنْ وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على تناهي إبعاد الجسم مطلقاً فلا، ولهذا قال: مع كونه متناهياً في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة إذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة، وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه في المقدار المستلزم لتناهيه في الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا أطلق استلزام تناهي الجسم للسطح.

قوله: (**فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً**) أما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صريحاً وأما الخط فلأنه نهاية السطح فإذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذي ذكر فيها.

شديداً (ويتكاثف) تكاثفاً حقيقياً، وهو أن ينتقص حجمه من غير أنْ يزول عنه شيء من أجزائه أو يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) أي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة في الحالين (كما سيأتي والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهريته المحفوظة الباقية إذ لو كان عينها أو جزءاً لها لتغيرت بتغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت من أنّ المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدماً محضاً فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة **(والجواب منعه)** أي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين (فإنه أيضاً فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ) كما ستطلع عليه إنْ شاء اللّٰه تعالى.

[المقصد السابع: إنكار المتكلمين للزمن]

(أنهم) أعني المتكلمين كما **أنكروا** العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار **(أنكروا)** أيضاً **(الزمان)** الذي هو الكم المتصل غير القار (**لوجهين**. الأول: أنّ الزمان) على تقدير كونه موجوداً (**أمسه مقدم على يومه**) إذ لا يجوز أنْ يكون الزمان قار الذات، **وإلا لكان** الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس، وهو باطل

قوله: (أنكروا) أي نفوا وجوده فلا يرد أنَّ الدليلين إلزاميان فكيف يصير أنه منشأ للإنكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على أنه الدليل الثاني يفيد الإنكار أيضاً كما ستطلع عليه.

قوله: (أمسه مقدم على يومه) يعني أنَّ كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار أمر معه.

قوله: (وإلا لكان الخ) لأنه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقارناً بعضها مع بعض فيكون حادث جزء مقارناً لجزء آخر فيكون حادثاً فيه إذ لا معنى لظرفية الزمان لشيء إلاّ مقارنته له في الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التي أوردت هاهنا كما لا يخفى على المتبع.

قوله: (والجواب منعه) وأيضاً الأعدام والاعتبارات تتجدد بلا مرية فلا يدل على الوجود.

قوله: (أنكروا الزمان لوجهين) فيه بحث لأن هذين الوجهين إلزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشأ الإنكار فالأولى أنْ يذكر وجهاً آخر. اللهم إلا أنْ يقال: حاصل الكلام أنّه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم، ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود.

قوله: (وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم) الحكم المذكور ضروري كما سيشير إليه في الوجه الثاني، وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لأن زمان الطوفان على ذلك

بالضرورة، بل يجب أنْ تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالعلية والذات) أي الطبع (والشرف والرتبة) **لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر** في الوجود **وليس الأمس** مما يمكن اجتماعه مع اليوم **وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة** فلا يكون احتياج بعضها إلى بعض أولى من عكسه فلا

قوله: (يجامع المتأخر) أي يمكن أن يجامع المتأخر نظراً إلى ذاتيهما، وإن امتنع بعارض فلا يرد المعد لأنه من حديث ذاته يمكن اجتماعه إنما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزماني له بناء على كونه موقوفاً عليه من حيث العدم بعد الوجود.

قوله: (وليس الأمس إلخ) فإن أجزاء الزمان في أنفسها يمتنع اجتماعها.

قوله: (متساوية في الحقيقة) لأن أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون احتياج بعضها إلى بعض بحسب التشخص أيضاً، وما قيل: إنّ التشخص الوهمي تتصف به الأجزاء بعد فرض القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها إلى بعض فلا يخلو عن مكابرة لأن التشخص الوهمي لا يمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية في الخارج.

التقدير يكون حاضراً مجامعاً لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارناً له يكون مقارناً لليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه بين، فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس، وهذا ظاهر فلا يلتفت إلى ما يتوهم من أنه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على أنه إنْ سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة، وإنْ لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الأب المعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدم الابن عليه فإنه تقدم زماني كما سيجيء. فيلزم أنْ يكون للزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة المنع المذكور وإنما نشأ من عدم تخيل معنى الاجتماع المنافي لتقدم الأمس على اليوم.

قوله: (لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر) أي يجوز أنْ يجامعه وإلاّ فتقدم موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه. وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لأن المعد مقدم بالطبع على المعلول، ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر في أحد التقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق، فليس بضار في التحقيق لأن مجرد عدم جواز اجتماع المقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من إطلاقاتهم سواء سمي تقدماً زمانياً أو طبيعياً فيتم المطلوب فتأمل.

قوله: (وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة) يمكن أنْ يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة أن التساوي فيها لا ينافي كون السابق معداً للاحق كما في كون إحدى الدورات معدة للأخرى، وعدم الأولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على أنه لا يلزم في تقدم الشرف أنْ يكون المتقدم ذاته منشأ للشرف كما في العالم والجاهل، بل جاز أنْ يكون باعتبار أمر عارض فكونها

يتصور بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات **وهي في أنفسها متساوية** في الشرف، فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة، لأن التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار، وتقدم الأمس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) أيها الحكماء في خمسة فإذا انتفى أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لأن معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الأمس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه. (**والكلام في ذلك الزمان**) وتقدم بعض أجزائه على بعض (**ويلزم التسلسل**) في الأزمنة الموجودة معاً، أي يلزم أنْ يكون هناك أزمنة غير متناهية **منطبق بعضها على بعض** (وأنه محال) في نفسه **بالضرورة** (**ومع ذلك**) أي ومع كونه محالاً **يستلزم محالاً آخر** وهو أنْ يقال (فمجموع) تلك (الأزمنة) التي لا تتناهى وينطبق بعضها

قوله: (**وهي في أنفسها متساوية إلخ**) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر إلى ذاته، وإنْ اتصف بالشرف بسبب الأمور الواقعة فيه، لأن الكلام في تقدم البعض على البعض.

قوله: (**لأن التقدم الرتبي إلخ**) لأنه لا بد فيه من اعتبار المبدأ وضعاً أو عقلاً وإذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما في الإمام والمأموم والجنس والنوع.

قوله: (**والكلام في ذلك إلخ**) بأن يقال: على تقدير وجوده يكون أمسه مقدماً على يومه إلخ. لا يقال: يجوز أنْ يكون زمان الزمان اعتبارياً لأنا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذي يعرض التقدم والتأخر لأجله والزمان الأول كسائر الزمانيات.

قوله: (**ويلزم التسلسل إلخ**) بخلاف ما إذا كان عدمياً فإنه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل في الأمور الاعتبارية.

قوله: (**بالضرورة**) إذ بداهة العقل تحكم بأن ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض، ومع ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الأجسام المتحركة الغير المتناهية.

متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوي بحسبه أيضا فقد لا يسلم لجواز أنْ يدعي شرف الأمس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلاً.

قوله: (**والكلام في ذلك الزمان**) فإن قلت: المدعى هو السلب الكلي أعني عدم وجود فرد من الزمان. والدليل إنما يفيد رفع الإيجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت: يكفي في الاستدلال خصوصاً الإلزامي أنه لا قائل بالفصل.

قوله: (**منطبق بعضها على بعض**) معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية.

قوله: (**ومع ذلك يستلزم محالاً آخر**) قيل: فيه نظر لأن التسلسل محال ولا استحالة في استلزام محال محالاً آخراً وليس بشيء لأن المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام

على بعض، (يكون أمسها مقدماً على يومها) تقدماً (بالزمان) لامتناع اجتماع. فيكون أمس المجموع واقعاً في زمان، ويومه واقعاً في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه، (فيكون) ذلك الزمان (داخلاً في المجموع) لأنه زمان من الأزمنة المتطابقة، (وإلا) وإنْ لم يكن داخلاً فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعاً) لخروج بعض الآحاد عنه حينئذٍ، (و) يكون (خارجاً) أيضاً (عن المجموع لأن ظرف الشيء لايكون جزءه وأنّه) أي كونه داخلاً وخارجاً معاً بالقياس إلى المجموع (محال وأجيب) عن هذا الوجه: (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض، وإن كان تقدماً بالزمان لكنه (ليس) تقدماً (بزمان آخر) **فإنَّ التقدم الزماني** لا يقتضي أنْ يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي أنْ يكون السابق قبل المتأخر، قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فإن هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فإن لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدم على الآخر، وإنْ كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لأن القبلية المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها وإلى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لها) أي لأجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها إذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيءٍ (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (وإلا تسلسل) وكان مع تقدم الأب على الابن مثلاً تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً. (فلا بد من الانتهاء إلى ما تقدمه بالذات، وهو الذي تسميه الزمان) **فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد، أعني عدم الاستقرار فإذا فرض** فيها أجزاء عرض لها

قوله: (فإن التقدم الزماني إلخ) وإن أبيت عن إطلاق التقدم الزماني إلا على ما يكون بالزمان فليكن هذا قسماً سادساً وسمه ما شئت من التقدم بالذات وغيره.

قوله: (اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر، إذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد، ولأن الاتصال ليس كماً والزمان كم، بل أراد بالاتصال المتصل فإنهم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال، لكونه لازماً ذاتياً له فكأنه نفس الاتصال وإضافته إلى التصرم والتجدد

وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن، أو باستلزامه التسلسل المحال هاهنا وباستلزامه محالاً لا بيان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمل.

قوله: (فإن ما هيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار) أورد عليه أنَّ ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك العدم إذ الزمان معدود من أقسام الكم ولا قائل بأنَّ عدم شيء من الأشياء استقراراً كان أو غيره ولا اتصال ذلك العدم من الكم بل له ماهية

التقدم والتأخر المذكوران لذاتها، **ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمر سواها بخلاف ما عداها**، فإنه محتاج في عروضهما له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما مرت إليه الإشارة. **وقد أجيب عنه أيضاً**، بأن

إضافة المعروض إلى العارض أي المتصل المتصرم والمتجدد، وإنما اختار هذه المبالغة يجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لأجزائه لذاته أكمل ظهور.

قوله: (**أعني عدم الاستقرار**) يعني أنَّ المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار إذ الامتداد المتصل في ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد ما لم يلاحظ انقسامه، بل بعدم الاستقرار فالمعنى أنَّ حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتجدد.

قوله: (**فإذا فرض إلخ**) يعني أنَّه ليس موصوفاً بالتقدم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كماً منفصلاً وكونه مجتمع الأجزاء، بناء على أن التقدم والتأخر لكونهما إضافتين توجدان معاً فيكون معووضاهما موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر إذا فرض له أجزاء عرض لها في الذهن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لأمر غير مستقر.

قوله: (**ولا يحتاج في عروضهما إلخ**) وإن كان يحتاج في ثبوتهما إلى الحركة فهي واسطة في الثبوت لا في العروض.

قوله: (**بخلاف ما عداها**) حتى الحركة فإن حقيقتها كمال ما بالقوة، وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تتجزأ، وكان المتحرك حين يتحرك في الأوسط عند حركته إلى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل، فنفس كونه كمالة ما بالقوة لا يوجب أن تكون منقسمة فضلاً عن أن تكون أجزاؤها متقدمة ومتأخرة، وإنما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر، وتفصيله ما ذكره الشيخ في الشفاء أنَّ الحركة يلحقها أنْ ينقسم إلى متقدم ومتأخر، وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في التقدم من المسافة والمتأخر ما يوجد منها في المتأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها، كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم وللتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما ليست من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة. فإن الحركة بأجزائها بعدم المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر، ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار.

يعرضها عدم الاستقرار ولا شك أن الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لأجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ما عداها بواسطتها وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه.

قوله: (**وقد أجيب عنه أيضاً إلخ**) قد أشرنا إلى أن مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر في أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال. فهذا الجواب إنما يفيد مجرد نفي القول بعدم

تقدم الأمس على اليوم رتبي، ألا ترى أنه إذا ابتدئ من الماضي كان الأمس مقدماً، وإذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً. الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (وإلا لم يكن الزمان موجوداً) أصلاً (لأنه) أي الزمان (منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً) وصار منقضياً (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب. (وإذا كان لا حاضر) موجوداً (ولا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلاً (وهو خلاف المفروض وأنه) أي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم وإلا فأجزاؤه إما معاً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) إذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم (وإما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضراً) بل بعضه هذا خلف وأيضاً ننقل الكلام إلى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء إلى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه إلى ما لا يتناهى، (وإذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام في

قوله: (وقد أجيب إلخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من أنَّ أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض إذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر.

قوله: (وإذا كان لا حاضر موجوداً) قدر الخبر منصوباً إشارة إلى أن لا بمعنى ليس، وأنَّ الجملة في محل الرفع اسم كان تامة ولا يجوز أنْ يكون لا التبرئة لامتناع أن يكون عاملة لبطلان

التقدم الرتبي، بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة، ولا يكون جواباً عن أصل الاستدلال على أنَّ هذا الجواب مدفوع عن أصله لأن التقدم الرتبي كما سيصرح به في آخر موقف الأعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالتقدم إليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة أنَّ للأمس تقدماً على اليوم بوجه لا يصلح أنْ يصير متأخراً، بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات، غاية الأمر أنْ يكون له تقدم بوجه آخر صالح لأن يتبدل بتبدل الاعتبار، ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شيء واحد، والكلام في التقدم بالوجه الأول لا الثاني فليتدبر.

قوله: (وإذا كان لا حاضر موجوداً) اسم كان ضمير الشأن، وموجوداً صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير إذا كان الشأن لا حاضراً موجوداً ثابتاً ويحتمل أنْ يكون لا بمعنى ليس، وحاضر مرفوع اسمه وموجوداً خبره.

قوله: (لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق) قيل: فيه بحث لجواز أنْ يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الأجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالأولى أنْ يقتصر على قضاء الضرورة للحركة.

قوله: (وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قيل: نختار أنه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم، وإنْ لم ينقسم بالفعل، كذا في شرح المقاصد، وفيه بحث لأن الانقسام

الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني. (إذ ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً (إلا وهو حاضر حيناً ما) وقد عرفت أنَّ الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات (فيتركب) الزمان (من آنات متتالية والمفروض أنه) أي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لأنه) أعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تتجزأ (لأنها) أي الحركة (من عوارضه) أي منطبقة عليه **وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة**، بحيث إذ فرض في أحدها جزء يفرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء، فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ كان الآخر كذلك. فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ (وأنتم لا تقولون به) أي بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فيتم الاستدلال عليكم إلزاماً (أو نبطله) يعني تركب الجسم من تلك

صدارتها بدخول كان وملغاة وجوب التكرير على ما في الرضى والمغنى. وأما في قوله فلا ماضي ولا مستقبل موجودين، فيجوز أن يكون بمعنى ليس، ويجوز أن يكون للتبرئة وموجدين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضي ولا مستقبل موجودين من الزمان.

قوله: (لامتناع إلخ) فيه بحث لأنه إنْ أراد الانقسام الوهمي فلا نسلم امتناعة وإن أراد الفعلي فمسلم لكن اللازم أنْ يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلي وهو لا يستلزم الجزء إلا أنْ يدعي أنَّ الانقسام الوهمي يستلزم الفعلي على ما عليه المتكلمون حيث قالوا: إنَّ جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أنْ يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه فحينئذٍ نختار الشق الأول ويبين امتناعه بأنه يستلزم إمكان وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل.

الوهمي إنْ طابق الواقع بأنْ يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الأمر، لزم اجتماع الأجزاء المحكوم ببطلانه أو لا، وإنْ لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الأمر لأن الانقسام الفرضي المنفي من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه.

قوله: (وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة) ولأبي علي في هذا المعنى أبيات:

خذ يا صديقي من أخيك مقالة — حكمت بصحتها النفوس الناطقه
إن المسالمة والزمان كليهما — ثم التحرك جملة متطابقه
إنْ صح قسمة بعضهن لحجة — فالكل في تقسيمها متوافقه

اعلم أنَّ المسافة إما نفس الجسم أو منطبقة عليه، وعلى كل تقدير يلزم من تتالي الآنات تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ.

الأجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها، **فيتم الاستدلال برهاناً ولما كان حاصل** الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فإما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل، والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) **بأنْ قال**: (لم قلتم: أنه لو وجد) الزمان (فإما في الآن) أي الحاضر (أو في الماضي أو في المستقبل **فإنَّ كلاً منها أخص من الموجود المطلق**، ولا يلزم من كذب الأخص) وانتفائه (كذب الأعم) وانتفاؤه (**وهو مشكل**) لأنَّ وجود الشيء (مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في

قوله: (**برهاناً**) بأن يكون المستدل به من لا يقول بتركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بل يقول بكونه متصلاً واحداً في نفسه قابلاً لانقسامات متناهية كمحمد الشهرستاني أو مركباً من أجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كديمقراطيس.

قوله: (**ولما كان حاصل إلخ**) إذ ملخصه إبطال وجود الزمان بإبطال و جود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة القياس الاقتراني المركب من متصلين كما مر. أو قرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلاثة أجزاء وحمليات بعدد أجزاء الانفصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله: أن يوجد في الحاضر أنْ يوجد في ضمن هذا أو في ضمن ذاك فلا يرد أنَّ التقرير السابق حاصله أنّ لو وجد الزمان لكان الموجود منه إما الحاضر أو الماضي أو المستقبل لا في الحاضر والماضي والمستقبل، كيف وقد صرح سابقاً بأن الزمان منحصر في الثلاثة وإذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضي ولا مستقبل موجودين.

قوله: (**بأن قال إلخ**) يعني لا نسلم أنه لو وجد الزمان لوجد في ضمن أحدها لم لا يجوز أنْ يكون موجوداً في نفسه ولا يكون شيئاً منها.

قوله: (**فإن كلاً منها أخص من الموجود المطلق**) فإن من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالأمور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لأن هذه الأقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحد لا انقسام فيه.

قوله: (**وهو مشكل إلخ**) لا يخفى عليك أن هذا الإشكال غير وارد على ما قررنا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال، وإنما يرد لو قرر الجواب على ما قرره القوم جواباً عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا: إنَّ الزمان لو كان موجوداً فإما أنْ يوجد في الحال أو في الماضي أو في المستقبل، لكن الجواب حينئذ لا يكون جواباً عن تقرير المصنف فلا يصح قوله: أجاب عنه والحاصل أنه لو قرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم، كان الإشكال وارداً عليه لكن لا يكون مطابقاً لتقرير المصنف، وإن قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لا يتجه الإشكال المذكور، فكلام المصنف لا يخلو عن اختلال والقول بأنه مبني على عدم الفرق بين

قوله: (**فيتم الاستدلال برهاناً**) الظاهر أنَّ الكلام إلزامي على التقرير الثاني أيضاً إذ لا يقول المتكلمون بالدليل النافي للجزء وكأنه إنما سماه برهاناً لأنه لوحظ فيه الدليل بخلاف الأول.

المستقبل **متعذر)** **بل هو غير متصور** (**وقد ناقض**) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية: (جميع الحركات الماضية) التي لا تتناهى (لا توجد) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان، (وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل). فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد في شيء من الأزمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطعاً ومنعه هاهنا أنه تناقض صريح **فإن قلت**: **لا مناقضة** فإن ما ليس بزمان كالحركة مثلاً، ويسمى زمانياً **إذا لم يوجد في شيء من الأزمنة** لم يكن موجوداً بخلاف الزمان كالماضي مثلاً فإنه عندنا موجود في حد نفسه وإنْ لم يكن موجوداً في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه وتوضيحه أن

تقرير الظرفية وتقرير الفردية، أو المقول بأن معنى قوله: أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدِّس سره قوله: ولما كان حاصل الوجه الثاني، وقرره بطريق الظرفية مما لا يفوه به عاقل فضلاً عن فاضل ثم اعلم أنه على تقرير الظرفية هذا الإشكال مندفع أيضاً لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعذراً مطلقاً بل إذا كان ذلك الشيء من المتغيرات ولا يكون منطبقاً على كل الزمان كالحركة، فإنه موجود في كل الزمان وليس موجوداً في شيء من الأزمنة.

قوله: (**وقد ناقض إلخ**) لا مناقضة في كلامه لأن مراده من قوله: جميع الحركات الماضية لا يوجد أنَّ الحركات الماضية مجتمعة لا توجد، فلا يجري فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أنَّ الأمور المتغيرة إذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أنْ تكون موجودة إما في الماضي أو في المستقبل أو الحال.

قوله: (**فإن قلت**) خلاصته أنَّ كل ما هو زماني فله متى إما الحاضر أو الماضي أو المستقبل بخلاف الزمان ،كما أنَّ كل ما هو مكاني له مكان بخلاف المكان.

قوله: (**إذا لم يوجد في شيء من الأزمنة إلخ**) هذا ممنوع إذ يجوز أنْ يكون موجوداً في كل الزمان، ولا يكون موجوداً في شيء منها بأن يكون متصلاً واحداً منطبقاً عليه منقسماً بانقسامه، فكما أنَّ الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة إلى الأقسام الثلاثة، كذلك الحركة منطبقة عليه يحصل لها الأقسام الثلاثة وليست موجودة في شيء منها.

قوله: (**متعذر بل هو غير متصور**) أراد بالتعذر بحسب التحقيق، وإنْ كان ممكناً بحسب المفهوم فظهر وجه الترقي بنفي ذلك الإمكان وإنْ حمل التعذر على التعسر مجازاً فالأمر أظهر.

قوله: (**فإن قلت لا مناقضة**) حاصل السؤال إنَّ عبارة القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظرفية فرد عليه وإن كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً في المقصود الآني وحاصل الجواب أن مقصودهم أيضاً ما أشار إليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت إليها.

المكان موجود في نفسه وإن لم يوجد في شيء من الأمكنة بخلاف المكاني، فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجوداً قلت: **هذه منازعة لفظية إذ المقصود** أنه لو كان الزمان موجوداً لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله: لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم، **قلنا**: **إذا انحصر الأعم في** عدة أمور كل منها أخص) منه (ولم يوجد شيء منها) أي من تلك الأمور (لم يوجد الأعم قطعاً فإن العام لاوجود له) في الخارج، (إلا في ضمن الخاص) بالضرورة. (**والإمام الرازي**) بعد تزييفه جواب ابن سينا (**نقضه**) أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها إذ الدليل قائم فيها) **لأن الحركة كالزمان** منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر، فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة. ولا شك أنَّ الحاضرة منها غير منقسمة لأنها غير قارة فيلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ وتركب المسافة منها **وهو باطل بالدليل الدال** على نفي الجزء، فوجب أنْ لا تكون الحركة موجودة. (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانتقض دليلكم

قوله: (**هذه منازعة لفظية**) أي منازعة منشؤها اللفظ أعني كلمة في، ولو حذفت من البين اندفع الجواب المذكور، وليس المراد أنها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى.

قوله: (**إذ المقصود إلخ**) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن هذه الأقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير أن يكون شيئاً منها.

قوله: (**قلنا: إذا انحصر الأعم إلخ**) هذا إذا كانت تلك العدة أفراداً حقيقية له أما إذا كانت اعتبارية فلا.

قوله: (**لأن الحركة كالزمان إلخ**) قد عرفت أنَ الحركة منطبقة على الزمان موجودة في تمامها إنما ينقسم إلى الحاضر والماضي والمستقبل بعد التجزئة فهي أقسام لها في العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها.

قوله: (**وهو باطل بالدليل الدال**) لم يقل وأنتم لا تقولون به إذ النقض لا يكون إلزامياً.

قوله: (**في عدة أمور**) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر إلى محل الكلام، وإلا فمطلق الانحصار كاف في الغرض.

قوله: (**والإمام الرازي نقضه إلخ**) أي في المباحث المشرقية فيه بحث إذ قد مر أنَّ الدليل المذكور إلزامي فلا يتجه النقض؛ وقد يقال: ليس في المباحث المشرقية حديث الإلزام فالظاهر أنَّ بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة إليهم قبل النقض بالنسبة إلى قولهم وتبطله بدليله وقد أشرنا إلى أنه أيضاً إلزامي.

(والجواب) عن هذا النقض (أنَّ الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الأمر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى، (ولا وجود لها) بهذا المعنى لأن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم يكن ذلك الأمر المتصل الممتد من المبدأ إلى المنتهى موجوداً. وإذا وصل إليه **فقد بطل ذلك** المتصل المعقول، فلا يتصور له وجود في الأعيان، بل الحركة **بمعنى القطع** إنما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه، **(و) تطلق** أخرى **(بمعنى الحصول في الوسط)** وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، ولا يكون في حيز واحد آنين، والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة إلى آخرها)، وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة، لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها إلى حدود المسافة **تقتضي ارتسام ذلك الأمر المنطبق** عليها في الخيال، فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الأول إذ لا وجود لها في الأعيان كالزمان، ولا بالمعنى الثاني لأنها وإنْ كانت موجودة **إلا أنها غير منطبقة على المسافة**، فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا أنْ يكون

قوله: (فقد بطل ذلك إلخ) إنْ أراد أنه لم يكن موجوداً في آن الوصول إلى المنتهى فمسلم. لكن ذلك لا يستلزم أنْ لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وإنْ أراد أنه لم يكن موجوداً في آن الوصول ولا في الزمان السابق فممنوع، ثم إنه منقوض بالأصوات والحروف الزمانية فإنه يلزم أنْ لا تكون موجودة مع أنها مسموعة والسر أنَّ وجود الأمر الغير القار يكون منطبقاً على الزمان كله لا موجوداً في حدوده.

قوله: (بمعنى القطع) سمى به لكونه حاصلاً بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون.

قوله: (تقتضي ارتسام إلخ) كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة.

قوله: (وبمعنى الحصول في الوسط إلخ) في الحركة بمعنى التوسط شبهة، وهي أنها تحدث في آن، ففي ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان إما المكان الأول وأنه محال، لأن المكان الأول محل سكون، وإما المكان الثاني وأنه محال أيضاً؛ لأن المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه إلا بعد قطع لا يحصل إلا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسط فتأمل.

قوله: (تقتضي ارتسام ذلك الأمر المنطبق) أورد عليه أنَّ الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فإن معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود، وأجيب: بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطبقين.

قوله: (إلا أنها غير منطبقة على المسافة) قيل عليه: إنها وإنْ لم تنطبق على المسافة بأسرها، إلا أنها تنطبق دائماً على جزء من أجزائها على التبادل، فيلزم المحذور، فإن أجيب: بأن

جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أنْ يكون في المسافة، **حدود مفروضة** غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن أنْ) يبطل أصل الدليل بأن (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) أي لا يجوز أنْ يقال أنْ الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط (**فإن زمان الطوفان** لا يوجد الآن ضرورة)، ولو كان الزمان أمراً مستمراً لوجب أن تكون الأزمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر، **إذ المذكور في المباحث المشرقية** أنَّ الزمان كالحركة له معنيان: أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط. والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فإنه كما أنَّ الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع. كذلك هذا الأمر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار للحركة الوهمية قال: فهذا الذي أثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال، فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من أجزاء لا

قوله: (حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة، فبين كل حصولين في حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء.

قوله: (فإنَ زمان الطوفان إلخ) لو قال: بدله فإن فيه اعترافاً بعدم وجود الزمان الذي هو كم متصل. أو قال: فإنه ما قام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فإنها محسوسة لم يرد النظر الذي أورده الشارح قدس سره، قال الشيخ: في الشفاء قد يتوهم آن آخر على صفة أخرى فكما أنَّ طرف المتحرك ولتكن نقطة ما يفرض بحركته وسيلانه مسافة ما، بل خطأ ما كأنه أعني ذلك الطرف هو المنتقل، ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الفاعل للخط بل المتوهمة واصلة له كذلك يشبه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شيء كذلك وشيء كالنقطة الداخلة في الخط التي لم يفعله إلى أنْ قال: فإن كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقاً ما يقال: إن الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما إلى آخر كلامه.

المنطبق عليها هي النقطة فحينئذٍ لا يلزم الجزء قلنا: المنطبق عليها تحركة بمعنى القطع هي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء ولك أن تقول: الجزء إنما يلزم من تتالي النقطة في المسافة اللازم من تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، لأن المتحرك من نقطة إلى ثالث يقطع حينئذٍ في آن نقطة فيقطع من أجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ لا من ثبوت النقطة إذ لا يلزم كون محلها غير منقسم عل أن محلها الخط، ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور. إذ لا يفرض نقطتان إلا وبينهما أمر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل.

قوله: (إذ المذكور في المباحث المشرقية) ما ذكر في المباحث المشرقية من أن الموجود

تتجزأ فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم أنْ تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض، **كذلك لا يلزم** من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير المنقسمة أنْ تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن. ولو وجب ذلك **لوجب أنْ توجد الحركة** في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم إنَّ هاهنا بحثاً آخر وهو أنّ الزمان عند الحكماء **إما ماض وإما مستقبل** فليس عندهم زمان هو حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً لما عرفت من أنَّ الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة **فلا يصح حينئذٍ أنَّ الزمان الماضي ما كان حاضراً** والمستقبل ما سيحضر، فكما أنه لا يمكن أنْ يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق إحداهما على الأخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان متلاقيان، كذلك فلا يكون الزمان مركباً من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ **فيندفع حينئذٍ الوجه الثاني**

قوله: (**كذلك لا يلزم إلخ**) فيه أنَّ مقصود المصنف أنه يلزم أنْ يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما أنَّ الحركة الشخصية من أول المسافة إلى آخرها واحدة، والبديهة تكذبه وليس مقصوده أنه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن.

قوله: (**لوجب أنْ توجد الحركة إلخ**) فيه أنَّ اللازم أنْ تكون الحركة الموجودة في أول المسافة موجودة في آخرها وهو حق فإن الحركة الشخصية باقية في جميع الحدود ما لم يطرأ عليها السكون.

قوله: (**إما ماض وإما مستقبل**) أي بعد التجزئة.

قوله: (**فيندفع حينئذٍ الوجه الثاني**) لأن مبناه كون الحاضر جزءاً من الزمان وذلك إنما يصح على مذهب أصحاب الجزء.

من الزمان عند الحكماء، هو الآن السيال مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من أنَّ الزمان الماضي الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات.

قوله: (**فلا يصح حينئذٍ أنَّ الزمان الماضي ما كان حاضراً إلخ**) فإن قلت: هذا لا يشفي لأن فيه ثبوت أصل مدعى المستدل أعني عدمية الزمان لأن الماضي معدوم قطعاً، وكذا فالمستقبل، فلو لم يكن الحاضر زماناً موجوداً لم يوجد الزمان أصلاً، قلت: لما ثبت أنَّ الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل أن نفي وجوده فلا يتم دليله وأن نفي وجود الأمر الممتد فلا خلاف فيه حينئذٍ.

بالكلية (احتج الحكماء) **على وجود الزمان** (بوجهين الأول **أنا نفرض حركة في مسافة**) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (أخرى مثلها في السرعة فإن ابتدأتا معاً) وانقطعتا معاً (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معاً) **فبين ابتداء** حركة السريع الأول وانتهائها **إمكان** أي أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة ألا ترى أنَّ السريع الثاني لما شاركه في ذلك الإمكان وتلك السرعة قطع أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً (وإنْ ابتدأت إحداهما قبل) أي قبل الأخرى (وانقطعتا معاً أو انقطعت إحداهما قبل وابتدأتا معاً قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الأول، والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبتها **فبين ابتداء الحركة المتأخرة** في الابتداء وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة، وهذا الإمكان أقل من الإمكان الأول، بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر، وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة

قوله: (على وجود الزمان) أي في الخارج إذ الوهمي ثابت عند الكل كما سيجيء.

قوله: (إنما نفرض حركة في مسافة) اعتبر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في في السرعة والبطء متفقتين في الأخذ والترك مع الاختلاف في المسافة، ومتفقتين في الأخذ دون الترك مع اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك الإمكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة في الصورة الأولى، واختلف مع اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر تينك الحركتين في نصف مسافتيهما ليظهر قبوله للتجزئة. وبهذا القدر يتم وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفقتين في السرعة والبطء وفي الأخذ والترك، أو مختلفتين في الأخذ والترك كما فعله المصنف مما لا حاجة إليه وقال الكاتبي في شرح الملخص: إن اعتبارهما ليظهر اتصاف ذلك الإمكان بالمساواة، ورده الشارح قُدِّس سره في حواشي شرح الطوالع: بأنَّ ذلك الإمكان هاهنا واحد فلا يوصف بالمساواة لا مقيساً إلى الحركتين وقال ما حاصله أنه إيضاح لقبوله الزيادة والنقصان فإنه إذا كان الحركتان في مرتبة واحدة في السرعة ومتفقتين في الأخذ والترك كانتا متفقتين في ذلك الإمكان، ولو فرض ألف حركة كذلك تكون متفقة معهما في ذلك الإمكان فإذا اختلفتا في الأخذ والترك أو في السرعة والبطء كانتا مختلفتين في ذلك الإمكان وأنت خبير بأنه لا يدفع الاستدراك.

قوله: (فبين ابتداء إلخ) لم يظهرمما تقدم معايرة ذلك الإمكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور.

قوله: (إمكان) عبروا عن ذلك الأمر الممتد بالإمكان، لأنه يمكن فيه وقوع تلك المتغيرات وقوعاً أولياً.

قوله: (فبين ابتداء الحركة المتأخرة إلخ) هذا التفريع كالتفريع السابق محل نظر إذ لم يظهر مغايرته للمسافة.

في الانقطاع وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الإمكان أيضاً أقل من الإمكان الأول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما إمكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فإذن هذه) الأمور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (إمكانات) أي امتدادات (تقبل التفاوت، بحيث يكون إمكان جزء لا مكان) آخر كما تبين (**وما كان قابلاً للزيادة والنقصان**) والتجزئة (**فهو موجود**) **لأن العدم الصرف** لا يكون قابلاً لها بالضرورة (وتلخيصه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (أنَّ الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما إذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة، فإن حركتيهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة **وهذا أعني تساوي** المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) أي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت

قوله: (**لأن العدم الصرف**) أي ما لا يكون له وجود لا خارجاً ولا وهماً لا يكون قابلاً لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم، فإنه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلاً كذا في الشفاء وفيه بحث؛ لأن من قال بوجوده بالتوهم قال: إنَّ الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك إلى طرفي مسافة الذي هو بقرب أحدهما بالفعل، وليس بقرب الآخر بالفعل إذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله هاهنا في الأعيان، لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معاً فلا يكون في الأعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن أن بين هاهنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله بقطع هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديراً لتلك الحركة لا وجوداً له، لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول أطراف الحركة فيه بالفعل معاً، كذا في الشفاء والمفهوم منه أنَّ المتحرك في الخارج في حركته بحيث إذا تعقله النفس انتزع فيه ذلك الإمكان وانتفاء التوهم إنما يستلزم انتفاء وجوده بالفعل في النفس لا كون المتحرك بالحيثية المذكورة كما في جميع الأمور الاعتبارية المطابقة لما في نفس الأمر.

قوله: (**وهذا أعني تساوى إلخ**) تعريض للمصنف بأنه ترك ما يحتاج إليه.

قوله: (**وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود**) إنْ أريد ما كان قابلاً لهما بحسب الخارج موجود فيه فمسلم، لكن قبول تلك الإمكانات إياهما بحسبه ممنوع، وإنْ أريد ما كان قابلاً لهما في الذهن أو في الجملة موجود في الخارج فممنوع.

المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (**وليس**) ذلك التفاوت أيضاً (**عائداً إلى السرعة** والبطء لاتحاده) أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً. أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (ولاختلافه) أي اختلاف ذلك الأمر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (**ولا بد من الانتهاء** إلى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وأن ما عداه إنما يتصف بهما تبعاً له، وسيأتي في بيان حقيقته أنَّه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات (**والجواب**) **عن هذا** الوجه (أنَّ الحركة من أول المسافة إلى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (**لا توجد اتفاقاً** إلا بحسب الوهم) والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج **كما نبهنا عليه** فيما سبق (فهذه الإمكانات) التي هي مقدار

قوله: (**ولا بد من الانتهاء إلخ**) لامتناع تسلسل القوابل بالعرض إلى غير النهاية.

قوله: (**والجواب إلخ**) لا خفاء أنَّ هذا الجواب إنما ينفي كونه قائماً بالحركة، ولا ينفي وجوده في الخارج، والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قُدِّس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل إلخ.

قوله: (**لا توجد اتفاقاً**) أما عند المتكلم فلعدم الاتصال بين الأكوان المتتالية بحسب الأجزاء المتتالية وأما عند الحكيم فبناء على التحقيق الذي سيأتي ومر إجمالاً في قوله: إنَّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فإنهم يقولون بموجودها في كل الزمان. وفي الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الأمر الذي من شأنه أنْ يكون عليها ومطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى إنْ قيل: ليس له البتة وجود كذب.

قوله: (**كما نبهنا عليه**) قد عرفت حال ما نبه به عليه.

قوله: (**وليس عائداً إلى السرعة إلخ**) حاصله أنَّ علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون إحدى الحركتين أسرع من الأخرى، لعدم الدوران وجوداً وعدماً، أما الأول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصاناً. وأما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكنى في الأول باتحاد ذلك الأمر الممتد عن اتحاد الحركتين، وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر.

قوله: (**والجواب عن هذا**) هذا الجواب معارضة كما لا يخفى وأما الحل أعني النقض التفصيلي فهو ما ذكرناه سابقاً.

الحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (**ولأنها**) أعني **هذه الإمكانات** القابلة للزيادة والنقصان (**تنفرض في الأعدام**) الصرفة (**فإن ما بين** يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام) **ولا شك أنَّ ما يمكن عروضه** لأمور معدومة، لا يكون موجوداً خارجياً، ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج، بل هما إنما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة، **بل من أمرين موجودين** في الخارج، لأنا نعلم أنَّ ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معاً، بل كان بعضها متقدماً على بعض، **ولا يكون الامتداد العقلي كذلك**، إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد، **ولما كان هذان الامتدادان** الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين على

قوله: (**تنفرض في الأعدام**) أي يعرض للأعدام كما يدل عليه قول الشارح قُدِّس سره، ولا شك أنّ ما يمكن عروضه إلخ، إلا أنَّ عروضه لها لما كان فرضياً قال: تنفرض في الأعدام.

قوله: (**فإن ما بين إلخ**) أي الإمكانات التي بين الطوفان ومحمد ﷺ. أكثر من الإمكانات التي بين البعثتين ولا شك أنَّ معروضاتها معدومات صرفة إذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن لعدم استحضارها مفصلة، حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيه أنها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في أوقاتها.

قوله: (**إن ما يمكن عروضه**) هذا إنما يفيد لو كان عروضه للأعدام بالذات أما إذا كان يتبع الحركات فلا كما لا يخفى.

قوله: (**بل من أمرين موجودين**) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه كما مر.

قوله: (**ولأنها أعني هذه الإمكانات إلخ**) هذه الواو من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن، فكأن غرض الشارح الإشارة إلى ما هو حق العبارة، لأن الفاء التفريعي في قوله: فهذه الإمكانات وهمية دالة على أنَّ التعليل مستفاد من السابق، فينبغي أنْ يجعل قوله: لأنها تنفرض إلخ معطوفاً على التعليل المقدر المستفاد من السابق، وهو الذي ذكره الشارح بقوله: لاستحالة قيام الموجود بالموهوم، وإنْ وجد الواو في بعض نسخ المتن فالأمر أظهر.

قوله: (**ولا شك أنَّ ما يمكن عروضه إلخ**) لفظة ما عبارة عن الإمكان المذكور أعني الأمر الممتد والأمور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بعثة موسى ومحمد عليهما السلام ونحوهما، والعروض عبارة عن الحمل فإنَّ الأكثر المحمول على المابين في الأول والأقل المحمول عليه في الثاني عبارة عن الامتداد فافهم.

ذينك الأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها هذا **وقد اعترض الإمام الرازي** على هذا الوجه **بأنه مبني** على إمكان وجود حركتين تبتدئان معاً، وتنتهيان معاً وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التي لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات الزمان، فيلزم الدور. وأيضاً هو مبني على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ **ولا يمكن إثبات السرعة والبطء** ولا تعقلهما **إلا بعد إثبات الزمان** وتعقله **فيلزم دور آخر** وأيضاً **لما قال الخصم**: إنَّ الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية. أجبتم عنه: بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم

قوله: (**ولما كان هذان الامتدادان إلخ**) خلاصته أنَّ الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار أنَّ مبدأ انتزاعهما كذلك.

قوله: (**بأنه مبني إلخ**) لا شك في كون هذا المنع مكابرة فإنَّ ابتداء الحركتين وانتهاءهما معاً مما هو واقع يعلمه الصبيان، وإنْ لم تعلم المعية الزمانية.

قوله: (**ولا يمكن إثبات السرعة والبطء إلخ**) فإنهما يجتمعان إما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة، أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان.

قوله: (**إلا بعد إثبات الزمان**) إنْ أراد بعد إثبات وجود الزمان فممنوع، وإنْ أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور.

قوله: (**فيلزم دور آخر**) لا يخفى أنَّ السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس، وهو كافٍ لنا في ذلك التصوير.

قوله: (**لما قال الخصم**) أي المتكلم في إثبات حدوث الزمان ببرهان التطبيق.

قوله: (**وأن يكون الامتداد العقلي كذلك**) فيه بحث لأنا لا نسلم أنَّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك، إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أنْ يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداء من غير أنْ يكون هناك أمر بسيط سيال. نعم قد يكون سيلان أمر خارجي سبباً لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال. كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلاً من الأمر الموجود الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة.

قوله: (**وقد اعترض الإمام الرازي**) إلى قوله فيلزم دور آخر قيل عليه: إمكان وجود حركتين كذلك، وكذا إمكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية، فإن لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الإمام الرازي، وإنْ توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان، لأن ما توقف عليه الأمر الثابت بديهة ثابت بالضرورة.

عليه بقبول الزيادة والنقصان، فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الإمكان الذي تحاولون إثباته، مع أنه أيضاً لم يوجد في وقت من الأوقات، **وهل هذا إلا تناقض؟ ثم أجاب عن الأولين**: بأنَّ الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل **فإنَّ الأمم كلهم** قدروه بالأيام والساعات والشهور والأعوام. **والمقصود بيان حقيقته المخصوصة** أعني كونه كماً ومقداراً للحركة. ولا شك أنَّ العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور. **وأجاب عن الثالث: بأنَّ القابل** للزيادة والنقصان لا يجب أنْ يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً، فإنَّ الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من

قوله: (وهل هذا إلا تناقض) لا تناقض، لأنه يكفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فإنه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكيم.

قوله: (ثم أجاب عن الأولين) هذا الجواب على رأي جمهور الفلاسفة، فلا ينافي التحقيق الذي مر أن الوجود هو الآن السيال، وخلاصته أنَّ الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقته المخصوصة ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور، وفيه بحث ظاهر إذ ظهور وجوده في حيز المنع والقسمة المذكورة يكفيه الوجود الوهمي.

قوله: (والمقصود بيان حقيقته إلخ) هذا مبني على ما نقله الإمام في المباحث المشرقية عن النجاة من إقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التي سيذكرها المصنف في بيان مذهب أرسطو لا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف، حيث استدل به على وجود الزمان.

قوله: (بأن القابل إلخ) هذا القدر لا يدفع التناقض، إلا إذا انضم إليه وإنْ منعهم بقبول الزمان الماضي، إنما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يتفرعان على التطبيق وهو لا يكون إلا إذا كان أجزاء الجملة موجودة معاً ليمكن التطبيق بينهما.

قوله: (فإنَّ الأمم كلهم إلخ) هذا الكلام من الإمام يتبادر منه أنَّ الزمان المدعى وجوده هو الأمر الممتد، وقد صرح في المباحث المشرقية أنه الآن السيال كما ذكره الشارح فيما سبق، ثم إن تقدير الأمم إياه بالأيام ونحوها، لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهمياً يقدرونه بما ذكر.

قوله: (والمقصود بيان حقيقته المخصوصة) لا شك أنَّ المقصود هاهنا الاستدلال بما ذكر على وجود الزمان وإن انجر الكلام آخراً إلى بيان أنه كم متصل، ولهذا قال الشارح: احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين وأما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم إلا أن يكون سياق كلام الإمام في موضعه على هذا النمط.

قوله: (وأجاب عن الثالث) قيل هذا الجواب لا يجدي، لأن السؤال الثالث هو لزوم التناقض، ولا يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى.

الحركة إلى منتصفها، مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً، ثم قال: لكن يبقى على هذا شيء، وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه **يلزم منه القدح في أصول كثيرة** من قواعدهم فليتفكر فيه. الوجه (الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة) لأن الأب موجود مع عدم الابن **ثم وجد الابن** فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه، كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه، كما أنه إذا اعتبر من حيث أنَّ وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم **نفس**) **جوهر** (**الأب لأن التقدم أمر إضافي**) لايعقل إلا بين شيئين (دون جوهر الأب إذ لا إضافة فيه أصلاً (ولأن جوهر الأب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الأب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له، وإليه أشار بقوله: (وقيل لايكون مع) **أي ما هو متصف بالقبلية**، والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفاً بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الأب فتكون القبلية **أمراً زائداً على ذاته** (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) **أي ليس ذلك التقدم عبارة عن**

قوله: (**يلزم منه القدح إلخ**) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأنت خبير بانه إنما يلزم القدح إذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلاً، بأن يصح اتصاف الأعدام الصرفة به، بل لا بد من الوجود في الجملة فلا قدح، كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوا به عليه في كل موضع.

قوله: (**ثم وجد الابن**) أشار به إلى أن اتصاف الأب بالتقدم، إنما هو بعد وجود الابن إذ الإضافتان توجدان معاً في الشفاء فالمقدم تقدمه أنَّه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود، فهو متقدم عليه إذا اعتبر عدمه وهو معه إذا اعتبر وجوده فقط.

قوله: (**نفس جوهر الأب**) فيكون متقدماً بنفسه لا بتقدم زائد عليه.

قوله: (**أمراً زائداً على ذاته**) مفارقاً عنه.

قوله: (**يلزم منه القدح في أصول كثيرة**) منها ما ذكروا في إثبات وجود المكان، وإبطال الخلاء كما سيأتي، فإن كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان.

قوله: (**لأن التقدم أمر إضافي**) هذا الدليل كما يدل على أنَّ التقدم ليس نفس جوهر الأب يدل على أنه ليس الأب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدماً مطلقاً او لاحقاً أو سابقاً لأن المتبادر من قوله: لأن التقدم أمر إضافي أنه إضافي صرف والأب مع عدم الابن ليس إضافياً صرفاً بل هو مشتمل عليه أو مقيد به فتأمل.

قوله: (**أي ما هو متصف بالقبلية**) الأظهر في توجيه عبارة المتن المصير إلى حذف المضاف أي قبلية قبل كما سيجيء مثله.

مجرد اعتبار عدم الابن مع الأب (لأنه) أي الأب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للأب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة **فالقبلية والبعدية مما يختلف به** العدم المعتبر معه) أي مع الأب **فإن العدم المعتبر معه** قد يكون موجباً لتقدمه وقبليته. وقد يكون موجباً لتأخره

قوله: (ولا هو باعتبار إلخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لا لتأكيد النفي أي ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا بمعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ما ذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان.

قوله: (فالقبلية والبعدية مما يختلف به إلخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة أنّ عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما، فتارة يكون قبل كالعدم السابق وتارة بعد كالعدم اللاحق فلا تكون القبلية نفسه لامتناع اتصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله، وقد يعبر عنه بأنّ العدم قبل كالعدم بعد يعني أنه في الحالتين على السواء وقد صرح به الشارح قُدِّس سره حيث قال: من أنّ العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما ما ذكره الشارح قُدِّس سره من أنه قد يكون موجباً لتقدم الأب وقد يكون موجباً لتأخره فالعبارة اللائقة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج إلى أن المراد مما يختلف به أي بإيجابه العدم المعتبر وليت شعري ما الحاجة إلى هذه العناية ولعل قدس سره تابع الإمام في ذلك حيث قال: وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجباً للتقدم تارة والتأخر أخرى فعلمنا بهذا أن اعتبار كون الأب متقدماً على الابن ليس هو اعتبار وجود الأب وعدم الابن كيف كان انتهى. لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بأن العدم قد يكون موجباً للتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجباً للتأخر.

قوله: (أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد إلخ) الظاهر أنه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً إلى التقدم وقوله: باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم: العلم حصول الصورة خبر لا، ولم يجعل لفظ هو معطوفاً على خبر ليس في قوله: وليس ذاك التقدم نفس جوهر الأب ولا لإعادة النفي مع أنه الأنسب لقول المصنف: لأن الأب يعتبر مع العدم إلخ. لأنه هو المطابق لقول: المصنف وبالجملة إلى قوله: فلا تكون نفس العدم على أنّ هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله: فيما سبق لأن التقدم أمر إضافي كما نبهناك عليه وأما انطباق قوله: لأن الأب يعتبر إلخ، فيظهر من قوله: فلا تكون القبلية نفس العدم وإلا كان إلخ فتأمل.

قوله: (فإنّ العدم المعتبر معه إلخ) كلام المصنف يشعر بأن العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعني قد يصير العدم المعتبر مع الأب قبل وقد يصير بعد، فأخرجه الشارح عن ظاهره بأنّ حمله على أن العدم قد يصير سبباً لقبلية الأب، وقد يصير سبباً لبعديته لأن السوق في قبلية الأب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر في يختلف أي ملتبساً به. وطريق الالتباس كون العدم موجباً له أو يقال: الباء للتعدية أي يجعله العدم مختلفاً إن جعل مثله قياساً.

وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) وإلا كان اعتبار العدم مع الأب موجباً لتقدمه أبداً، ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم **لمثل ما ذكر** (وقد يعبر عنه) أي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بأن العدم قبل) أي قبل وجود الابن (كالعدم بعد) أي بعد وجوده (وليس قبل كبعد) أي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما أنّ القبلية ليست نفس الأب وحده **ولا مأخوذاً مع عدم الابن** والبعدية أيضاً ليس نفس الابن وحده **ولا مأخوذاً مع وجود الأب**، بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الأمور المذكورة وهما إضافتان فيستدعيان محلاً، **وقد تبين أنّ عروض القبلية** والبعدية للأب والابن **ليس لذاتيهما** وإلا لامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر **فلا بد من شيء آخر** يتصف بهما لذاته

قوله: (**ولا مأخوذاً مع عدم الابن**) بأن يكون العدم نفس التقدم لأنه اللازم مما سبق ولأن مغايرتها لذات الأب المأخوذ مع عدم الابن لا حاجة إليه بعد بيان المغايرة لجوهر الأب.

قوله: (**ولا مأخوذاً مع وجود الأب**) بأن يكون وجود الأب المقارن لوجود الابن هي البعدية، فنفي كون البعدية هو وجود الأب المقارن للابن كنفي كون القبلية هو العدم المقارن لوجود الأب فما قيل أنّ الصواب مع عدم الأب خطأ.

قوله: (**ليس لذاتيهما**) أي ليس ذاتاهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لا يكون لأمر آخر مدخل فيه.

قوله: (**فلا بد من شيء آخر إلخ**) لأن ذلك الشيء واسطة في اتصافهما بهما فلو لم يكن متصفاً بهما لأجل ذاته من غير مدخلية أمر آخر فإن لم يكن متصفاً بهما أصلاً فلا يمكن أن

قوله: (**لمثل ما ذكر**) أي وإلا كان اعتبار العدم معه موجباً لتأخره أبداً بقي هاهنا شيء وهو أنّ الثابت بما ذكر أنّ ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يثبت أنه ليس عدمه السابق فإن قلت: ننقل الكلام إلى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الأب قلت: الدليل الدال على أنّ تقدم الأب ليس نفسه، لا يدل على أنّ تقدم عدم الابن ليس نفسه لأن العدم كالتقدم إضافي بخلاف جوهر الأب فتدبر.

قوله: (**ولا مأخوذاً مع عدم الابن**) بطلان هذا الشق وإن كان غير مذكور صريحاً في المتن إلا أنه فهم من قوله لأن التقدم أمر إضافي كما حققناه.

قوله: (**ولا مأخوذاً مع وجود الأب**) الظاهر في العبارة أن يقول: مع عدم الأب وأما الابن المأخوذ مع وجود الأب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكأن مراده وجود الأب السابق على الابن فيؤول إلى اعتبار الأب معه وإلا لم يكن سابقاً.

قوله: (**وقد تبين أنّ عروض القبلية**) هذا التبين ليس من قول المصنف، وليس ذلك التقدم نفس جوهر الأب مثلاً على أن يكون معناه أن منشأ التقدم ليس نفسه وإلا لم يصح الاستدلال

(وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (إن هاهنا مفهومهما) بلا اعتبار أمر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر) الذي لحقه التقدم والتأخر لذاته (**هو الذي نسميه بالزمان**) إذ لا نعني بالزمان إلا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أنْ يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أنْ يتصف بالقبلية (**والجواب** عن) الوجه (الثاني أن ذلك) ذكرتموه أعني القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا

يصير واسطة في اتصافهما بهما وإن كان موصوفاً بهما بواسطة شيء آخر موصوف بهما بواسطة شيء آخر وهلم جراً يلزم التسلسل في موصوفات القبلية والبعدية فاندفع ما قيل: أن أريد بقوله: ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة في العروض فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله: وإلا لامتنع انفكاكهما عنها فإنَّ الحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وإن أريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله: فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته إذ لا بد من وجود شيء يكون واسطة في ثبوتهما لهما لاتصاف ذلك الشيء بهما فضلاً عن أن يكون لذاته.

قوله: (هو الذي نسميه بالزمان) وهو موجود لأنه لا بد في الخارج من أمر مقارن للأب والابن بحيث إذا لاحظ الوهم وقسمه إلى جزأين يحكم بامتناع اجتماعهما وأن أحدهما مثل الآخر، وإن لم تكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها.

قوله: (والجواب إلخ) هذا الجواب مندفع بالتقرير الذي ذكرناه إذ لا استدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقال: إنهما اعتباريان بل باتصاف الأشياء بهما في الذهن كما عرفت.

عليه بقوله: لأن التقدم أمر إضافي إذ لا امتناع في كون غير الإضافي سبباً للإضافي بل من قوله: فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فإنه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الأب والتأخر من الابن، ولو كانا منشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو أنه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته. الا يرى أنَّ الجسم ليس منشأ للحركة العارضة له، مع أنه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة إن قلت: المراد من قوله: ليس لذاتيهما إن ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فحينئذٍ يصح قوله: فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت: الدليل الذي ذكره، أعني وإلا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لأن مجرد كون شيء معروضاً حقيقياً لشيء لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يتكلف أن يقال: إنه لما يبين أنَّ عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس منشؤه ذاتيهما فلا بد له من منشأ حقيقي بالضرورة، ولما علم ضرورة أنَّ منشأه المنشأ الحقيقي له، أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على

وجود له في الخارج (**فإن عدم الحادث مقدم على وجوده**) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الأب والابن (**قطعاً**) فيكون التقدم عارضاً للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج) بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً فلا يستدعي محلاً موجوداً فلا يلزم أنْ يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجياً كما ادعيتموه.

[المقصد الثامن: حقيقة الزمان]

(**في حقيقة الزمان وفيه**) **أي في الزمان باعتبار تعين حقيقته** (مذاهب) خمسة شيئاً **تلحقه القبلية والبعدية** لذاته غير ما يقال له في العرف إنه متقدم ومتأخر كالأب

قوله: (**فإن عدم إلخ**) سند للمنع المستفاد من المقدمة الثانية أي لا نسلم أنَّ القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فإنَّ عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق أنَّ السند لا يصلح للسندية لأن عدم الحادث ليس موصوفاً بها حقيقة وإن كان مقارناً لها.

قوله: (**في حقيقة الزمان**) أي في ماهيته الموجودة فالمذهب السادس الذي أشرنا إليه فيما سبق وهو أنه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة هاهنا والاحتمالات .

قوله: (**تلحقه القبلية والبعدية لذاته**) بمعنى أنَّ هاهنا شيئاً واحداً إذا قسمه الوهم إلى جزأين يحكم بأن أحدهما قبل الآخر لأجل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ما هو قبل بعد وبالعكس

ولاده عمرو وإذا انتهى الجواب إلى أنَّ ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المقدم ظرفاً للأب وجزؤه المؤخر ظرفاً للابن أقام قوله: فلا بد من شيء أخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لأنه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم أنَّ اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الأمور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضه، أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر أنها وجودية لأنها نقيض اللاقبلية كما مر مثله مراراً، فتقرير المصنف قاصر.

قوله: (**فإن عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً**) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمراً وجودياً وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد أنَّ اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي وإنما الموصوف به حقيقة شيء آخر، وإنما ينسب إلى عدم الحادث بتبعية ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على أن الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم، ولا حاجة إلى بيان الاتصاف الذاتي.

قوله: (**وفيه أي في الزمان باعتبار تعين حقيقته**) مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع أنَّ

والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل) **لأن ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه** (وأما هذه الأشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لأنا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) أي قبل الابن (ولا بعده بل نسبة) جوهره إلى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده (فهذه) الأشياء (إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الأب متقدماً لكونه في زمان متقدم والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الأمر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعني: جوهري الأب والابن (من حيث أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة: **إنه**) أي الزمان (**جوهر**) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجباً بالذات وإنما قلنا: إنّ الزمان لا يقبل العدم لذاته (إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أنّ البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً (هذا خلف) وإذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجباً وإذا ثبت أنّ الزمان واجب الوجود لذاته ثبت **أنه جوهر قائم بذاته** مجرد عن شوائب

لا أنّ شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية لأجل ذاته حتى يرد أن شيئاً واحداً كيف يقتضي المتنافيين لذاته ولا أنّ شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية باعتبار أجزائه في الخارج لأجل ذاته حتى يرد أنه يلزم أن يكون ذلك الشيء كماً منفصلاً وأن تجتمع أجزاؤه في الوجود العقلية سبعة لأن الزمان إما أمر معين أو غير معين وعلى الأول إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر إما مجرد أو جسم أو جسماني، والعرض إما قار أو غير قار، والاحتمالات الثلاثة لم يذهب إليها أحد أعني كونه جوهراً مجرداً، أو جسمانياً وعرضاً قاراً.

الظاهر رجوعه إلى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال في قوله: حقيقة الزمان مضاف محذوف أي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع إلى ذلك المضاف.

قوله: (لأن ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) أي اقتضاء تاماً كما يتبادر عند الإطلاق وأما إذا لم يكن الاقتضاء تاماً فقد ينفك المقتضي عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء.

قوله: (أنه جوهر إلخ) قالوا: الزمان جوهر قائم بنفسه، وله نسب مختلفة إلى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة، فالزمان قابل لهذه الأمور لا لذاته بل بالعرض.

المادة وهو المطلوب ثم إن حصلت الحركة فيه **ووجدت** لأجزائها نسبة إليه سُمِّي زماناً **وإنْ لم توجد الحركة** فيه سُمِّي دهراً (وجوابه) أي جواب دليل هذا المذهب (من وجوه: **الأول** أن هذا) الذي استدللتم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأنّ لا يوجد أصلاً (لأنه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (أصلاً ورأساً لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معاً إنما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضاً فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لأن العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسوقاً بالوجود ولا سابقاً عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته. الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو (النقض) بأن يقال: قولكم أن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان **منقوض (بتقدم أجزاء**

قوله: (ووجدت إلخ) عطف تفسيري للجملة السابقة يعني: ليس المراد بحصول الحركة فيه بحركة فإنَّ حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم إنَّ تحرك بل المراد أنَّ يوجد لأجزاء الحركة نسبة إليه باستمراره في جميع الأجزاء حصل منه امتداد وهمي يسمى بالزمان على نحوِ ما قالوا في الآن السيال؛ أنه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الأمر الممتد.

قوله: (وإن لم توجد إلخ) أي وإن لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهراً.

قوله: (الأول إلخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فقال: كلما حاولت أن ترفع الزمان لأنك ترفعه قبل شيء أو بعد شيء ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلية أو بعدية فتكون قد أثبت الزمان مع رفعه إذ القبلية والبعدية التي تكون على هذه الصورة لا تكون إلا في الزمان أو بزمان انتهى. والجواب: على هذا التقرير أن الممتنع عنه الرفع بالقياس إلى شيء آخر لا بالنظر إلى نفسه فلا يكون واجباً.

قوله: (ثبت أنه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على أنَّ مرادهم بالجوهر هاهنا هو القائم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد أنَّ وجوب الوجود ينفي العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه.

قوله: (وإنّ لم توجد الحركة إلخ) قيل: مرادهم أنه إن لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى الزمان، وإن لم يلاحظ يسمى جوهراً سواء وقعت بالفعل أم لا.

قوله: (منقوض بتقدم أجزاء الزمان) المراد بأجزاء الزمان الأجزاء المفروضة المرتمسة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عن القائل بأن الزمان جوهر مجرد.

الزمان بعضها على بعض فإنه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الأزمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان، وفيه نظر لما تقدم من أنّ التقدم بين أجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لأن التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فإنه لا يقتضي لذاته لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أنّ يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر إذا كان زماناً لم يحتج في شيء منهما إلى زمان زائد عليه وإذا لم يكن شيء منهما زماناً احتيج فيهما إلى الزمان وإذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر إلى الزمان دون الأول **وما نحن بصدده** من هذا القبيل. الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس إلا (بالزمان **إنما يصح أن لو كان العدم معروضاً للتأخر**) أو للتقدم (وإنه) أي كونه معروضاً لما ذكر (محال) عندكم (فإنه) أي التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (**إذ لولاه لم يمكن**) **لكم** (**إثبات الزمان**) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له

قوله: (**بتقدم أجزاء الزمان**) أي الزمان الذي حصل بنسبة الحركة إليه عندكم المنقسم بالشهور والسنين عند العامة فلا يرد أن ليس للزمان عندهم أجزاء فكيف النقض.

قوله: (**وما نحن بصدده**) أي عدم الزمان بعد وجوده، أو عدمه قبل وجوده.

قوله: (**إنما يصح لو كان إلخ**) فيه أن كونه معروضاً للتأخر لذاته لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور، وكونه معروضاً له ولو بالتبع ليس بمحال.

قوله: (**إذ لولاه لم يمكن إلخ**) قد عرفت أنّ الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم.

قوله: (**أن لو كان العدم معروضاً للتأخر**) **فإن قلت**: قد سبق أن اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه في الزمان المتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى أنه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال كون العدم معروضاً حقيقياً لهما حتى ينافي كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت: فحينئذٍ لما فرض عدم الزمان لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فإن ادعى لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل.

قوله: (**إذ لولاه لم يمكن لكم إثبات الزمان**) **فإن قلت**: كون التقدم والتأخر أمرين عدميين لايقدح في إثبات المطلوب أعني وجود الزمان إذ يكفي فيه أنّ اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الأعمى بالعمى قلت: فحينئذٍ أيضاً لا يوصف بهما العدم فإن ادعى أنّ قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني يكون تحكماً وإلا فلا بد من الفرق وكذا إنْ ادعى كون

بوجه ما فإنه نفي محض وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللّهم إلا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به أصلاً، وإذا لم يكن العدم معروضاً للتأخر بحسب نفس الأمر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) أي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان (أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان، كما أن الزمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على أنَّ الإحاطة المذكورة في المقدمتين **مختلفة المعنى** قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً (وثالثها أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة) كما أنّ الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنسَ ما قبله) فإنه أيضاً استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة، بخلاف الزمان، **(ورابعها)** وهو المشهور فيما بين القوم (**ما ذهب إليه أرسطو** ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم واحتج) أرسطو على ذلك (بأنه) أي الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزأ) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركباً من آنات متتالية) وإلا تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ

قوله: (مختلفة المعنى) فإن الإحاطة الأولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه، والثانية بمعنى المقارنة في الوجود.

قوله: (أي كمية إلخ) أي ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قاراً فإن قيل: فيكون قوله: فهو مقدار إلخ تفريع الشيء على نفسه قلت: التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ فائدته الاختصار في التعبير فيما سيأتي.

الفرد القائم بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم بعدمه عدمياً بناء على ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجوداً وفرد آخر منها معدوماً فتأمل.

قوله: (مختلفة المعنى) فإن الإحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة.

قوله: (ورابعها ما ذهب إليه أرسطو) قيل: يرد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي في الأسئلة التي كتبها إلى الكاتبي، وهو أنَّ الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطء، وذلك إنما هو بعد تقرر الزمان، فقبل حركة الفلك الأعظم زمان هذا خلف، والجواب أن إحدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتاً فكذا الزمان لأنه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم أحد لازميها على الآخر بالذات والمحذور إنما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الأعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل.

فلا يكون الزمان كماً منفصلاً لاستلزامه تركبه **من الآنات المتتالية التي هي الوحدات** (بل) يكون (كماً متصلاً فهو مقدار) **أي كمية** متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقداراً لأمر قار) تجمع أجزاؤه (وإلا كان) الزمان (قاراً) مثله لأن مقدار القار قار بالضرورة، لكن الزمان يستحيل أن يكون قاراً، وإلا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معاً (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) **للجسم المتحرك الذي لا يتصور** وجوده متحركاً بدون الزمان (وهي الحركة ويمتنع انقطاعها) أي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها وإلا انقطع الزمان أيضاً فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه **فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لأن الحركة المستقيمة تنقطع**) لا محالة (لتناهي الأبعاد) فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها إلى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها إلى جهة أخرى (وهي) أي الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أي بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال: هذه الحركة مثلاً في ساعة، وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقداراً الأسرعها) لأن أسرع الحركات يكون مقداره أي زمانه أقل

قوله: (للجسم المتحرك الذي لا يتصور إلخ) فائدة هذه الصفة الإشارة إلى بيان لزوم الزمان للحركة ليترتب لزوم انقطاعه بانقطاعها.

قوله: (لأن الحركة المستقيمة) أراد بها الاصطلاحية وهي ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحن.

قوله: (تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور، فإنه لا يمكن ذهاب المقدار إلى ما لا نهاية له وكذا انتقاصه إليه بقي الحركة الكيفية ولم يتعرضوا لنفي كون الزمان مقداراً لها لأن في ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما سيجيء ولأن أصحاب الكمون والبروز ينكرونها.

قوله: (من الآنات المتتالية التي هي الوحدات) أي على تقدير كون الزمان كماً منفصلاً.

قوله: (فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل: من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة في الوضع لم لا يجوز أنْ تكون حركة في الكيف؟ على أنَّ انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة، إنما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا برهاني، والجواب عن الأول أن بين كل حركتين في الكيف أيضاً سكوناً كما صرح به المصنف في مباحث الأين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أينية.

فإن قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة، وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لأن الأكبر) بحسب المقدار، (يقدر بالأصغر **ولا يعكس**، فيقال: هذا الفرسخ كذا رمحاً، وهذا الرمح كذا ذراعاً، وهذا الذراع كذا أصبعاً فإن الأصغر يعد الأكبر) لاشتمال الأكبر على مثل الأصغر مع زيادة (والأكبر لا يعد الأصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الأكبر (وقدعلمت أن أسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الأعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) **فيقدر به تلك الحركة** أولاً، وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة. الأولى كل قابل للتفاوت كم، وإنما يصح أنّ لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) **ولم يبين ذلك في الزمان** (الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزأ) وإلا لجاز كون الزمان كماً منفصلاً وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) إذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذي استدل به على امتناع عدمه (**قد عرفت ما فيه**) **من الخلل** (الرابع أن بين كل حركتين سكوناً) فإنه إذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في إثبات السكون بينهما ستقف على فساده (الخامس أن له) أي للزمان (محلاً إما لوجوده **أو لعرضيته**) والأولى أن يترك هذا الترديد ويقال: لوجوده وعرضيته، **فإن اقتضاءه محلاً موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معاً** (ولم يثبتا) أي لم

قوله: (فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وإن كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنها من حيث التقدير محتاج إليه.

قوله: (ولم يبين ذلك في الزمان) قد مر بيانه في الدليل الأول على وجوده بقوله: ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الكم.

قوله: (قد عرفت مافيه من الخلل) وقد عرفت اندفاع ذلك.

قوله: (أو لعرضيته) أي كونه قائماً بغيره بقرينة المقابلة لقوله: لوجوده فصح قول الشارح:

قوله: (لا يعكس) هذا على سبيل الأنسب والأولى إذا قد يقدر الأصغر بالأكبر، فيقال: الميل ثلث فرسخ.

قوله: (ولم يبين ذلك في الزمان) قد يبين ذلك بأن كلاً من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين أن القابل بالذات هو المقدار ثم إن مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة.

قوله: (فإن اقتضاءه محلاً موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معاً) عدم كفاية الوجود

يثبت وجود الزمان لأن أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضاً، فلا يلزم أن يكون له محل فضلاً عن أن يكون محله حركة الفلك الأعظم، ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم إنه شرع في المعارضة فقال: (ويبطله) **أي يبطل كون الزمان موجوداً** مقداراً للحركة على ما ذهب إليه أرسطو (وجهان: الأول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقداراً للموجود المطلق) **أي لوجب** أن يكون مقداراً لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى (والتالي باطل أما الملازمة فلأنا كما نعلم) بالضرورة (أنّ من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) أيضاً بالضرورة (أنَّ اللّه تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أي سيبقى موجوداً بعدها فيما يستقبل (ولو جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر) أيضاً، وهو باطل قطعاً فوجب الاعتراف بهما معاً **وإذا كانت** القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتاً للحركة مقداراً لها ومنطبقاً عليها لوجب ثبوته للّه تعالى ولسائر الموجودات، وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها (وأما بطلان اللازم فلأنه) أعني الزمان (إما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا

فإن اقتضاءه محلاً موجوداً يتوقف إلخ، واندفع ما يتوهم أنه إنما يتوقف على العرضية فقط.

قوله: (**أي يبطل كون الزمان موجوداً إلخ**) الأول يبطل كونه مقداراً للحركة الثاني كونه موجوداً وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى.

قوله: (**أي لوجب إلخ**) يعني أن كون مقداراً للحركة إنما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها في ذلك التقدير فيكون مقداراً لجميعها وفيه أنا لا نسلم أن كونه مقداراً للحركة لأجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال.

قوله: (**وإذا كانت إلخ**) لا حاجة إلى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله: المشهورة بالزمانية أي الواقعة في الزمان لا بالمعنى المصطلح لامتناع عروضها لشيء واحد بالقياس إلى شيء واحد.

ظاهر وأما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلأن النقل الصحيح عن الفلاسفة أن جميع الأعراض موجودة في الأعيان بجنسها لا بجميع أنواعها كما أشار إليه الشارح في أوائل حواشي التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضي أن يكون له محل موجود في الأعيان إلا إذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج. بقي هاهنا شيء وهو أن سياق كلام الشارح يدل على أن المقصود هنا إثبات محل للزمان موجود في الخارج مع أن المثبت هاهنا محلية الحركة بمعنى القطع وهي أمر وهمي فتأمل.

يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (**فإن قيل: نسبة المتغير** إلى المتغير هو الزمان و) ونسبة المتغير (**إلى الثابت**) هو (الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت) هو (السرمد) **فالزمان عارض** للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) **ما ذكرتموه** (**قعقعة**) وهي في الأصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة أي

قوله: (ونسبة المتغير إلى الثابت) الصواب على مافي الشفاء ونسبة الثابت إلى المتغير حيث قال: فكان الدهر قياس ثبات إلى غير ثبات.

قوله: (فالزمان عارض إلخ) فلا يلزم من كونه عارضاً للمتغيرات مقداراً لها عروضها للثابتات، وكونه مقداراً للموجودات الغير القارة والقارة.

قوله: (ما ذكرتموه قعقعة) لأنا أثبتنا عروضه للواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت فالقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لا معنى له فيكون قعقعة والشن القربة الخلو والجمع الشنان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والمعية من حيث أنه متغير لا يجتمع المتقدم والمتأخر منه إلى متغير كذلك نسبة إلى الزمان الذي لا يجتمع المتقدم منه والمتأخر لذاته إما بلا واسطة بأن يكون المتغير المنسوب إليه نفس الزمان أو بواسطة بأن يكون غيره مما وقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقاً على الزمان بأن يكون منقسماً بانقسامه موصوفاً بالتقدم والتأخر أجزاؤه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبلية والبعدية والمعية إلى المتغير من حيث أنه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة إلى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطبقاً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوباً إليه الثابت وظرفاً لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجوداً في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت إلى الثابت بالمعية إذ لا تقدم لثابت على ثابت نسبة له إلى السرمد أي الزمان من حيث ثباته فإن الزمان بالنظر إلينا موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار، وبالنظر إلى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر في أجزائه لأن المتقضيات كالثابتات موجودة بالفعل عند الواجب لأنه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات: إنَّ الأشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والشيء المنقضي شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقارة الجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالإضافة إليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل انتهى وبسط المعلم الأول هذا المعنى في أثر لو حيا وإذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقداراً للمتغيرات لا ينافي كونه مقداراً للثابتات فإن مقداريته للمتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقداريته للثابتات باعتبار كونه

قوله: (فإن قيل نسبة المتغير إلخ) حاصل السؤال: إنا لا نسلم أنه لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الموجود وذلك أن نسبة المتغير إلخ.

هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا **وقد يوجه ذلك القول** بأنَّ الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملاً على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان، فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقاً لزمان متقدم، وجزؤها المتأخر مطابقاً لزمان متأخر، ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية إنما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونه وأما الأمور الثابتة التي لا تغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعياً فهي مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية في حد أنفسها عن

مقارناً معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله: إما غير قار فلا ينطبق على القار أو قار فلا ينطبق على غير القار، وإلى جميع ما ذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال: ومن المباحث أن يعرفَ كون الشيء في الزمان فنقول: إنما يكون الشيء في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر، وأما الأمور التي لا تقدم فيها ولا تأخر، فإنها ليست في زمان، وإن كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة، وإن لم يكن في الخردلة فإن كان له شيء من جهة تقدم وتأخر مثلاً من جهة ما هو متحرك وله جهة أخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلاً من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهلة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان، وهو من الجهة الأخرى في الزمان والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر، وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت، فكان الدهر قياس ثبات إلى غير ثبات، ونسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض، والمعية التي لها من هذه الجهة، هو معنى فوق الدهر ويشبه أنَّ أحق ما سمي به السرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر أما نفس الجانبين كقولنا: أمس قبل اليوم أو غيرهما كقولنا: الأب قبل الابن، فلا بد من الزمان في أحد جانبيه إما نفس ذلك الجانب كقولنا: الواجب موجود في الماضي والحال والاستقبال، أو غيره، كقولنا: الواجب موجود مع زيد وقبله وبعده.

قوله: (وقد يوجه ذلك القول) فإن قلت: هذا التوجيه يقتضي أن يكون الزمان مقداراً للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقدصرحوا بانه مقدار لحركة الفلك الأعظم قلت: المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم أن يكون مقداراً لغير الحركة، وأما كونه مقدار الحركة مخصوصة أعني حركة الفلك الأعظم فمقدمات أخر قد سلف بيانها فلا قصور فإن قلت: نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم أن يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت: بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وإنما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة.

الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان، **فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية** أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين، **وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير**، فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر، وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان، وإن كانا مقارنين له **فهذه معانٍ معقولة** متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيهاً على تفاوتها **وإذا تؤمل** فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أنَّ الزمان مقدار الوجود حيث قال: إنّ الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان ومالا يكون حصوله إلا في الزمان ويكون باقياً لا بدَّ أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود. (الثاني أن الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) أعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتاً) مثله فلا يكون مقداراً غير قارٍ كما ذهبتم إليه (و) يقال أيضاً (للممتدة من المبدأ إلى المنتهى **ولا وجود لها في الخارج** اتفاقاً) وبالضرورة أيضاً، كما مر (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلاً فلا يكون مقداراً موجوداً في الخارج قائماً بالحركة كما هو مذهبكم

قوله: (فهذه معانٍ معقولة) قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقعة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة.

قوله: (وإذا تؤمل إلخ) لأنه ظهر مما ذكره أنَّ الأمور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقداراً لهما.

قوله: (لا وجود لها في الخارج إلخ) قد عرفت ما فيه فلا نعيده.

قوله: (فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية إلخ) إنما لم يذكر البعدية لأنَّ نسبة متغير إلى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر إلى الأول بالبعدية فهي مذكورة ضمناً ثم إنه إنما يلزم الزمان في كلا الجانبين إذا لم يكن أحد الطرفين نفس الزمان. اللّهم إلاأن يقال: هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين إلاأنه ليس بزائد في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الإمام في الملخص على مذهب أرسطو من أنَّ مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان.

قوله: (وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير) هذا التحقيق مخالف لإطلاق ما صرحوا به من أن المتقدم والمتأخر مما لا يجتمعان إذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما إلى الزمان ولما سيأتي في الإلهيات من أنَّ تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً عند الفلاسفة أيضاً وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان إذا الكلام هاهنا في القبلية والبعدية الزمانيتين، ولهذا قال: أو لا وإذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى إلخ، فتأمل.

وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الأشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم إزالة لإبهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وإنما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فإذا قيل) مثلاً (متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس إن كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضراً لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم إذا قال غيره: متى طلوع الشمس؟ يقال: حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة إلى الأقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القارئ لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة و) يقول (الصبي ينطبخ البيض إذا عددت ثلاثمائة ويصير نيم برشت إذا عددت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قعد فلان عندي (بقدر ما ينطبخ مرجل) أي قدر من نحاس (لحماً وعلى هذا كل) من الأقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره) **ويرد عليه** أنه إنْ جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوماً **كما هو مذهبهم**. وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً، فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب **أن يكون مدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه**؛ وهو باطل قطعاً، وإن جعل عبارة عن **الاقتران** والمعية فلا شك أنّ كل مقترنين إنما يقترنان في شيء وأنّ

قوله: (وقد سبق إلخ) إشارة إلى ما ذكره بقوله: ثم التحقيق ما قد عرفته إلخ.

قوله: (ويرد عليه إلخ) هذا الإيراد إنما يرد أن لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قيل: إنَّ مقصودهم أنه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث، وتقدم بعضها على بعض؛ وتأخره عنه، ولا سبيل إلى فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم إعلاماً له فلا إيراد عليهم.

قوله: (كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلاً لمذهب كونه أمراً وهمياً وقال: إنَّ أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجوداً على أنه أمر واحد في نفسه.

قوله: (وقد سبق ما يتعلق بالتقصي إلخ) إشارة إلى ما نقل من المباحث المشرقية من أنَّ الزمان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط.

قوله: (وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه) أراد لزوم كونهما واحداً بالذات فلا يجدي اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستقر.

كل معينين فهما في أمر ما معاً فذلك الشيء، الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة إلى ماتقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتاً ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت.

[المقصد التاسع: المكان وهو من الكم المتصل]

(في المكان) أورده عقيب الزمان لمناسبته إياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعاً إلى أقسام الكم المتصل على بعض الأقوال، وبين أولاً وجوده ثم أشار إلى حقيقته فقال: (وهو موجود) ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (بهنا وهناك و) ضرورة

قوله: (عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية.

قوله: (في المكان) في الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقراً عليه وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء، كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وإنْ لم يستقر عليه وهذا هو الأغلب عندهم وإن لم يشعروا به إذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وأنَّ السماء والأرض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وإن لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني أوصافاً مثل ان يكون الشيء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره إلخ انتهى، ومنه أنَّ المكان بالمعنى المصطلح ليس أمراً وراء ما يعرف العامة.

قوله: (مشار إليه) إنَّ أراد بهِ مشار إليه بالذات فممنوع، وإن أراد أنه مشار إليه ولو بتبعية الجسم المتمكن فمسلم، لكنه لا يقتضي ذلك وجوده، بل وجود ما ينتزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الأشاعرة.

قوله: (ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية) فيه بحث، أما أولاً: فلما قيل من أنَّ الحكماء جوزوا الإشارة الحسية إلى النقطة في وسط الخط، وإلى الخط في وسط السطح مع أنهما موهومان لأن الخط عندهم ليس مركباً من النقط، ولاالسطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج. بل يلزم أحد الأمرين إما وجوده فيه أو وجود المحل الذي يتوهم المشار إليه فيه، وأما ثانياً: فلأن المشار إليه إشارة حسية بهنا وهناك، هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي، ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور العقلاء يشيرون إلى الطير الواقف في الهواء بانه هناك، مع أنه لامكان بالمعنى العامي كما سيذكره.

(أنه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (إليه). فإنا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثلث)، **فإن مكان النصف** نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان)، فإنَّ مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شيء منها)، أي من الأمور المذكورة (للعدم المحض). **فإن المعدوم** في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه، ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث، **ولا يتصف بالزيادة والنقصان** وهذه وجوه أربعة نبه بها **على وجود المكان** مع كونه

قوله: **(وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه)** فيه أنَّ الانتقال ليس إلا استبدال القرب والبعد نص عليه في الشفاء. فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه، وإنما نسب الانتقال إلى المكان لكونه محدوداً وهمياً باعتبار وقوعه بين الأجسام التي حصل القرب والبعد عنها.

قوله: **(فإنَّ مكان النصف إلخ)** فيه أنَّ هذا تقدير وتنصيف بتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام في أنه متفاوت.

قوله: **(فإن المعدوم إلخ)** أي المعدوم في الخارج لا تتعلق به الإشارة الحسية بل لا بد من وجوده حين تعلق الإشارة، سواء كانت قبل التعلق موجوداً أولا كالنقطة في الخط والخط في السطح فإنها حين الإشارة موجودة، وإن لم تكن قبلها موجودة، ولايلزم أن يكون كل نقطة أو خط نهاية.

قوله: **(وأنه ينتقل منه الجسم وإليه)** المنتقل إليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال. وأما المنتقل إليه بتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال، كالكيفية التي تتوجه إلى الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو أنه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح، كيف والطير الذي يطير من موضع إلى موضع في الهواء ينتقل إلى ما انتهى إليه حركته مع كونه معدوماً قبل وصوله إليه لكون الهواء متصلاً عندهم في نفسه لا سطح موجوداً في جوفه، فإذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به. ويمكن أن يجاب عنه هاهنا: بأنَّ المدعى وجوب وجود المنتقل إليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة. غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الأمر.

قوله: **(ولا يتصف بالزيادة والنقصان)** فإن قلت: الواقف على طرف العالم إنْ لم يمكنه مد اليد إلى الخارج فهناك جسم مانع وإن أمكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم طرف أصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع أنه لا شيء محض عندهم، قلت: تعذر مد اليد لا لوجود مانع بل لعدم الشرط، وهو عدم الحيز والمكان، ومنه علم أنَّ وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يمكن له، ولو أمكن لم يحتج إلى قصة مد اليد. بل يقال: ما يتسع كل الواقف أزيد مما يتسع بعضه. اللّهم إلا أن يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل.

ضرورياً **كما أشار إليه بلفظ الضرورة**. حيث قال: ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أي على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فإما متحيز فله مكان) إذ لا معنى للمتحيز **إلا ذلك** (و) **حينئذ** (**لتسلسل**) **الأمكنة** إلى غير النهاية **إذ لكل مكان**؛ **مكان** آخر على ذلك التقدير (أو حال في المتحيز **فإما** لجسم) أي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان إما الجسم (الذي هو متمكن فيه **فيكون المكان**) حينئذ (**في الجسم لا الجسم في المكان**) **وهذا باطل**

قوله: (**كما أشار إليه بلفظ الضرورة إلخ**) نقل عن الشارح قُدِّس سره أنَّ العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجوداً كما أنَّ العلم بالإنسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الأول يستلزم ضرورية الثاني انتهى. يعني أنَّ كلاً من هذه الوجوه تنبيه لمقدمة بديهية على بديهة لازمها، الذي لزومها أيضاً بديهي وليس استدلالاً بأن يكون المذكور صغرى القياس والكبرى مطوية، ولذا أورد لفظ الضرورة تنبيهاً على أنَّ ضرورية هذه المقدمة مستلزمة لضرورية تلك الدعوى، ولم يقل لأنه مع أنه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلة على المقدمة وهي لا تستلزم ضرورية المدعى فافهم.

قوله: (**إلا ذلك**) أي ما يكون في مكان.

قوله: (**إذ لكل مكان مكان آخر**) لامتناع كون المكان نفس المتمكن أو جزءه وإلا لانتقل بانتقاله.

قوله: (**نبه بها على وجود المكان**) فالمنوع الواردة على الوجوه الأربعة لا تضر وفي قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو أنَّ الضرورة هاهنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل، وضروريتها لا تستلزم ضرورية الدعوى، اللّهم إلا أن يثبت مانقل عن الشارح من أنَّ العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود. كما أن العلم بالإنسانية يتضمن العلم بالحيوانية، فضرورية الأول تستلزم ضرورية الثاني، بقي الكلام في أنه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم أطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه؟ مع أنَّ القول بأن دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم. وقد نبهناك في المرصد الثالث في أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتذكر.

قوله: (**وحينئذ تتسلسل الأمكنة**) فإن قلت: المتحيز إذا كان غير مكان فله مكان زائد وإذا كان مكاناً فله مكان هو نفسه على قياس ماقيل في الضوء والوجود، والتقدم الزماني لأجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل. قلت: للمكان خواص متساوية لا تتصور في الشيء بالنسبة إلى نفسه، ولا كذلك الحال في الأمثلة السابقة.

قوله: (**فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان**) رد عليه بأن لكلمة في معان فيجوز أن يكون الجسم في مكان بأحدها والعكس بمعناها الآخر مثلاً يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مالئاً له، والمكان فيه بمعنى قيامه به، ولا منافاة بينهما فإن قلت: معنى قوله: لا

قطعاً (وأيضاً ينتقل) المكان (بانتقاله) أي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان، وإليه، وفساده ظاهر. (وإما جسم غيره) أي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان. وهو أيضاً باطل لأن حصول الجسم المتمكن في مكانه (**إما بالمداخلة**) في الجسم الذي هو محل مكانه **وذلك بأن يكون حلوله في** محله سريانياً (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (وإما بالمماسة) للجسم الذي حل فيه مكانه، وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً بأطراف الجسم الآخر، (**ولكل جسم مكان بالضرورة**) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر، وهكذا (**فيلزم التسلسل وعدم تناهي الأجسام** وسنبطله) فيما بعد (وأما المتحيز ولا حال فيه) بل يكون جوهراً معقولاً مجرداً (فلا إشارة) حينئذٍ (إليه) أي إلى المكان لأن الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة، (وأنه باطل بالضرورة) لأن المكان كما مر مشار إليه بهنا وهناك. (وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير،

قوله: (**وهذا باطل قطعاً**) إذ لا ينسب المكان أنَّ الجسم فلا إلى ما يقال: الدن في الشراب ولا البيت في زيد.

قوله: (**إما بالمداخلة**) التسلسل اللازم على تقدير المماسة لازم على هذا التقدير أيضاً إلا أن هذا اللازم أشد استحالة فلذا تعرض له.

قوله: (**فيلزم التسلسل**) إذ لا يجوز كون كل منهما مكاناً آخر إذ لا ينسب المكان إلى المتمكن بفي.

الجسم في المكان، لا هو فيه فقط وهو باطل قطعاً. لأنا نعلم بديهة أنَّ مكان الشيء خارج منفصل عنه. قلت: معلومية انفصال مكان الشيء عنه بناء على أنه لو لم يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه وإليه فلا يكون قوله: وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلاً تأمل.

قوله: (**وذلك بأن يكون حلوله**) أي بأن يكون حلول المكان في محله سريانياً، وإنما يلزم تداخل الجسمين حينئذ، لأنَّ المتمكن في مكان مالئ له، والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله سريانياً تداخل الجسم المتمكن من الجسم الآخر بالضرورة.

قوله: (**ولكل جسم مكان بالضرورة**) فإن قلت: كان يكفي حينئذٍ أن يقال: وأما جسم غيره، ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك. قلت: إنما فصل إظهاراً لفساد فاحش في آخر الشقين.

قوله: (**فيلزم التسلسل وعدم تناهي الأجسام**) فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون طرف ذلك مكاناً لهذا، وطرف هذا مكاناً لذلك. قلت: يجب أن يكون المتمكن منطبقاً على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يتحقق هذا فيما ذكر.

لأن المكان يجب أن يكون مطابقاً للمتمكن فيه، ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم وإذا بطل هذه الأقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً (والجواب: **أن وجوده ضروري**) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وأنه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لا تستحق الجواب) لأن بطلانه معلوم يقيناً. وإن لم يكن وجه الحال فيه معيناً كما في النقوض الإجمالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل ما ذكرتموه، فيتعين وجه فساده **كأن يقال** مثلاً نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون أعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (**ثم إنه**) أي المكان (خارج عن المتمكن) **أي ليس جزءاً له** (وإلا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو المتمكن (عن الجزء) الذي هو المكان، فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه **وليس المكان** أمراً حالاً في المتمكن، وإلا انتقل بانتقاله أيضاً. ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فإنه (قال بعض قدماء الحكماء: إنه) أي المكان (هو الهيولى فإنه) يعني المكان (يقبل تعاقب الأجسام) المتمكنة فيه (ولا يخفى) عليك (أنَّ حاصله) هو أنْ يقال: (المكان يقبل تعاقب الأجسام والهيولى) أيضاً، (تقبل تعاقب الأجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الأول الذي هو المكان، هو بعينه القابل الثاني أعني الهيولى (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن

قوله: (إنَّ وجوده ضروري) فيه أنَّ الخصم لا يسلم وجوده فضلاً عن الضرورة، ومجرد الدعوى لا يسمع في محل النزاع.

قوله: (كأن يقال إلخ) وكأن يقال: اللازم من عدم كونه متحيزاً بمعنى حاصلاً في مكان أن لا يكون له مكان، إلا أن يكون له امتداد في نفسه، فيجوز أن يكون بعداً قائماً بنفسه، ولا يكون له مكان ويتمكن الجسم فيه بالمداخلة. ولا امتناع في مداخلة البعد المادي في البعد المجرد كما سيجيء.

قوله: (ثم إنه إلخ) عطف على قوله وهو موجود.

قوله: (أي ليس جزءاً له) يعني أنَّ المراد من إثبات خروجه نفي الجزئية لا المعنى المشهور أعني نفي العينية أو الجزئية إذ لا يسبق الوهم إلى العينية.

قوله: (وليس المكان إلخ) أي الدليل المذكور كما دل على نفي الجزئية دل على نفي الحالية أيضاً، وهو المطلوب في هذا المقام، ليترتب عليه قوله: ثم الجسم ينطبق عليه إلا أنه لم يذكره لعدم القول به.

المكان ليس جزءاً من المتمكن، وإلا انتقل بانتقاله (**وعرفت أنه**) أي الشأن (**لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني**)، وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو أريد إصلاحه **بأن يقال: المكان يتعاقب عليه المتمكنات**، وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (**وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون** ولعله أطلق) لفظ (الهيولى عليه) أي على المكان (**باشتراك اللفظ**) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الأشياء عليهما، **وإلا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم** مكاناً له مما لا يشتبه على عاقل فضلاً عمن كان مثله في فطانته (وقال بعضهم: إنَّه الصورة) الجسمية (لأن المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك) فإن صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة إياه (وهو من النمط الأول) لأنه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين (إلا أن تزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد) فينتج لأن الاستدلال حينئذ يرجع إلى قولنا

قوله: (وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون) قيل: إنَّ أفلاطون لم يذهب إلى تركب الجسم من الهيولى والصورة، بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والانفصال، أعني الاتصالين. قلت: ذكر في شرح المقاصد أنَّ ذلك الجوهر المقداري يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحصلة إياه، وتلك الهيئات المتواردة يسميه صوراً لكونها محصلة له ومنوعة إياه.

قوله: (باشتراك اللفظ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل المجاز والمنقول.

قوله: (وعرفت أنَّ لا ينتج الموجبات في الشكل الثاني) على أنَّ الجسم في إحدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية. كما صرح به الشارح، وفي الأخرى بمعناه الظاهر بل التعاقب في إحداهما بمعنى الحلول، وفي الأخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط.

قوله: (بأن يقال: المكان يتعاقب عليه المتمكنات) لم يرد بها المتمكنات من حيث هي متمكنات، حتى يرد أن هذا ليس إصلاحاً للدليل لعدم تكرر الوسط إذ الأشياء المتعددة أعم من المتمكنات فيكون كقولنا: زيد يصدق عليه الإنسان، وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش، ولا شك في عدم انتظامه بل أراد بها المتعددات، فلو بدلها بالأشياء المتعددة لكان أحسن.

قوله: (وإلا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم إلخ) فإن قلت: إنَّ أفلاطون لا يقول: بأنَّ الجسم مركب من الهيولى والصورة، بل هو عنده جوهر بسيط، والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأجسام المنوعة لها، والصورة اسم لتلك الأعراض فقوله: التي هي جزء للجسم غير مناسب للمقام. قلت: ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى تقبل تعاقب الأجسام أي الصورة الجسمية يدل على أنَّ عنه نقلاً آخر غير ما هو المشهور من مذهبه أو كلامه. محمول على التنزل على أنَّ كلام الشارح ليس بصريح في أن الجزئية على مذهبه تأمل.

المكان محدد حاوٍ بالذات، وكل محدد حاوٍ بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم. وإليه أشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق إحداهما على الأخرى فضلاً عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذٍ ممنوعة الصدق. وهذا المذهب أيضاً ينسب إلى أفلاطون قالوا: لما ذهب إلى أنّ المكان هوالفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان إن حُملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا إلى ما سيأتي من مذهبه، وإلا فلا اعتداد بهما **لظهور بطلانهما**، وإنما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره. فشرع يتكلم عليه فقال: (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس زائداً عليه (مالئ له) ليس ناقصاً عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) أي هوي بتمامه في المكان، ليس شيء منه خارجاً عنه، ولهذا ينسب إليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه، وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس إلى صاحبه (إلا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (إما بالتمام) بحيث إذا فرض جزء من المتمكن يفرض بإزائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية. (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم)، وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (وإما لا بالتمام بل بالأطراف) أي تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه (تسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة فيكون) المكان حينئذ (هوالسطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى، فإذن المكان إما البعد وإما سطح الحاوي) لا ثالث لهما، (فإذا بطل أحدهما تعين الثاني، **والبعد إما موجود أو مفروض) موهوم** (فهذه ثلاثة احتمالات) لا

قوله: (لظهور بطلانهما) في الشفاء، أما بيان فساد من يرى أنَّ الهيولى والصورة مكان، فبأن يعلم أن المكان يفارق عند الحركة والهيولى والصورة لا يفارقان، والمكان تكون الحركة فيه، والهيولى والصورة لا يكون الحركة، فيهما بل معهما، والمكان يكون إليه الحركة، والهيولى والصورة لا يكون إليهما الحركة البتة. والمتكون إذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء إذا صار هواء، ولا تستبدل هيولاه الطبيعية، وفي ابتداء الكون يكون في المكان الأول ولا يكون في صورته. ويقال: إنَّ الخشب كان سريراً. ويقال: إنَّ الماء كان بخاراً، وإن النطفة كان إنساناً، ولا يقال: إنه المكان كان جسماً كذا.

قوله: (والبعد إما موجود أو مفروض موهوم) أي مع قطع النظر عن دلائل الوجود.

رابع لها **وتوضيح** ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال: لما كان الجسم بكليته في مكانه مالئاً له. لم يجز أن يكون المكان أمراً غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلاً بتمامه لا ينقسم، ولا أن يكون أمراً منقسماً في جهة واحدة فقط. كالخط مثلاً لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بكليته، فهو إما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الأول يكون المكان سطحاً عرضياً لامتناع الجزء وما في حكمه، ولا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن لما مر، بل فيما يحويه، ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته، وإلا لم يكن مالئاً له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وعلى الثاني يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات مساوياً للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان. أما أن يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين، وإما أن يكون أمراً موجوداً، ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم. إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق. وأما العامة **فإنهم يطلقون** لفظ المكان **على ما يمنع الشيء من النزول** فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء

قوله: (**وتوضيح إلخ**) لما كان في استلزام الانطباق، وكونه مالئاً له لكون الملاقاة بينهما بالتمام فيكون المكان بعداً أو بالمماسة بالأطراف سطحاً خفاء إزالة بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلي بحيث لم يبق فيه اشتباه.

قوله: (**فإنهم يطلقون**) قد نقلنا فيما سبق من الشفاء أنَّ الأغلب عندهم إطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وإن لم يستقر فيه.

قوله: (**على ما يمنع الشيء من النزول**) أي ما يستقر عليه الشيء، ويقع عليه اعتماده والنزول غير السقوط فلا يرد أنه يلزم أن يكون الحبل الذي علق به الحجر من رأسه مكاناً له. وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر. وليس كذلك على أن المقصود بيان الإطلاق لا التعريف الجامع المانع، والدرقة محركة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب.

قوله: (**على ما يمنع الشيء من النزول**) الأظهر أن يقول: ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول إذ الاقتصار على الثاني يوهم أن يكون الحبل الذي علق به الحجر من رأسه مكاناً له عندالعامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر، وليس كذلك واعلم أن جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامي، لأنه يوجب أن لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والأرض، وكذا الحجر المتحرك بالقسر إلى جهة فوق في مكان إذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من

المحيط به **حتى لو وضعت الدرقة** على رأس قبة بمقدار درهم، لم يجعلوا مكانها **إلا** القدر الذي يمنعها من النزول (الاحتمال الأول أنه) أي المكان (السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وهو مذهب أرسطاطاليس. وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي) وأتباعهما (وإلا) أي وإن لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لما مر) آنفاً. من أنه لا يخرج عنهما، (وإنه) أي كونه بعداً (محال أما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) **بالوجوه الأربعة الدالة على ذلك** (وأما) البعد (الموجود فلوجهين. الأول: إن) ذلك (البعد، **إما أن يقبل لذاته الحركة**) الأينية (أولا) يقبلها. (والقسمان باطلان. **أما الأول فلأنه لو قبل**) **البعد** (**الحركة**) الأينية (فمن مكان إلى مكان)، إذ لا معنى للحركة الأينية إلا الانتقال

قوله: (إما أن يقبل لذاته الحركة) القبول قد يطلق بمعنى الإمكان كما يقال: الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته، وهو المراد هاهنا أي البعد إما أن يمكن له الحركة نظراً إلى ذاته، أولا يمكن له نظراً إلى ذاته، ولا واسطة بين الشقين، وعلى الأول يلزم التسلسل، وعلى الثاني يمنع اتصافه بالحركة. فلا يرد أنه إن أريد بعدم قبوله إياها أن يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول، فالترديد غير حاصر لجواز أن لايكون متقضياً للقبول ولا لعدمه وإن أريد به عدم اتصافه بالقبول نظراً إلى ذاته، فلا نسلم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز أن يكون البعد قابلاً لها بتبع الجسم، وإن لم يكن قابلاً لها بذاته.

قوله: (فلأنه لو قبل الحركة إلخ) حاصله أنه لو أمكن له الحركة لأمكن له المكان، ولو أمكن له المكان لأمكن المحال، وهو وجود أبعاد غير متناهية، أو يقال: لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال نظراً إلى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من أنَّ قبول الحركة لا يقتضي وقوع الحركات بالفعل حتى يلزم أن يكون له مكان آخر، بل إمكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل.

النزول وهو ممتنع فإنا نشاهد كلاً منها متحركاً والحركة، لا بد أن يكون عن شيء إلى شيء وما منه الانتقال وإليه، هو المكان كذا في الأبكار.

قوله: (حتى لو وضعت الدرقة) الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب.

قوله: (بالوجوه الأربعة الدالة على ذلك) إنما أسند الدلالة إليها باعتبار أنها منبهات على وجود المكان. وإلا فقد سبق أن المفيد لذلك هو الضرورة العقلية.

قوله: (أما الأول فلأنه لو قبل البعد إلخ) أجيب عنه باختيار الشق الأول، ومنع لزوم التسلسل لأن قبول الحركة عبارة عن إمكان الاتصاف بالانتقال من مكان إلى مكان، وهذا الإمكان يقتضي إمكان أن يكون للمتصف مكان لا وجوبه، فلا يلزم التسلسل، وفيه نظر؛ لأن لزوم التسلسل وتحقق أبعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الأينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار أنَّ القابل للحركة الأينية لا بد أن يكون أمراً متمكناً بالفعل. إذ ما لا يتعلق بالمكان كالمجردات لايكون قابلاً لها أصلاً. والخصم أيضاً معترف به. وسيصرح الشارح في

من مكان إلى مكان آخر (فله) أي لذلك البعد الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد أيضاً. وينقل الكلام إليه بأنه يقبل الحركة الأينية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون هناك أبعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض. (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون محالاً (وجميع) تلك (الأمكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) **لأنه إذا أمكن انتقال كل واحد** منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً، **ألا ترى أنه إذا خرج كل واحد عن مكانه** فقد خرج الكل. (فله) أي للجميع (مكان فذلك المكان داخل في (تَلك) الأمكنة لأنه أحدها وخارج عنها لأنه ظرف لها، هذا خلف لأنه جمع بين النقيضين. (وأما) القسم (الثاني: **فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد**، فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد، الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله إياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل. الوجه (الثاني) أنه (لو كان المكان هو البعد

قوله: (ألا ترى إلخ) وذلك لأن المراد بخروج كل واحد، خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع آخر أولا فإذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل، كما في قولنا كل رجل يشبعه هذا الرغيف.

قوله: (فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة لذاته) أي لم يمكن له الحركة نظراً إلى ذاته على ما مر.

الإلهيات، بأنَّ المكان لا يمكن حصوله إلا في المكان. ولهذا استدل المحققون على أن الله تعالى ليس بمكاني بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان والجملة مبنى الكلام على أنه يستحيل أن يكون شيء في بعض أحيان وجوده مما لا تعلق له بالمكان وفي بعض منها متمكناً والظاهر أنَّ العقلاء متفقون عليه نعم يمكن أن ينقض الدليل بالبعد المجرد فإنه إن قبلها لذاته لزم التسلسل، وإلا فسائر الأجسام لا يقبله أيضاً، فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد.

قوله: (لأنه إذا أمكن انتقال كل واحد) قد يمنع الشرطية بناء على أنَّ إمكان كل درجة في نفسه، لا ينافي امتناع الكل كما أشرنا إليه فيما سبق.

قوله: (ألا ترى أنه إذا خرج كل واحد عن مكانه) فإن قلت: خروج كل من الأجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع، فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه. قلت: خروج كل جزء فيما نحن فيه إلى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتتطابق الأمكنة وتداخل الأبعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشأ الفرق فليتأمل.

قوله: (فالجسم أيضاً لايقبلها لما فيه من البعد) فإن قلت: عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم إياها ألا ترى أن العرض الحال فيه لايقبلها لذاته، ولو

وللجسم بعد حال فيه) فإذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان) إذ لا يجوز أن يعدم البعدان معاً حال كونه حاصلاً فيه **وإلا كان المتمكن** المعدوم بانعدام لازمه حاصلاً في مكان معدوم، ولا أن يعدم أحدهما وإلا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم أو بالعكس، وإذا كان البعدان موجودين معاً نفذ أحدهما في الآخر، (فيجتمع في الجسم بعدان) متداخلان (وأنه محال بالضرورة) لأن كل بعدين فهما لا محالة أكثر من أحدهما، وتداخل المقادير **من حيث إنها موصوفة** بالعظم بديهي الاستحالة سواء كانت ذلك موجباً للاتحاد ورفع التعدد في نفس الأمر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وأيضاً فإنه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت) للمتحيز بذاته وهو البعد لأنه ممتد بذاته في الجهات، فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفرداه (دون المادة) إذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقاً سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين، وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضاً وعلى هذا يكون قوله فإنه بياناً للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لأن امتناع التداخل المعلوم في الأجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات إذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفرداً بحيز على حدة

قوله: (وإلا كان المتمكن إلخ) والتالي باطل لكون كل منهما موجوداً ومشاراً إليه.

قوله: (من حيث إنها موصوفة) وأما تداخلها من حيث إنها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل الخطين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق.

كان لازماً للجسم مع أن الجسم يقبلها قطعاً. قلت: ما ذكر مبني على توهم أن المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال، وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابليته الحركة في ذات ذلك الشيء، ولايقيد الحركة بالاستقلال أو التبعية، ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم، لا يقال: إذا لم يقيد الحركة بالاستقلال، لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة أن يكون للبعد المكاني مكان آخر حتى تتسلسل الأمكنة لما سيصرح الشارح في الفرع الثاني أن المتحرك بالعرض لايلزم له مكان لأنا نقول: البعد الذي هو المكان جوهر، فلو قبل الحركة كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن، ولو سلم. فغاية ما في الباب أن يكون هذا جواباً آخر غير ما ذكره المصنف، فتأمل.

والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة إذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز، ودون الصورة الجسمية لأنَّ الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكاناً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل مكاناً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية في الحالين. فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز **وعدم اقتضاء سائر الصور والأعراض** سوى الأبعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الأجسام المشاهدة إلا الأبعاد فإذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الأجسام أيضاً. (وأيضاً فإنه) أي تجويز التداخل بين الأبعاد (يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية) ويقدح في الوثوق بها (فإنه يجوز) على تقدير جواز التداخل (**كون هذا الذراع**) **المعين** المشخص (**ذراعين**) بل أذرعاً كثيرة ويجوز على تقديره أيضاً، كون شخص واحد من الإنسان شخصين بل أشخاصاً متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات، وأنه سفسطة ظاهرة (وأيضاً فإنه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فإن ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة (وقد أبطلناه) فيما سبق. (والجواب عن (الوجه) الأول (أنا نختار أن البعد) الذي هو المكان (لايقبل الحركة) الأينية (قوله فلا يقبلها الجسم) أيضاً (لما فيه من البعد قلنا:) هذا اللزوم (ممنوع إذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) أعني المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (**وإنهما مختلفان بالحقيقة**) فلا يلزم حينئذٍ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر إياها، **إنما يلزم** ذلك على تقدير التماثل في

قوله: (وإنهما مختلفان بالحقيقة) إذا لا تماثل بين الجوهر والعرض. والمجيب وإن كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لأنه مانع. إلا أنه لما كان قائلاً بكون المكان السطح لا البعد تعرض لإثبات الاختلاف.

قوله: (إنما يلزم إلخ) لو سلم التماثل يجوز أن يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً إلى الأمور الخارجية اللازمة لهما لا من حقيقتهما المتحدة.

قوله: (وعدم اقتضاء سائر الصور والأعراض) وأما الصورة النوعية فمعنى كونها مخصصة بحيز أن النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لحيز ما، مقتضية لتعين ذلك المقتضى لا أنها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمية تقتضي حيزاً ما.

قوله: (كون هذا الذراع المعين ذراعين) فيه بحث لأنَّ هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على أنهم أقاموا دليلاً على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة هاهنا لتعارضه مع البرهان، كما لا اعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد، وأما حكمه بوحدة الذراع فحال عن المعارض يجزم به عادة.

الحقيقة (وما يقال) في إبطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو. أعني لذاته (القيام بالمحل) والحاجة إليه (وإلا لا استغنى) في حد ذاته (عنه) أي عن المحل والقيام به، **إذ لا واسطة بين الحاجة** وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في المحل أصلاً لأن ما لا حاجة له في تقوم ذاته إلى شيء **لا يتصور حلوله فيه** لكن البعد قد حل في المحل كما في الأجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنياً عن المحل بل محتاجاً إليه لذاته ومقتضياً للقيام به (وأنه يقتضي أن يكون كل بعد كذلك) أي حالاً في المحل قائماً به، لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناءٌ) خبر للمبتدأ الذي هو قوله: وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على إبطال كون المكان بعداً موجوداً مبني كالوجه الأول (على تماثل الأبعاد) المادية والمجردة. وقد عرفت أنه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني **أنا لا نسلم اجتماع البعدين** في جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول: (بعد هو في الجسم يلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالاً في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا **(وامتناع ذلك) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد** (ممنوع) ودعوى الضرورة غير

قوله: (إذ لا واسطة بين الحاجة إلخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق.

قوله: (لا يتصور حلوله فيه) بناء على أن الحلول يقتضي الاحتياج إليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر.

قوله: (إنا لا نسلم حصول اجتماع البعدين إلخ) حاصله إن أردتم بحصولهما في جسم حلولهما فيه، فالملازمة ممنوعة، لأن اللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع، وإن أردتم مجرد اجتماعهما في الجسم ونفوذهما فيه، فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع. فإن الضروري أن كل بعدين ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما إذا كان أحدهما مجرداً قائماً بنفسه والآخر مادياً قائماً بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من أنّ تداخل المقادير من حيث إنها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي المجرد ففي محل النزاع غير مسموعة، لم لا يجوز أنّ يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجباً لكثافته.

قوله: (وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله، أنّ منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما أيضاً.

مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميهما أعني جواز المفارقة وامتناعها (وإن اشتركا في كونهما بعداً) إنما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه). أي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم أنه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فإنه) أي الذراع (عبارة عن البعد الحال) في المادة والتداخل في الأبعاد المادية محال وإن جاز ذلك بين المادي والمجرد، وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة، وأن البعد المجرد ليس متحيزاً بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه (و) أنه (لا يلزم اجتماع المثلين) لأن البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر. (وبالجملة فالأدلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لأن أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحاً فإنه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققته (الأول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء) فإن سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد كالحجر الموضوع على الأرض فإنه) أي مكانه (أرض وهواء) يعني أنه سطح مركب من سطح الأرض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه (الثاني) من تلك الفروع (أنه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري) فإنه إذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء **فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي**

قوله: (سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد) سيجيء في بحث الكيفيات أن السيلان عبارة عن تدافع الأجزاء، سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس، أو متواصلة في الحقيقة أيضاً، فعلى الثاني يكون مكان السمك في الماء الجاري واحداً، وعلى الأول يكون

قوله: (سواء فرض واحداً أو مركباً) إذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح. ولذا يقال: يحيط بالمربع ستة سطوح، وإذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحداً على ما سبق الآن، فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئاً مداخلاً في الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحاً يتلاشى ويضمحل ويحدث سطح آخر فإطلاق الحركة مسامحة، وكذا الحجر المستوي الموضوع في الماء يضمحل جميع سطوح مائه.

قوله: (ولما كانت حركة السطح إلخ) فإن قلت: يلزم من هذا أن لا يلزم للجالس في

هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر. (أو) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) أي في الماء الجاري فإن مكانه مركب من سطح الأرض الساكن وسطح الماء المتحرك. (أولا) يتحرك أصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك الحاوي والمحوي معاً) إما متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف (أو) يتحرك (الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب أو) يتحرك (المحوي وحده كالطير يطير **والريح تقف**). **وقد يقال**: إذا تحرك الطير: انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه. إذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير **فالأولى أن يمثل بكرة** تماس بمحدبها مقعر كرة أخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة، وتكون المتوسطة متحركة وحدها **فيكون مثالاً لكل واحدة** من حركتي الحاوي والمحوي وحده (الاحتمال الثاني أنه) أعني المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعداً مفطوراً **لأنه فطر عليه البديهة**، فإنه

متعدداً بخلاف الطير الواقف في الهواء الراكد، فإن مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم يتنبهوا فوقعوا في حيص بيص.

قوله: (**متحركاً بتبعية حركة الماء إلخ**) ما دام ذلك السطح المحيط مماساً بالسطح الظاهر من السمك وإذا فارق منه يضمحل ذاك السطح. فتدبر فإنه قد سهى فيه بعض.

قوله: (**وقد يقال إلخ**) هذا مدفوع بأن المقصود أنه لا تلازم في المكان والمتمكن في الحركة نظراً إلى ذاتهما، فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لاينافيه ولذلك قال: فالأولى.

قوله: (**فيكون مثالاً لكل واحدة**) وإن كانت الحركة وضعية فإن المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الأحكام المذكورة بأن البعد لا حركة له أصلاً.

قوله: (**فطر**) أي خلق.

السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت: لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية، بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان.

قوله: (**والريح تقف**) الظاهر أن يقال: والهواء يقف لأن الريح هو الهواء المتحرك، فلا معنى لوقوفه ظاهراً.

قوله: (**فالأولى أن يمثل بكرة إلخ**) المقام والمساق في الحركة الأينية، فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الماء المالئ للكوز المنكوس المشدود الرأس إذا فتح فإن مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك المحوى، وأما الحاوي أعني ذلك السطح فهو واقف.

قوله: (**لأنه فطر عليه البديهة**) وقيل: لأنه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر، قابل للإشارة الجسمية غير مقارن للمادة مقارنة الأبعاد الجسمية

شاهدة بأنَّ الماء مثلاً، إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء ألا ترى أنَّ الناس كلهم **حاكمون بذلك**. ولا يحتاجون فيه إلى نظر وتأمل ثم إنَّ القائلين بأنَّ المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه (وهو) أي كون المكان بعداً موجوداً (مذهب أفلاطون) كما هو المشهور (إما أنه) أي البعد الذي هو المكان (موجود **فلأنه متقدر**) أي يقبل التقدر (بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان (فإنَّ ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت) **لا يقال: ذلك التقدر والتفاوت** أمر فرضي فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضاً ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذٍ وجود البعد فيما بين أطرافهما **لأنا نقول**: نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض. وكذا الحال في قبول التقدير (وأما أنه) أي المكان (هو البعد فلأنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج منهما (وأنه) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الأول: إن لكل جسم مكاناً) بالضرورة، فلو كان المكان هوالسطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفاً بجسم آخر أو بأجسام متعددة وأياً ما كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عند تناهي الأجسام وسنبطله لا يقال: لا نسلم) لزوم لا تناهي الأجسام (بل تنتهي إلى جسم لا مكان له فإن المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الأجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فإن حركته وضعية تقتضي تبدل الأوضاع دون الأمكنة (لأنا نقول كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار إليه بلفظ هنا وهناك ليس إلا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الأجسام كلها دون السطح لاستلزامه ألا تكون الأجسام متناهية، أو أن لا يكون

قوله: (**حاكمون بذلك**) ويقولون بتعاقب الأجسام المحصورة في الإناء عليه.

قوله: (**فلأنه يتقدر إلخ**) الأخصر فلما مر إلا أنه أعاد.

قوله: (**لأنا نقول إلخ**) هذا الجواب لا يتم لو قرر الاعتراض بأن قبوله التفاوت والتقدير

الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالمين أعني الجواهر المجردة التي لا تقبل إشارة حسية والأجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساوٍ لأبعاد الأجسام بأسرها، فهو بعد بقدر قطر الفلك الأعظم، وكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد.

قوله: (**لا يقال ذلك التقدر والتفاوت إلخ**) الحق في الجواب على ما أشير إليه في مباحث

الجسم المحيط بما عداه من الأجسام في مكان. والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضاً (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للأجسام قالوا:) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه إثبات المكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به) فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وأن الحركة الوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (إنما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها) فلا شك أنهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان إلى آخر وكذلك جميع أجزاء المحدد تستبدل أمكنتها بأمكنة أخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان إلى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها) الذي ركزت هي فيه (نقلة) أصلاً لأنها لا تستبدل سطحاً بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى أنها تارة فوق الأرض وتارة تحتها، فكيف لا تكون منتقلة من مكان إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان، ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أنْ يكون المكان هو البعد دون السطح هذا. وقد قيل: إنَّ الحيز عندهم **ما به تتمايز** الأجسام في الإشارة الحسية **وهو أعم من المكان لتناوله الوضع** الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة فهو متحيز وليس في مكان، ولا بعد في أنْ تكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له وإنْ لم يكن شيء من أوضاعه

باعتبار تفاوت الأجسام التي يتجدد تباعدها، حتى لو فرض عدم تلك الأجسام انتفى التفاوت والتقدير.

قوله: (**ما به تتمايز إلخ**) أي تكون الإشارة الحسية إلى أحدها غير الإشارة إلى الآخر.

قوله: (**وهو أعم من المكان**) قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: إنَّ الوضع ها هنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض لا الذي هو المقولة. أعني ما

الزمان، منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود، ألا يرى أن ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عليه السلام أقل مما بين يومنا ويوم الطوفان.

قوله: (**لتناوله الوضع إلخ**) في سياق كلامه إشارة إلى أن للوضع معنيين. الحالة التي يتميز بها الجسم في الإشارة الحسية، والمقولة التي هي إحدى الأجناس العالية كما مر فإن قلت: إذا

ونسبته بالقياس إلى ما تحته أمراً طبيعياً وأيضاً **لهم أنْ يخصوا** قولهم: كل جسم فهو متحيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وأنْ يقولوا: **إنَّ المشار إليه بهنا وهناك** قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية، وحينئذٍ تندفع المناقضة أيضاً، وأما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول: إن كانت **تلك الأجزاء مفروضة، فلا يعرض لها حركة خارجية قطعاً. وإنْ كانت موجودة بالفعل** كالكواكب المنفصلة عن أجرام الأفلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعاً للحرَكة الوضعية الحاصلة للفلك. وأما انتقالها من مكان إلى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان أنَّ المكان هو

يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم، لأنه مما يقتضيه تأثير غريب. وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة انتهى، ولا شك في أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلي وطبعه فالحيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الأجسام على ما في المباحث المشرقية أن لكل جسم وضعاً وللفلك الأقصى وضع وهو مباين للمكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة إلى اعتبار عمومه.

قوله: (لهم أن يخصوا إلخ) جواب باختيار أنَّ الحيز هو المكان والكلية مخصوص بما سوى المحدد. وإليه تشير عبارة الإشارات حيث قال: إنَّ الجسم إذا خلي وطباعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقل: كل جسم ويرد عليه أنا لا نسلم أن لو خلي الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعنى السطح، كيف وقد انتفى ذلك الاقتضاء في المحدد وأنَّ للمحيط مدخلاً في ذلك.

قوله: (إنَّ المشار إليه بهنا وهناك) فيه أنَّ الإشارة بهنا وهناك يقتضي نسبة الجسم إليه بالنظر فيه، ونسبة الجسم إلى الوضع بفي لا يقبله العقل السليم. فالوجه أن يقولوا: إنَّ كل جسم فهو مشار إليه في نفسه، ولا نسلم أنه مشار إليه بهنا وهناك.

قوله: (تلك الأجزاء مفروضة) أي جزئيتها لأن نفس الأجزاء ليست مفروضة.

قوله: (وإنْ كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية.

كان الحيز في المحدد هو الوضع. أي الحالة التي يتميز بها الجسم في الإشارة الحسية، فلم لم يكتف بهذه الحالة في سائر الأجسام وأثبت فيه الحيز بمعنى المكان. قلت: لضرورة أنَّ الجسم الممتاز في الإشارة الحسية الكائن تحت آخر له محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان.

قوله: (فلا يعرض لها حركة خارجية) الظاهر أنَّ ذوات الأجزاء محققة، والفرضية جزئيتها وأن تحقق الذات يكفي لعروض الحركة الخارجية. وسيأتي تتمة لهذا الكلام في مباحث الأين على رأي الفلاسفة.

السطح (أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان (وأما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف **في الهواء) أي الريح الهابة** (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة (إذ ليس الحركة) الأينية (إلا استبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك أنه) أي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركاً حركة أينية باستبدال الأمكنة (وأن القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لأنه غيرمستبدل للسطح) الذي هو مركوز فيه من فلكه، وكذا الحال فيما نقل من بلد إلى بلد **في صندوق** (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غيرتام (فإن الحركة) الأينية ليست استبدال الأمكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة إلى الأمور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة إلى الأمور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة إلى الأمور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما **(والجواب)** عن هذا الجواب **(إن تغير النسبة)** إلى الأمور الثابتة **(معلل بالحركة)** إذ يقال: تحرك الجسم فتغيرت نسبته إلى الثابتات.

قوله: (في الهواء أي الريح) الهواء في اللغة الجو وفي إطلاقاتهم أحد العناصر فعلى الأول تفسير بالريح بذكر المحل وإرادة الحال ليصح توصيفه الهابة على الثاني للإشارة إلى أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر بتأويله بالريح.

قوله: (أي الريح الهابة) إنما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع أنَّ الظاهر التأخير لأن الريح هو الهواء الهاب إشارة إلى وجه تأنيث الهابة بأنه على تأويل الهواء بالريح، والريح يؤنث قال الله تعالى ﴿ريح فيها عذاب أليم﴾ [الأحقاف: ٢٤]، ولأن المتعارف وصف الريح بالهبوب.

قوله: (في صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول.

قوله: (والجواب إنْ تغير النسبة معلل بالحركة) فعدمه بعدمها فإن. قلت: إذا كان التغير معللاً بالحركة وجوداً وعدماً يكون مساوياً لها. فكيف يمكن أنْ يوجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف؟ **قلت:** المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الأمر. بل لزومه من تفسير المكان بالسطح. فما ذكرته وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل.

وإذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة (فعدمه بعدمها) أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون وإذا كان وجود التغير معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة وإليه أشار بقوله: (لا أنه حقيقتها) أي التغير معلل بالحركة لا أنه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الأمكنة وصحت الملازمة المذكورة **وقد يقال**: إنَّ كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم إبطاله نفعاً، إلا إذا ثبت مساواته للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (أن الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول المسافة إلى آخرها) أي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى، ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الأمكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والوسط أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها. (فلا يتم الدليل) إذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزم فيه أعني الحركة لجواز أنْ يكون اللازم أعم **فإن استبدال الأمكنة إذا كان ناشئاً** من المتمكن فيها كان حركة وإذا كان ناشئاً من غيره

قوله: (**وقد يقال إلخ**) أي لا نسلم سقوط منع الملازمة لأنه إبطال للسند، وهو لا يستلزم رفع المنع إلا إذا كان مساوياً له. وهاهنا كذلك، إذ يجوز أن يستند بأن الحركة عبارة عن استبدال الأمكنة من المتمكن فيها.

قوله: (**فإن استبدال الأمكنة إلخ**) في الشفاء: أما أنَّه ليس متحركاً فلأنه ليس مبدأ الاستبدال فيه والمتحرك في الحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الأول لما بالقوة فيه من نفسه حتى أنه لو كان سائر الأشياء عنده بحالها لكان حاله يتغير أعني لو كانت الأمور المحيطة به والمقارنة إياه ثابتة كما هي لا يعرض لها عارض كان الذي عرض له يتبدل نسبته فيها. وأما هذا فليس كذلك انتهى وبما نقلنا ظهر اندفاع ما في الشرح الجديد للتجريد أنه إذا قيل: إنَّ إنساناً محفوفاً بكرباس مثلاً. بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف إذا سافر من بلد إلى بلد لزم أن يكون ساكناً لأنه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس، وكذا الجالس في

قوله: (**فإن استبدال الأمكنة إذا كان ناشئاً إلخ**) أراد أن ينشأ منه منشأ قريباً. فلا يرد أنَّ شخصاً إذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك أنه نشأ منه تحرك الهواء لمشايعته فقد تبدل السطح المحيط به مع أنه ليس بمتحرك حركة أينية هكذا قيل. لكن إذا قيل: يلزم أن يكون إنسان محفوف بكرباس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف إذا سافر من بلد إلى بلد لزم أن يكون ساكناً لأنه لم ينقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري إذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم أنْ يكون ساكناً، وذلك سفسطة فلا مدفع له. وأقول: أما الجواب عن الثاني فظاهر لأن فرض تساوي حركة الحوت

كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة **وأما القمر فلا يجري** فيه هذا الجواب لأن انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاد الملزوم الذي هو الحركة. ولو اكتفي بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن إجراؤه فيه إذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه إلا إذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا أنَّ المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة أينية ليجب انتقاله من مكان إلى مكان آخر (الثالث:) من تلك الوجوه (أنه لو كان) المكان (السطح لزم أنْ لا يكون) المكان (مساوياً للمتمكن واللازم باطل) لأن المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب أنْ يكونا متساويين (بيانه) أي بيان اللزوم (أنا إذا أخذنا جسماً) كشمعة مثلاً (فجعلناه مدوراً كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فإذا جعلناه صفحة رقيقة) جداً (طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك) أي عشرة أذرع أيضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (أضعاف ذلك) المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) **وقد يمنع** بقاء المتمكن على حاله لأنه قد اختلف مقداره بالفعل وإنْ كانت المساحة

الماء الجاري إذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً، وذلك سفسطة فلا مدفع له.

قوله: (**وأما القمر فلا يجري إلخ**) لو أريد باللوازم الروادف ثم الجواب في القمر أيضاً مع الإشارة إلى بيان منشأ غلط المستدل بأنه أقام تابع الحركة مقامها فبنى الاستدلال عليه.

قوله: (**وقد يمنع إلخ**) يعني أنْ المتمكن بالذات إنما هو المقدار، والجسم يتبعه بدليل زيادة المكان بالتخلخل وانتقاصه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل. وإنْ كان بالقوة واحداً بمعنى أن المساحة واحدة.

وحركة الماء الجاري فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيجيء من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة، وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والخصوم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على أن المكان هو البعد الموجود المجرد. أعني أفلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم إلا أنْ يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة وأما عن الأول بعد تسليم أن سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الإنسان فمن وجوه الأول: أنهم أرادوا بالمكان في تفسير الحركة الأينية المكان المطلق ولو بالنسبة إلى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع. الثاني: أنهم أرادوا باستبدال المكاني الناشئ من جهة المتمكن طلب تبدله أعني القصد الذي هو كون الجهة مقصداً للمتحرك. وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال السكون وإنْ وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة إلا أنَّه تخلف

واحدة (و) أيضاً (زق الماء) المملوء منه (إذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماساً للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مماساً له كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذي هو الماء (والمكان) أعني السطح الباطن من الزق (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لأنه إذا صب منه بعض الماء فقد **انتقص قربه من الاستدارة** (و) أيضاً (الجسم إذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن، (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله، **وقد يجاب** بأنه وإن انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا: (وإذا قلنا: إنَّ المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة). واعلم أنَّ الموجود في نسخة الأصل وكثير من النسخ هكذا. الرابع الجسم إذا حفرنا إلى آخره فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب **أنّه من تتمة** الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد أنا **نعلم بالضرورة** (أنَّ المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فملأه الهواء لم يبطل والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية، **فدل على أنَّ المكان هو البعد** الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (أنَّ المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه **وقد صرح ابن سينا في إثبات الجهة بأنه**) **أي مقصد المتحرك** بالحصول فيه (موجود) حال

قوله: (قربه) أي قرب الزق.

قوله: (وقد يجاب إلخ) يعني أنَّ المتمكن بالذات إنما هو السطح الظاهر لا الحجم وإلا لكان للأجزاء الباطنة أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور.

قوله: (أنه من تتمة إلخ) لأنه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن، فيكون داخلاً تحت البيان المذكور.

قوله: (نعلم بالضرورة إلخ) بدليل أنه يقال: انتقل الهواء إلى موضع الحجر.

المقتضى لمانع تخلف برودة الماء عنه لمانع التسخين القريب. الثالث: أن المصنف نقل في المقصد الرابع من بحث الأكوان على رأي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لا نسلم أنَّ ادعاء عدم حركة نفس الإنسان المحفوف بالكرباس حركة أينية سفسطة. نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتأمل.

قوله: (انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع إلى المكان ويمكن أن يرجع إلى الماء، ويجعل انتقاص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما.

الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق مركزه على مركز الأرض) كالحجر مثلاً (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق محيطه ويلتصق **بمحيط المحدد) الذي تنتهي** إليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلاً. يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه، ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف، فدل على أنَّ المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف (وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) أي كونه مالئاً له (إلا بأنْ يكون في كلِ جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وأنْ يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه أصلاً (وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه). فلو فرض أنَّ المكان هو السطح كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه وقد يدفعان بأنَّ معنى كونه مالئاً أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاقٍ بسطحه الظاهر، ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا أنَّ كل جزء من حجمه ملاقٍ لجزء من مكانه (وربما

قوله: (بأنه أي مقصد المتحرك إلخ) بخلاف مقصد المتحرك بالتحصيل فإنه يجب أن لا يكون موجوداً حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيجيء في مبحث إثبات الجهة أن معنى قوله: إنَّ الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه. كما سيجيء ولا شك أن ما يقصد القرب منه لا بد أن يكون موجوداً حال القصد بخلاف ما يقصد الحصول فيه فإنه حال القصد يجب أن يكون معلوماً وحال الحصول أن يجب يكون موجوداً.

قوله: (الذي ينتهي إلخ) أي ليس المراد بالمحدد ما يتحدد به الجهات الحقيقية بل ما يتحدد به جهات الحركات المستقيمة بحجمه أي بكميته.

قوله: (فدل على أن المكان هو البعد إلخ) مبني على عدم القائل بالفصل، واتحاد الأمكنة بالحقيقة النوعية، فإذا ثبت كون مكان من الأمكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك.

قوله: (وقد صرح ابن سينا إلخ) إشارة إلى أنَّ الكلام إلزامي، فلا يرد المنع بأن المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه، وأما وجوده عند القصد فلا.

قوله: (بمحيط المحدد) الإضافة بيانية أو لامية، وتفسيره بمقعر فلك القمر إزالة لذهاب الوهم إلى محيط الفلك الأعظم المتبادر من العبارة إذ لا يقصده الخفيف المطلق، وإنما هو منتهى الإشارات.

ادعى) في كون المكان هو البعد (الضرورة في أنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء) أو شيء آخر فيه (كان بين أطرافه بعد) موجود (قطعاً) لكونه متقدراً ومحاطاً بأطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجوداً بين أطرافه (عندما) كان (فيه ماء أو هواء)، لأنا نعلم بالضرورة أنَّ دخول شيء منهما في الإناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه **وقد أجاب عنه الإمام الرازي**: بأنه لا شك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا، واللازم من المحال جاز أن يكون محالاً (وأيضاً فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه إلى) الجسم (المحيط و) الجسم (المحاط) شيء (واحد) لأن المحيط مماس بمقعره لمحدبه، والمحاط مماس بمحدبه لمقعره، فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لأحد سطحية بتمامه، فلو كان المحيط بمقعره مكاناً لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكاناً له أيضاً، لأن نسبتهما إليه على سواء (فيلزم أنْ يكون له) أي للجسم المتوسط (مكانان) أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه (والتسمية لا كلام فيها) أي لا نقول: يجب أن **يسمى كل واحد منهما مكاناً** إذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكاناً له دون الآخر (إنما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط **في الحقيقة المكانية** فلو كان أحدهما مكاناً للجسم المتوسط لكان الآخر أيضاً كذلك. **وقد يقال**: مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء

قوله: (**وقد أجاب عنه إلخ**) في الشفاء قالوا: أي أصحاب البعد إنَّ الأمور البسيطة، إنما يؤدي إليه التجليل ويوهم رفع شيء بشيء من الأشياء المجتمعة معاً وهماً فالذي يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموجود في نفسه، وإنْ كان لا يبقى له قوام، ولهذا السبب عرفنا الهيولى والصورة والبسائط التي هي آحاد في أشياء مجتمعة ثم إذا توهمنا الماء وغيره من الأجسام مرفوعاً غير موجود في الإناء. لزم أنَّ يكون البعد الثابت بين أطرافه موجوداً فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى. وخلاصته أنَّ المفروض وإنْ كان محالاً لكن الفرض ممكن وهو كافٍ لنا في المقصود. ولا يخفى اندفاع ما ذكره الإمام بذلك.

قوله: (**يسمى أحدهما في العرف مكاناً إلخ**) إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: (**في الحقيقة المكانية**) لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما.

قوله: (**وقد أجاب عنه الإمام الرازي إلخ**) هذا الجواب من طرف القائلين بأن المكان هو السطح، ولذا قال: الخلاء محال عندنا لا من طرف المتكلمين، إذ ليس الخلاء محالاً عندهم كما سيأتي الآن.

منه ولم يبق شيء منه خالياً عنه فلذلك كان مكاناً له بخلاف محدب المحاط فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء (الاحتمال الثالث) في المكان (أنه البعد المفروض، وهو الخلاء وحقيقته أنْ يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) أيضاً (بينهما ما يماسهما) فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بأنَّ المكان هو السطح، وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور، أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من **جوزه**، فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل، وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم. فالحكماء كلهم **متفقون** على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدر). فإنّ ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيساً إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته، ولا شيء من المعدوم، كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود إما جسم كما هو رأي القائل بالسطح، وإما بعد مجرد كما هو رأي القائل به. وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدراً قطعاً **وإنْ تقدره**. هل يقتضي وجوده في الخارج أو لا؟ (وأما) الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) إذ لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر (فالنزاع) فيما وراء العالم، إنما هو (في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم محض) ونفي صرف (يثبته الوهم)

قوله: (وقد يقال إلخ) أي لا نسلم عدم الفرق فإن الحقيقة المكانية تقتضي امتلاء المكان بالمتمكن ينسب إليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط.

قوله: (وحقيقته أنْ يكون إلخ) فيه تسامح فإنه لازم لحقيقته، وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين.

قوله: (وجوزه) أي الفراغ المحدود بين الجسمين.

قوله: (متفقون إلخ) إنما الخلاف بينهم في الخلاء، بمعنى خلو المكان عن الشاغل.

قوله: (وإنْ تقدره) عطف على قوله الخلاء. فالحكماء يقولون: إن التقدر يقتضي الوجود والمتكلمون يمنعونه.

قوله: (وحقيقته أن يكون الجسمان إلخ) حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقاً بقرينة قوله: بعد ذكر الاختلاف فيه، وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين.

ويقدره من عند نفسه، ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقه أنْ لا يسمى بعداً ولا خلاءً أيضاً (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم. (لهم) في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان. **الأول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء**، وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة **متساوية في الوضع**، ومتصلة **بحيث لا يكون** بين تلك الأجزاء فرج **سواء كانت** نافذة وتسمى **مَسام أو غير نافذة** وتسمى زوايا، فإذا فرضنا **صفحة يتساوى وضع أجزائها**، **فإن كانت ملساء** فذاك **وإلا فعدم ملاستها** إما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفحة الجسم وإنْ جاز أنْ يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا

قوله: (متساوية في الوضع) بأن يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضه أرفع، وبعضها أخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فإن الاستدلال يتم بتماس محدب كرة صغيرة لمقعر كرة أخرى إذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة.

قوله: (بحيث لا يكون إلخ) متعلق بقوله: يكون أجزاؤها. لا بقوله: متصلة إذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي الاتصال بل التساوي في الوضع وفيه، إشارة إلى أن ليس المراد بالتساوي في الوضع أن يقع كلها على خطوط مستقيمة، ولا من الاتصال في نفسه بل أعم من أن يكون في نفسه أو باتصال بعض الأجزاء بالبعض.

قوله: (سواء كانت إلخ) فحينئذ لا تكون متصلة.

قوله: (مسام) المسام الثقب.

قوله: (أو غير نافذة) فلا تكون متساوية في الوضع.

قوله: (صفحة يتساوى وضع أجزائها) أي صفحة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي.

قوله: (فإن كانت ملساء) أي في نفس الأمر فذاك المطلوب.

قوله: (الأول أنَّه لا يمتنع وجود صفحة ملساء) قيل: إذا اتخذنا صفحة من حديد وأذبنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خبير بأن مجرد ما ذكر لا يكفي إذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء إلى البين مع ارتفاع ذلك المذاب. نعم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فبيان إمكان الصفحة الملساء لكونها أظهر فيه فإنْ قلت: الزاوية إذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها للطافتها ولا يدخلها الرصاص ونحوه. قلت: فحينئذٍ لا يتم قوله: فنضع فيها أجزاء فليتأمل.

قوله: (وإلا فعدم ملاستها إلخ) فإن قلت: الترديد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا

بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها **سطح متصل** هو كافٍ لما نحن بصدده، **وإلا** كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة، **وأنه باطل بالبديهة، وإما لوجود** الزوايا بين أجزائها **فنصنع فيها أجزاء أخرى فإنْ انتفت الزوايا حصل المطلوب، وإلا صارت أصغر** مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى **فإما أن تنتفي أو تذهب الزوايا** في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية **والثاني باطل** فتعين الأول وصارت

قوله: (سطح متصل) أي لا منفذ فيه سواء كان متصلاً في نفسه، أو بلصوق جزء بجزء من غير منفذ.

قوله: (وإلا) أي إن لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء لا تتجزأ متفرقة بينها منافذ إذ لو كانت من جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحقق الصفحة المتصلة.

قوله: (وأنه باطل بالبديهة) يعني بديهة العقل تشهد بأنَّ الصفحة ليست أجزاء متفرقة فإن فيها حالة مانعة عن تفكك الأجزاء بخلاف الأجزاء المتفرقة.

قوله: (وأما لوجود إلخ) عطف على قوله لعدم الاتصال.

قوله: (فإن انتفت الزوايا) بأن كانت الزوايا مثل الأجزاء التي لا تتجزأ.

قوله: (حصل المطلوب) وهو تساوي الأجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم المنافذ.

قوله: (وإلا صارت أصغر) فيما إذا كانت الزوايا أكبر من الأجزاء التي لا تتجزأ.

قوله: (فإما أنْ تنتفي) بأن تصير الزوايا بعد وضع الأجزاء الأولى مساوية للأجزاء.

قوله: (أو تذهب الزوايا) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي إلى غير النهاية لأنه يبقى في كل مرتبة بعضها خالياً فينقسم إلى جزئين، مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذي تتميز الأجزاء فيه في الخارج كاختلاف عرضين. فإنه عده الشيخ من الانقسام الفعلي لا ما ينفك به الأجزاء في الخارج. وإنما قيد الانقسام بالفعلي. لأن الزوايا قابلة للقسمة الوهمية إلى غير النهاية لكونها اسطحاً.

على تقدير فرض تساوي وضع الأجزاء مما لا وجه له لأن وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت: فرض التساوي لا يستلزم تحققه في نفس الأمر، ومعنى قوله: فإن كانت ملساء أنها كانت ملساء في نفس الأمر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور.

قوله: (فنضع فيها أجزاء أخرى) هذا جارٍ في المسام أيضاً. وإنما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج إليه. فإنْ قلت: لم لا يجوز أنْ يبقى فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيه جزء خارجي؟ قلت: الفرجة الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود إذ لا يحتقن فيه الهواء بحسب الخارج، كما لا يخفى فلا محذور. اللهم إلا أنْ يصار إلى أن ما أشرت إليه من الفرجة لغاية صغرها يدخل فيه الهواء للطافته دون غيره من الأجسام التي لا تقبل التخلخل فتدبر.

الصفحة ملساء. **قال الإمام الرازي في الأربعين**: عدم الاستواء في السطح إما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه، أما الأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض **لا على الاستقامة**، بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صغار مستوية وإلا لذهبت الزاوية إلى غير النهاية **وهو محال**. وأما حصول المسام في أجزاء السطح فإنه وإن جاز إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل، وإلا لزم كون السطح مركباً من نقط متفرقة، وذلك محال فوجب القول بسطوح **مستوية** (ولا يمتنع مماستها، لمثلها **وإلا لم يكن التماس**

قوله: (والثاني باطل) لأنه يستلزم في الجسم اشتمال المتناهي أعني الزاوية على أجزاء غير متناهية بالفعل متميزة بعضها عن بعض في الخارج وإنْ لم تكن منفكة.

قوله: (قال الإمام الرازي) الفرق بين التوجيهين أنَّ مبنى التوجيه الأول أن المراد بذهاب الزوايا إلى غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام إلى غير النهاية. ومبنى هذا التوجيه أنَّ المراد بذهاب جميع الزوايا في العدد إلى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل.

قوله: (لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كما يدل عليه الإضراب.

قوله: (وهو محال) إذ وجود الزوايا الغير المتناهية في السطح المتناهي محال بالضرورة.

قوله: (مستوية) أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها.

قوله: (وإلا لم يكن التماس إلخ) لا يخفى أنَّ إمكان التماس بين الصفحتين بديهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لأنه إن أريد به التماس بينهما لأجزاء لا تتجزأ بحيث لا يكون بينهما

قوله: (قال الإمام إلخ) الظاهر أنَّ المحذور فيما ذكره الإمام لعدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح، أو لا انقسام زاوية واحدة بالفعل إلى غير النهاية. لكن في قوله: ولا بد من الانتهاء إلى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز أنْ ينتهي إلى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي إلى سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا إلى غير النهاية. قيل: وكأن الشارح، إنما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه كلام الإمام بعد تسليم أنَّ السطح المنحني لا زاوية فيه بأنه أراد بالمستوي ما لا زاوية فيه بقرينة السياق لا ما يقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب، لأنا إذا فرضنا طاسين طبق وأدرج أحدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء. فإنْ قلت: إذا حصل به المطلوب يلغو بيان إمكان الصفحة الملساء. قلت: الإمام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور هاهنا بل قال: إنَّ سطحاً إذا لقي سطحاً آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة إلخ. فلو كان ذكرها في الأربعين في عنوان البحث لجاز أنْ يقال: معنى آخر كلامه أنه إذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي إلى سطوح صغار لا زاوية فيها. وبه ثبت المطلوب وإنْ لم يكن سطحاً ملساء وهذا معنى صحيح فتأمل.

إلا لأجزاء لا تتجزأ) يعني إذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتمامها، أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من أحديهما نظيره من الأخرى، **وإلا لم يكن التماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لا تتجزأ أصلاً**. (وأنتم تقولون به) أي بتماس الأجزاء التي لا تتجزأ لاستحالتها عندكم، وإذا ثبت، جوز التماس بينهما، إما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضاً صفحة ملساء فنقول: (ولا يمتنع رفع إحداهما عن الأخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معاً (لو ارتفع بعض إحداهما دون البعض لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى، ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفس الجزء **من تفكك الرحى**. وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معاً، بلا تخلف. بل دفعة واحدة (وأيضاً فأي جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة) منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءاً لا يتجزأ) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فإذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين **(ضرورة) أنّه لم يكن فيما بينهما جسم آخر، وإلا لزم تداخل** الأجزاء (وإنَّ الهواء) أو جسماً غيره (إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر

منافذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفحتين ملساء، وإن أريد به التماس لأجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب، لأنه حينئذ يتماس صفحة متصلة بمثله ويتم الاستدلال. فالصواب ترك قوله: وإلا لم يكن التماس إلخ ولو أريد بالأجزاء النقاط، ويقال: لو لم يكن تماس شيء منقسم في جهتين وإحداهما بنظيره من الأخرى، لم يكن التماس في شيء من الصور إلا بالنقاط وأنتم لا تقولون به، بل تقولون يتماس السطح بالسطح أيضاً، فإن محدب كل فلك مماس بمقعر آخر لكان له وجه.

قوله: **(من تفكك الرحى)** حيث قالوا: إذا تحرك الرحى على مركزه فإنْ قطع الطوق الصغير جزءاً حين قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما. وإنْ قطع أقل منه لزم انقسام الجزء. وإن سكن لزم تفكك أجزاء الرحى.

قوله: **(وإلا لزم تداخل إلخ)** حين تماسها.

قوله: **(وإلا لم يكن التماس الحاصل بها إلا لأجزاء لا تتجزأ أصلاً)** فإن قلت: لم لا يجوز أنْ يتماسا بنقطة؟ كما أن تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة. قلت: لأن وجود السطح يقتضي تماس شيء منقسم في جهتين نظير لفرض تساوي وضع الأجزاء فإن لم يتماس كذلك يلزم أنْ لا يوجد السطح بل يكون هناك أجزاء لا تتجزأ، كما هو مذهب المتكلمين. وهذا ظاهر جداً.

قوله: **(ضرورة أنّه لم يكن فيما بينهما جسم آخر، وإلا لزم تداخل الأجسام)** فإنَّ قلت: لم

بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون الوسط، خالياً) عن الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (إلزامي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الأمر، (**فإنّ عند المتكلم لا** يجب انتقال الهواء إليه) أي إلى الوسط من الأطراف (بل قد يخلقه اللّه تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل أصلاً. **وأيضاً يجوز عنده** أنْ تكون الصفحة أجزاء لا تتجزأ بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ إلى الوسط ذلك الهواء ويشغله. بل لا يكون هناك حينئذٍ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تتجزأ متفاصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه إلزام الحكماء فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات الصفحة الملساء، فإنهم معترفون بجوازها **بل بوجودها أيضاً**، (ولا يتم هذا الإلزام) عليهم (إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة **أي في آن**. والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (**فإنَّ الارتفاع حركة**، وكل حركة

قوله: (**فإن عند المتكلم**) ولا يمكن للحكيم أنْ يقول بخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع إحدى الصفحتين، لأنَّ كل حادث مسبوق بمادة، والمادة لا تنفك عن الصورة، فلا بد من سبق جسم آخر بينهما، فلا تكونان متماستين هذا خلف.

قوله: (**وأيضاً يجوز عنده إلخ**) وما مر من أنه خلاف ما يشهد به البديهة، ففيه أنَّ البديهة إنما تحكم بالفرق بين الأجزاء المتفرقة والصفحة وهاهنا يعتبر الانفكاك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة، ويجوز أنْ يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الأشاعرة أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبي هاشم.

قوله: (**بل بوجودها أيضاً**) فإنَّ سطوح الأجسام البسيطة كذلك عندهم.

قوله: (**أي في آن**) فسر الدفعة بذلك لأن جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معاً لا يفيد لأنه يجوز أنْ يكون في زمان.

لا يجوز أنْ يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتخلخل عند الرفع؟ ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في أجزاء إحدى الصفحتين. بل التكاثف لازم لأن سبب حركة الهواء من بينهما إلى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف، وإلا لزم تفكك الأجزاء فيلزم التكاثف قلت: نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بأنْ يمر إحداهما من طرف الأخرى عليها إلى أنْ يتم الانطباق وادعاء تكاثف أجزاء صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة، وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء إحدى الصفحتين هواء متخلخلاً بناء على جواز انقلاب الأجزاء الأرضية هواء، وإن لم يثبت وقوعه.

قوله: (**فإن الارتفاع حركة**) يريد أنَّ حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع، لا حركة بمعنى

عنده في زمان) إذ لا بد أنْ تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وأنه) أي الزمان (منقسم إلى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده (**ففي زمان ارتفاعها** يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط) فلا يلزم خلوه **لا يقال**: لا إذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لأنَّ الحركة تدريجية فيصح الإلزام **لأنا نقول**: اللامماسة وإن كانت آنية كالمماسة إلاّ أنها لا تحصل إلاّ بعد

قوله: (فإن الارتفاع حركة) قال الشارح قُدِّس سره في حواشي شرح المطالع: توضيح هذا المنع أنه إذا فرض زوال الانطباق على أي وجه يمكن أن يتصور فيه. كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما. إما أنْ يكون منقسماً في جهة الارتفاع أو لا. والثاني محال وإلا لم يكن فاصلاً فتعين الأول فيكون مسافة بتجزئه لا يمكن قطعها إلا بحركة في زمان. فظهر أنَّ الارتفاع لا يكون دفعياً.

قوله: (ففي زمان ارتفاعها) فإن الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وإنْ كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول إلى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى أنهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تينك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكما أنَّ قطع الهواء لأجزاء المسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول إلى الوسط تدريجي كذلك قطع الصفحة لأجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجي بلا تفاوت فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام وعرض دون فهمه الأوهام.

قوله: (لا يقال الخ) يعني أنَّ الإلزام المذكور إنما لا يتم إذا لم يتعرض في الاستدلال للامماسة واكتفى بأن الارتفاع دفعي أما لو تعرض لها وقيل: إذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة فهي متأخرة عن الرفع وإلاّ لكانت حاصلة حال المماسة فيجتمع المتقابلان وهي آنية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لامتناع السلوك حال المماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللامماسة خالياً عن الهواء ليتم الإلزام.

قوله: (لأنا نقول إلخ) حاصله أنَّ السلوك ليس متأخراً عن اللامماسة لأنها وإنْ كانت آنية

التوسط وحاصل كلامه أنَّ حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة، وكذلك حركة الهواء من الطرف إلى الوسط، وقطع إحدى المسافتين مع قطع الأخرى زماناً، وإن كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف إلى الوسط، وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه أنَّ الحركة من الطرف إلى الوسط تكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الأول مقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الأول يكون الوسط خاليا بالضرورة هكذا قيل: وفيه نظر لأنا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زماناً. لكن نقول زمان السلوك إلى الوسط إنْ كان عين زمان السلوك إلى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وإنْ كان بعده وإنْ لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى أن هذا لا يندفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً، فتأمل.

الحركة، كما أنَّ المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللاممساة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاممساة إلاّ في آن آخر ولا بد أنْ يكون بين الآنين زمان **ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا إلزام**.

(الثاني) من الوجهين الدالين على جواز الخلاء (أنه لولا وجود الخلاء) فيما بين الأجسام (**تصادمت** أجسام العالم) بأسرها وتحركت (بحركة بقة) مثلاً وإنْ كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية أنَّ الجسم المتحرك) كالبقة (ينتقل) من مكانه بحركته (إلى مكان) آخر (والفرض أنه) أي ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) إذ المفروض أنَّ لا خلاء فيما بين الأجسام (وهو) أعني ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (إلى مكان) الجسم (الأول لأن انتقاله إليه مشروط بانتقال الأول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) أي انتقال الأول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه إليه) أي إلى مكان الأول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الأول إليه (فيدور) لأن كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أي الجسم الآخر (إذن ينتقل إلى مكان جسم آخر) مغاير للأولين (والكلام فيه) **أي في هذا الجسم الثالث** (كما في الأول) السابق عليه وهو الجسم الثاني إذ لا بد

حاصلة بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل اللاممساة حصل الوصول إلى الطرف فلا خلاء.

قوله: (تصادمت إلخ) الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم عن عدم الخلاء تدافع أجسام العالم كلها لأنه إذا انتهى الدفع إلى منتهى الطرف الآخر ولا يندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم، وثم إلى آخر الأجسام وهكذا إلى ان ينتفي لامتناع التداخل فمعنى قوله: ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الأجسام.

قوله: (ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا إلزام) فيه بحث لأن المسافة التي يتحقق فيها حركة الجسم إنما تتحقق في آن اللاممساة فما لم يحصل اللاممساة لم يتصور الحركة من الطرف إلى الوسط وإلاّ لزم التداخل والحركة الزمانية لا تتحقق في ذلك الآن بل بعده زماناً فيخلو الوسط في ذلك الزمان فإن قلت: كل لا مماسة تفرض فهي مسبوقة بلا مماسة أخرى لا إلى نهاية ولا يوجد لا مماسة هي الأولى حتى يقال: الحركة من الطرف إلى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان يكون آن تلك اللاممساة مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلو قلت: يكفي لنا في إثبات المطلوب أنَّ العقل يجزم إجمالاً بأنه ما لم يحصل اللاممساة لم يتصور الحركة من الطرف إلى الوسط وإنْ لم يمكن انْ يشير إلى لاممساة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة.

قوله: (أي في هذا الجسم الثالث) إرجاع الضمير إلى الجسم الثالث وحمل الأول على

أنْ ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني إليه **ولا يجوز أنْ ينتقل الثالث إلى مكان الثاني** ولا إلى مكان الأول لاستلزامه الدور كما عرفت، بل إلى مكان جسم رابع فننقل الكلام إليه **(ويتسلسل) فتتحرك أجسام العالم كلها** (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الأول (إلزامي) مبني على قواعد الحكماء (فإن عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوءاً (قد يعدم اللّه الجسم الذي قدامه) أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته إلى مكانه فيملؤه المتحرك (ويخلق جسماً آخر في مكانه) أي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الأجسام (ولا يتم هذا الإلزام) على الحكماء (إلا بإبطال التخلخل والتكاثف وإلا جاز أنْ يتخلخل ما خلفه) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الأجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أنْ ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدامه) أي ينتقص مقدار ما قدامه من الأجسام فيخلي له مكاناً من غير أنْ ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الإلزام إلاّ أنه زاد في البيان فقال: (**إلى غاية ما يطيع**) ما خلفه أو ما قدامه (لذلك) التخلخل أو التكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) **وتصويره أنَّ المتحرك في الهواء** يدفع الهواء

قوله: (فتتحرك أجسام العالم كلها) حمل التسلسل على المعنى اللغوي وجعل اللازم حركة جميع الأجسام فالتصادم على هذا دفع الأجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول.

قوله: (إلى غاية إلخ) متعلق بيتخلخل ويتكاثف بتضمين معنى التدافع كما بينه الشارح قُدِّس سره.

الجسم الثاني السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق. وإلاّ فلا مانع من رجوعه إلى الثاني وحمل الأول على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل.

قوله: (ولا يجوز أنْ ينتقل الثالث إلى مكان الثاني) لاستلزامه الدور. وأيضاً مكان الثاني مشغول بالأول كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث إليه لاستلزامه التداخل.

قوله: (ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها) التسلسل هاهنا على معناه اللغوي فلا ينافي تناهي المواد ثم المحال هاهنا حركة جميع الأجسام بحركة بقة على أن فيه المطلوب لأن حركة المجموع أيضاً يقتضي أن يكون للأخير مكان خال والتحقيق أنَّ المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الأخرى المتوقفة عليها بالآخرة وأنه دور محال كما ذكره الشارح المقاصد ولو جعل الكلام إلزامياً ويجعل المحال لزوم حركة الأفلاك حركة أينية مع عدم قبولها إياها عندهم لم يبعد.

قوله: (وتصويره أنَّ المتحرك في الهواء) المفهوم من هذا التصوير التكاثف، إنما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهي وكذا التخلخل، إنما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهى والأقرب إلى العقول وهو المتبادر من عبارة المتن أن يكون ما قدام المتحرك يدفع ما

الذي قدامه، ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف إلى أنْ ينتهي إلى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا **الدافع المتوسط** بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر إلى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب إليه ما يقرب منه وينجذب إلى هذا المنجذب ما يليه وهكذا **ويضعف الانجذاب** حتى ينتهي إلى ما لا ينجذب، فيضطر المتوسط إلى قبول حجم أكبر، ولا شك أنَّ الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها، فإذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كثيرة وإنْ كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة (فإن قيل: التخلخل والتكاثف) في الأجسام إنما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً، ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب (قلنا: ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لأن الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير إذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها إلى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر (وسيأتي ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الإلزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فإنه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فإنَّ انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر إليه **يقع كلاهما معاً**) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أنْ يكون

قوله: (**يقع كلاهما معاً إلخ**) قيل: هذا في الحركة المستديرة صحيح. وأما في الحركة المستقيمة فلا. فلو قال المستدل: لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لا ندفع الجواب وفيه أنْ تحقق الحركة المستقيمة، إلى منتهى الأجسام غير معلوم فيجوز أنْ يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير إلى ما ابتدأت منه.

قدامه ويتكاثف وينتهي إلى ما يتكاثف فقط وكذا ما خلفه ينجذب ويتخلخل وينتهي إلى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يؤيده الآن.

قوله: (**الدافع المتوسط**) إطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع، وإلاّ فهذا المتوسط لم يدفع شيئاً كما يدل عليه قوله ما لم يندفع به وكذا المراد بقوله: ما دفعه ما قصد دفعه إذ المتوسط لم يندفع بالفعل إلا أنْ يقال: لما تكاثف لكأنه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة إلى بعض الأجزاء لكنه لا يلائم أصول الفلاسفة.

قوله: (**ويضعف الانجذاب الخ**) فإنْ قلت: سبب الانجذاب أنْ لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف. قلت: بناء على أقلية المكان يتخلخل كل ما خلف المتحرك قدراً ما، وبهذا يظهر أنَّ التخلخل لو لم يثبت إلاّ في واحد مما خلف المتحرك، لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل.

كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم، بل يجوز أنْ لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلاً، أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتي الإصبع والخاتم في أنَّ التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فإنْ أراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر إليه متوقفاً على الآخر، أي يمتنع الانفكاك عنه (وإنْ أراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه هاهنا) أي منعنا أنَّ التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجيب عن هذا الإلزام أيضاً بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر إذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لأنه سيال بالطبع يسيل إلى المواضع الخالية **وإذ لا خلاء هناك فإذا تحركت سمكة** في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه **فإن التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم** وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود إذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء إلى الأمكنة الخالية. واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته إنما يدل على ثبوت المكان الخالي. وأما كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبهم **فيحتاج إلى إبطال** البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً (بوجوه) ثلاثة (الأول أنه **لو وجد الخلاء** فلنفرض حركة ما) إرادية

قوله: (فإن التزمتم هذا التزمنا إلخ) لا يخفى أنَّ التزام التصادم بالمعنى الذي أثبتناه مكابرة بخلاف التزام تموج البحر بكليته.

قوله: (فيحتاج إلى إبطال إلخ) بما مر من أنه يستلزم التداخل.

قوله: (لو وجد الخلاء إلخ) خلاصته لو أمكن الخلاء لأمكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة في ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زماني الخلاء والملاء الغليظ فيلزم أنْ يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو إنما نشأ من

قوله: (وإذ لا خلاء هناك فإذا تحركت سمكة الخ) فيه بحث لأنا نجوز أنْ يعدم اللّه ماذا في قدام السمك، ويوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الإلزام أصلاً، والشارح إنما لم يتعرض لهذا لأنه قد سبق منه إشارة إلى مثله.

قوله: (التزمنا تدافع أجسام العالم) قد أشرنا إلى إمكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الأفلاك حركة أينية فحينئذ لا يمكن إلزامهم هذا لأنه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم.

أو قسرية أو طبيعية (في مسافة خالية **فهي في زمان**) لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة و) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية للأولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الأولى (ضرورة وجود المعاوق) الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلاً (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الأولى أيضاً في القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء قوامه عشر قوام) الملء (الأول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضاً) كالحركة الأولى (لأن تفاوت الزمان) في الحركات إنما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق أكثر، كانت الحركة أبطأ والزمان أطول، وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (**وهو**) **أي المعاوق** (**القوام**) يعني قوام الجسم المالئ للمسافة الذي يخرقه المتحرك (فإن كان المعاوق عشراً) من معاوق آخر كالملء الثاني بالقياس إلى الملء الأول (كان الزمان) الواقع بإزاء المعاوق الأقل (عشراً) أيضاً من زمان المعاوق الأكثر، كما في مثالنا هذا (وإذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاوق) عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الملء الرقيق وهو معاوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك إلى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء وإلاّ اختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لأن البديهة تشهد بأنَّ الحركة مع المعاوقة وإنْ كانت قليلة تكون أبطأ أكثر زماناً من الحركة التي لا معاوقة معها أصلاً (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زماني الحركتين) الأخيرتين إنما هو (بحسب تفاوت

وجود الخلاء إذ الأمور الأخر لا شك في إمكانها بل في وقوعها في الحركات أي الحركات المتحدة في المسافة والقوة المحركة ومقدار الجسم.

قوله: (**وهو أي المعاوق القوام**) أي فيما نحن فيه إذ المفروض عدم شيء آخر فلا يرد منع انحصار المعاوق في القوام لجواز أن يكون شيء آخر كالقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس.

قوله: (**فهي في زمان**) إنما احتيج إلى بيان هذا لأنه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاوق الأول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة إلى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة، كما لا نسبة للنقطة إلى الخط بها فلا يصح أنْ يفرض ذو معاوق آخر

المعاوقين) حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً. (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضي زماناً) واقعاً بإزائها **لكنها تقتضيه** لأن الحركة من حيث هي لا تتحقق إلا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الأول مقدماً على قطع النصف الآخر، فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي إلاّ في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظاً في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بنى عليها الدليل وإليه أشار بقوله: (وإلاّ) أي وإنْ لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زماناً بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بإزاء المعاوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) في المثال المذكور (لا أصل الحركة) أي لا زمان أصلها فإنه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (ففي المثال المفروض) وهو الحركة في الملء الغليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق أصلاً كما في الحركة الواقعة في الخلاء فإن ساعتها بإزاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بإزاء المعاوق) الذي هو الملء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشراً منها وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الأعشار (إلى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الملء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أنَّ الحركة لا تقتضي زماناً لذاتها وإلا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات إذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات (لأنها واقعة في زمان، والزمان منقسم إلى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها

يكون نسبة معاوقه إلى معاوق الأول كنسبة ما رفع فيه حركة عديم المعاوق إلى زمان ذي المعاوق الأول وهو المبني في تمام الدليل.

قوله: (لكنها تقتضيه) ألا ترى أنَّ الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع أنه لا معاوق فيها.

فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) إذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر أنَّ ماهية الحركة لا تقتضي مقداراً من الزمان **بل الزمان كله بإزاء المعاوق** فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف (وهذا) الجواب **الذي هو محصل** ما ذكره الفاضل الطوسي (إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذي فرضنا أنه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) إما بحسب نفس الأمر (وأنى له) بيان إمكان وقوعها فيه (إلاّ بحسب التوهم) إذ يصح أنْ يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وأما بحسب نفس الأمر فكلا، لجواز أنْ يقال: الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل **بل بالتوهم** فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من

قوله: (بل الزمان كله بإزاء المعاوق) أي في الحركتين المذكورتين للاتحاد في القوة المحركة ومقدار الجسم وليس المراد أنه في كل الحركات بإزاء المعاوق فإنه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاوق فلا يرد أنه لو كان كله بإزاء المعاوق كان الحركة في الخلاء ممتنعة أو واقعة في آن فلا يتم الدليل.

قوله: (الذي هو محصل الخ) عبارته في شرح الإشارات أنَّ الحركة بنفسها لا يمكن أنْ تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف انتهى. يعْني أن ماهية الحركة لو اقتضى زماناً معيناً لوجدت فيه لا مع مرتبة من مراتب السرعة والبطء إذ ليس شيء من المراتب لازماً لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذا خلف. ولا يخفى أنَّ خلاصته أنه يلزم من اقتضائها زماناً معيناً اتصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه أنا لا نسلم إمكان وقوعها في نصف ذلك الزمان في نفس الأمر لأن وقوعها في أي جزء يفرض من الزمان ممكن كما بينه الشارح قُدِّس سره ولأنه لم يكتف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في الضعف أيضاً. ولا شك في إمكانه في نفس الأمر بل بالتوهم، وما قيل: إنَّ كلامه مبني على أنَّ القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفكاكية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، والمحال هاهنا لازم فلا تقتضي الحركة زماناً فليس بشيء لأن استلزام القسمة

قوله: (بل الزمان كله بإزاء المعاوق) فيه بحث إذ لو كان كله بإزاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث.

قوله: (بل بالتوهم) فإن قلت: كلامه مبني على أنّ القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال هاهنا لازم، فلا تقتضي الحركة زماناً

الزمان **ونحن نقول**: الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل، وإنما ينقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقساماً لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان، ولا ينقسم إلاّ إلى أجزاء هي حركات كما أنّ المسافة لا تنقسم إلاّ إلى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزأ فإن سلمت لزمك الاعتراف بأنَّ زمان أية حركة فرضت من الحركات إذا جزء على أي وجه أريد، كان كل جزء منه زماناً وكان ظرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة، فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة، لأن

الوهمية لجواز القسمة الانفكاكية إنما أثبتوا في الأجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية بأن حكم الأمثال واحد فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر نظراً إلى الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن أنْ يقال هاهنا: إن حكم الأمثال واحد على أنه يجوز أنْ يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الانفكاكية.

قوله: (فكيف تقع الحركة المحققة إلخ) وما قيل: إن متحركاً بطيئاً كفلك الثوابت، مثلاً إذا تحرك في زمان لا ينقسم إلاّ وهماً، فلا شك أنَّ المتحرك السريع كفلك الأفلاك متحرك فيه أيضاً فأما أن تتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعته أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان فوهم لأن الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل، وكذلك الحركة والانقسام لهما إنما هو في الوهم فالجزء الوهمي للحركة وقع في الجزء الوهمي للزمان على أن فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء، لا ينقسم فعلاً، بل وهماً محال. لأنه يستلزم أنْ يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون إلاّ حركة المحدد.

قلت: مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من إثباته وهاهنا بحث آخر وهو أنَّ متحركاً بطيئاً كفلك الثوابت مثلاً إذا تحرك في زمان لا ينقسم إلا وهماً فلا شك أن المتحرك السريع مثلاً كفلك الأفلاك يتحرك فيه أيضاً فإما أنّ يتساوي الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعته أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان، فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم إلا أنْ يقال: إنَّ الحركة التي تقع في ذلك الزمان، وتقطع مسافة ما لا تكون إلاّ أسرع الحركات، ولا يوجد ما هو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل.

تقع في أي جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا إلى دعوى أنّ اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في إبطال اللازم إلى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة. **وإنْ لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة** (وأيضاً فإنّ الكلام) من المعترض إنما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أي ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زماناً حتى يدفع بأنه باطل إما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أو لأن ماهية الحركة موجودة في ضمن أي جزء من الحركة يوجد في أي جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه. بل **بأن الحركة المخصوصة** التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك، **إذ هي باعتبار القوة المحركة** والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدراً من الزمان. فإن بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط، **ثم إنّ الزمان يزداد** بسبب

قوله: (**ونحن نقول الخ**) إثبات لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدراً من الزمان بحيث لا يرد بحث المصنف.

قوله: (**كان هو الجواب في الحقيقة**) لأن الحركة الخلائية والملائية حينئذ كلتاهما واقعتان في الآن والتفاوت بينهما بقلة السكنات المتخللة وكثرتها فإن الحركة عند أصحاب الجزء هو الكون الثاني في المكان الثاني والأجزاء والآنات والأكوان عندهم متتالية.

قوله: (**بأن الحركة المخصوصة الخ**) يعني فمعنى قوله لذاتها مع قطع النظر مع المعاوق لا لماهيتها.

قوله: (**باعتبار القوة المحركة**) بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فإنّ المربع إذا تحرك سطحه كان أبطأ من المخروط إذا تحرك المخروط.

قوله: (**ثم إنّ الزمان يزداد الخ**) أقول: كما أنه يزداد الزمان بازدياد المعاوقة ينقص بانتقاصها ففي مراتب انتقاص المعاوقة، إما أن يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساوياً لحركة

قوله: (**وإن لم نسلم نفي الجزء كان هوالجواب**) لأن مبنى الاستدلال على أنّ الحركة لا تقع إلاّ على مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن القائلين بالجزء لا يشترطون المسافة في الحركة. بل إذا انتقل جزء من مكانه إلى جزء آخر يليه تتحقق الحركة. ولذا قالوا: الخروج من الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح في مباحث الأكوان، وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ لا يقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع أنّ المدعى هو السلب الكلي. أعني امتناع جميع أفراد الخلاء إلاّ أنْ يثبت أنّ إمكان الفرد من الخلاء يستلزم إمكان جميع أفراده.

المعاوقة فيكون بعض من الزمان بإزاء المعاوق، وبعض منه بإزاء الحركة لأجل الأمور المذكورة، وهو زمان الخلاء، فما يكون بإزاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بإزاء تلك الأمور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق، ولما فرض تساوي تلك الأمور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد، لم يتفاوت زمانها فيها، بل يتفاوت ما كان بإزاء المعاوق فقط، فلا يلزم محذور كما تحققته. وقد أجيب عن الوجه الأول أيضاً: بأنه مبني على إمكان قوام يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملء المفروض أولاً؛ كنسبة زمان الخلاء إلى زمان الملء وهو ممنوع **لجواز أنْ ينتهي قوام الملء إلى قوام** لا يمكن ما هو أرق منه، ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك

اللامعاوقة أو أقل منه أو لا يمكن فعلى الأول يلزم إمكان وجود حركة مع معاوقة مماثلة لحركة لا معاوقة معها وعلى الثاني يلزم تناهي مراتب المعاوقة إلى مرتبة لا يمكن أقل منها مع أن البديهة شاهدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في هذا المبحث: وأنت ستعلم فيما بعد أنه ما من تأثير إلاّ وفي طباع المتحرك أنه يقبل أقل منه لو كانت مؤثر يؤثر فيجب من ذلك أن يكون بعض تلك المعاوقات التي يحتملها طبيعة الجسم مساوياً في زمانه لغير المعاوقة وهذا محال فظهر أنه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وبهذا يظهر أنه يمكن تقرير البرهان بوجه لا يحتاج إلى اعتبار الحركات الثلاثة واعتبار نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين بأن يقال: لو أمكن الخلاء لأمكن وقوع الحركة فيه في زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاوقة لها مماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو محال وهو إنما نشأ من وجود الخلاء إذ لا شبهة في إمكان ما سوى الخلاء بل في وقوعها فيكون محالاً. وهو خلاصة ما في الشفاء وبه يندفع ما قيل: إنه لا نسلم وجود نسبة بين المعاوقتين كنسبة بين الزمانين لأن الأولى من العددية، والثانية من المقدارية. وقد بين إقليدس أنه إذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم أنْ يوجد تلك النسبة بين العددين، وكذا يندفع ما ذكره بقوله: وقد أجيب كما لا يخفى. نعم يرد عليه أنه إنْ فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار أنه لا يمكن معاوقة مساوية أو أقل في زمان اللامعاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة في نفسها وهو ظاهر وإنْ لم يفرض يختار أنه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم، وهو مساواة حركة لا معاوقة لها لحركة لها معاوقة لجواز اختلافهما في القوة المحركة. فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فيما لا معاوقة لها.

قوله: (لجواز أنْ ينتهي قوام الملأ إلى قوام الخ) حاصله منع وجود ملأين نسبة أرقهما إلى أغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان حركة ذي الملأ الأغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً، لأن الأولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية. وقد برهن إقليدس على أنه يجوز أنْ يكون لمقدار إلى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية، ولك أنْ تنقل المنع إلى نسبة المعاوقة. وتقول: لم لا يجوز أنْ

النسبة . **وبأن المعاوق قد يكون من الضعف** بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس إلى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (**الجسم لو حصل في الخلاء**) سواء كان بعداً موهوماً أو موجوداً (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فإن البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف **وكذا الحال في البعد الموجود المجرد** (**إذ اختلاف الأمثال**) إنما يكون (بالمادة فإذا فرض

قوله: (لجواز أن ينتهي إلخ) لا حاجة لنا إلى إثبات إمكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة إذ يكفي لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ما كانت فإنه يمكن اعتبار تلك المعاوقة في الانتقاص بحيث يكون زمانها مساوياً لزمان اللامعاوقة.

قوله: (وبأن المعاوق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال: إنا نأخذ المقاومة على أنها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وإنما لم يحتج أنْ يقول مقاومة مؤثرة لأن المقاومة إذا قيل أنها غير مؤثرة كان كما يقال: مقاومة لا مقاومة فمعنى المقاومة هي التأثير لا غير.

قوله: (الجسم لو حصل الخ) يعني أنَّ جواز خلو البعد عن الشاغل كلاً أو بعضاً يستلزم على تقدير حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح، بخلاف ما إذا امتنع الخلو فإنه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه حتى يحتاج إلى المخصص.

قوله: (فإن كان ساكناً فيه) أي لو خلي وطبعه فلا يرد أنه يجوز أن تكون سكونه فيه بسبب من الأسباب.

قوله: (إذ اختلاف الأمثال الخ) كما مر في مبحث الماهية من أنَّ الماهية إن لم تقتض التشخص لذاتها يعلل تشخصها بموادها وما قيل: يجوز أن تكون الأبعاد المجردة متخالفة

يكون نسبة زمان الخلاء إلى زمان ذي المعاوق الأغلظ على وجه، لا توجد تلك النسبة بين المعاوقتين بناء على ما ذكره إقليدس كما لا يخفى.

قوله: (وبأن المعاوق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه: بأن المعاوق من حيث هو معاوق لا بد وأنْ يكون له أثر ما، وإلا لم يكن معاوقاً. والظاهر أنَّ مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام. وأما القول: بانا نفرض الكلام في الذي له أثر ظاهر فليس بشيء أيضاً لأن مراد المجيب أنَ المعاوق الذي نسبة معاوقته إلى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق إلى زمان ذلك المعاوق الآخر. يجوز أنّ يكون من الضعف كما ذكره. وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق نسبته إلى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق إلى زمان ذي المعاوق الآخر فتبصر.

قوله: (وكذا الحال في البعد المجرد) قيل: لم لا يجوز أنْ يكون هناك أبعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها، ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على أنواعها أو العرض

حصول جسم في حيز **فإن كان ساكناً** فيه **لزم اختصاصه به** من غير مرجح. وإنْ كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما. وذلك أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر، وترجيح بلا مرجح (والجواب أنَّ كل العالم لا اختصاص له بحيز) دون حيز (**فإنه** مالئ للأحياز) كلها إذ الخلاء الذي هو المكان إنما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (**فإن قيل**) ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه. بل (الكلام في كل جزء) من أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الأمكنة الخلائية (قلنا: لعل الاختصاص) الحاصل لأجزاء العالم بأحيازها المعينة إنما يكون (**لتلاؤم الأجسام** وتنافرها) فإنَّ الأرض مثلاً لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الأحياز عن الفلك. **وأنت تعلم** أن النزاع هاهنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصلح أنه يكون مكاناً وإذا كان العالم مالئاً للأحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى، **وأيضاً ملء العالم** لكل الأحياز إنما يتصور إذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم. فإنَّ البعد المفروض لا يمكن أنْ يوصف

الماهية منحصرة كل منها في فرد فوهم لأنه إذا كانت الأبعاد متعددة كان البعد متحداً فيما بينها فلا تكون تلك الأبعاد بعداً بل واقعة في البعد.

قوله: (فإن قيل الخ) الظاهر إسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأنَّ اختصاص كل جزء لتلاؤم الأجسام وتنافرها فإن مبنى الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح.

قوله: (لتلاؤم الأجسام إلخ) يدل على ذلك نضد الأجسام وإحاطة بعضها ببعض فإن المحدد لإحاطته بالكل يقتضي أنْ يكون حصوله في جزء من البعد الذي هو أبعد الأجزاء من المركز وقس على ذلك.

قوله: (وأنت تعلم إلخ) يعني أنَّ في الجواب اعترافاً بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لأن فيه اعترافاً بأن لا خلاء بالنسبة إلى الكل لا أنّ لا خلاء أصلاً لجواز الخلاء بين الأجسام.

قوله: (وأيضاً ملء العالم إلخ) يعني أنّ الجواب المذكور إنما يجري في البعد الموجود دون الموهوم وفيه أنَّ البعد الموهوم مطلقاً ليس بمكان عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر

العام على ما تحته والاحتياج إلى المادة إنما يلزم إذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده، إذ حينئذ يلزم أنْ يكون المقتضى للتشخص مادة كما سلف.

قوله: (لزم اختصاصه به) فيه تأمل. إذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الأسباب، كما سيأتي نظيره في تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له إذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص.

بمساواته إياه حتى يمتلئ به. وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أنْ يكون المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أنْ لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته. فأجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم وكون اختصاص أجزائه بأحيازها لما بين الأجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث:) من تلك الوجوه (أنه إذا رمي حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (**لوصل إلى السماء**)، وذلك لأن صعوده إليها إنما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركاً نحو الفوق وهي، أعني تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة، فإذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل إلى السماء. وهو باطل بالمشاهدة. (والجواب: أنه) أي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته (إنما ينفي كون ما بين السماء والأرض كله خلاء). إذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول إلى السماء (ولا ينفي وجود الخلاء مطلقاً لجواز أنْ يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذي هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل. (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أي بين المسافة ويمكن أن يجاب أيضاً بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال، **ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبة** هذا على رأيهم. **وأما عندنا فالكل مستند إلى الفاعل المختار** (وربما احتج

من أنه عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يماسهما ثالث، ولا شك أنَّ البعد الذي هو مكان كل العالم إنما يتحدد بحصوله فيه وهو مساوٍ له وممتلئ به.

قوله: (لوصل إلى السماء) بناء على أنه الخلاء إلى السماء.

قوله: (ثم تتقوى شيئاً فشيئاً) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير بارداً بعد ما كان مغلوباً بالحرارة.

قوله: (ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبة) اعترض عليه بأنَّ الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال إذا تقوت وصارت غالبة من غير أنْ ينضم إليها شيء يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول. وأجيب: بأنْ الطبيعة التي تقتضي شيئاً إذا منع عنها مقتضاها ينازع المانع، وتكسر سورته شيئاً فشيئاً. وهذا معنى التقوي والحاصل أنَّ الطبيعة تفعل في إفناء الميل القريب الذي أحدثه فيها القاسر الغالب عليها في أول الأمر، ولا تقدر على فنائه دفعة لأنها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئاً فشيئاً، إلى أن لا يبقى من الميل شيء أصلاً، وعند ذلك توجد الطبيعة ميلاً طبيعياً إلى ذلك الحيز الطبيعي فلا أشكال.

قوله: (وأما عندنا فالكل مستند إلى الفاعل المختار) إشارة إلى الجواب عن الوجهين معاً.

الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الأولى السراقات) جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فإنه إذا ملئت تلك الآنية ماء و(وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة **(وإذا سد) المدخل (وقف)** الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع أن طبعه يقتضي نزوله (إلاّ لأنه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدوداً **(لزم الخلاء)** وأما إذا كان المدخل مفتوحاً فلا يلزم خلاء إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء، وإنما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن صدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلاً. واعتبر ضيق الثقبة في أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها **ودخل الهواء من جانب آخر** (الثانية الزراقات) **جمع زراقة** وهي **أنبوبة** معمولة **من نحاس** يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه الواسع (فإنه) إذا مُلئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم إنه (**بقدر ما يدخل الخشب** فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً

قوله: (بعلامات حسية) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لا على عدمه مطلقاً فما قيل: إنّ كل واحد من الوجوه إنما يدل على امتناع الخلاء في الجملة لا على المدعى الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم.

قوله: (الزراقات) من زرق الطائر زرقاً إذا قذف زرقه.

قوله: (أنبوبة) في الصحاح نبب ينبب نبباً إذا صاح وهاج والأنبوبة ما بين كل عقدتين من القصب، وهي أفعولة الجمع أنبوب وأنابيب.

قوله: (من نحاس) مثلاً.

قوله: (بقدر ما يدخل الخشب) أي بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل في

قوله: (وإذا سد المدخل وقف إلخ) قيل: على تقدير القول بالجزء يمكن أنْ يقال: إذا سد المدخل يجوز أن ينزل جزء من الماء، ولا يحس به لغاية صغره، ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء، ثم يقف الماء، وبطلان هذا إنما يثبت إذا ثبت أنّ إمكان شيء من الخلاء يستلزم إمكان كل من أفراده المفروضة إلاّ أنْ يبنى الكلام على الإلزام فإن القائلين بإمكانه لا يفرقون بين فرد وفرد.

قوله: (لزم الخلاء) فإن قلت: لم لا يجوز التخلخل. قلت: الطبيعة تقتضي الأسهل فالأسهل فربما كان وقف الماء أسهل عليها من تعظيم حجمه.

قوله: (ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه البقابق، واضطراب نزول الماء لمزاحمة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء.

قوله: (جمع زراقة) هي من زرق الطائر يزرق، إذا قذف زرقه.

بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الأنبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل إليه بقدره) أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس **وأيضاً إذا أوصل الخشبة** من داخل إلى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء، ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص) فإنا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الإنسان ثم مصت فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (**وما هو** إلا لأنه) أي الشان هو بقدر (ما يمص من الهواء ويخرج منها) أي من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (قسراً) أي استتباعاً قسرياً (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الأجسام، وإذا ألقينا المحجمة **على الحديد** بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد إما لأن الهواء **لا يخرج منها أو لأنه يخرج** منها بعضه وينبسط الباقي فيملؤها، وإذا وضعت المحجمة على السندان وضعاً لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصاً قوياً ورفعت المحجمة فإنه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة: وكذلك) يرتفع (الماء في الأنبوبة)، فإنه إذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء إلى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فإذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء. (الخامسة: إنا إذا

الأنبوبة المملوءة بالماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الأخرى بمقدار تلك الخطوط تدريجياً.

قوله: (وما هو) أي الارتفاع على مقداره لسبب من الأسباب إلا للاستتباع المذكور فالضمير المنصوب للشأن وقوله: بقدر متعلق بيستتبع، والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله: هو أنه فلا معنى له، ولعله سهو من قلم الناسخ.

قوله: (على الحديد) الذي هو أملس.

قوله: (لا يخرج منها، أو لأنه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواءِ الملاصق بالحديد دفعة لعدم استواء أجزائه.

قوله: (وأيضاً إذا أوصل الخشبة الخ) نقل عن الشارح أن هذا الوجه أوفق بامتناع الخلاء. والأول بامتناع التداخل. والحق أن الوجه الأول لا يدل على نفي مذهب الخصم. أعني مثبت الخلاء لأنه لا يدعي وجود الخلاء في جمع الأشياء، بل إمكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه إنما يدل على أن لا خلاء في داخل تلك الأنبوبة لا على المدعى الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً.

وضعنا أنبوبة) مسدودة الرأس أوخشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الأنبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجاً عنها (وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق القارورة والأنبوبة سداً لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت) القارورة (إلى خارج **وإذا أخرجناها عنها**) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت) إلى داخل **ولولا أنها مملوءة**) بالهواء وما فيها من الأنبوبة بحيث لا تحتمل شيئاً آخراً (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالإدخال إلى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلاً لها مالئاً إياها لم تنكسر بالإخراج إلى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل **وامتناع الخلاء معاً** (والجواب أنَّ شيئاً منها) أي من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز أنّ يكون) ما ذكرتم من الأمور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لا نعرفه) بخصوصه (فهي) أي العلامات المذكورة (أمارات) **مفيدة للظن** لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب. قال المصنف: (واعلم أنَّ الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتها يقيناً حدسياً لا يقع به للخصم إلزام) فهذه الأمارات لا تقوم حجة علينا، وإنْ أمكن أن تفيدهم جزماً يقينياً يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم (فروع) على القول بالخلاء (الأول من قال: **بالخلاء** منهم من جعله بعداً) موجوداً (**فإذا حل**) البعد الموجود عندهم (**في مادة فجسم وإلا**) أي وإن لم يحل في مادة

قوله: (**لامتناع الخلاء**) بل لعدمه.

قوله: (**مفيدة للظن**) أي في الصور الجزئية.

قوله: (**الخلاء**) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل.

قوله: (**وإذا أخرجنا عنها الخ**) فإن قلت: فلم لا ينكسر الظرف إذا فرضناه من الحديد؟ قلت: لأن تعظيم حجم الهواء أهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا إلى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين: إنْ قيل: إنما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين، وامتناع التداخل في الآخر، لو كان عدم الكسر مستلزماً للتداخل والخلاء وهو ممنوع إذ يجوز التخلخل والتكاثف. فالجواب أن الهواء لا يتكاثف إلاّ بالبرد ولا يتخلخل إلاّ بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد أيضاً. والظاهر خلافه، والصواب ما حققناه تأمل.

قوله: (**ولولا أنها مملوءة الخ**) فيه ما سبق من أنه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك.

(فخلاء) أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولاً ببعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فإنه في نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدماً صرفاً كما مر) من أنه حقيقة الخلاء عند القائلين: بأنَّ المكان بعد موهوم أنْ يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) أي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جوز أن لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنَّه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنَّه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الأول دون الثاني، والفرق بين هذاالمذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجرداً في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان، إلا أنَّ الأول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه. وأما على القول: بأنَّ المكان هو السطح فليس هناك **إلا بعد الجسم** الذي هو في داخل الطاس. (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للأجسام، ولذلك يحتبس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر (وقال بعضهم: فيه قوة دافعة) للأجسام (إلى فوق فإنَّ التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن يتفرق أجزاؤه ويداخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له إلى الفوق، **والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق**.

قول: (إلا بعد الجسم الخ) أي السطح الباطن القائم به.

قوله: (وهو الحق) كما بينه الشيخ في الشفاء.

قوله: (فإذا حل في مادة فجسم) أي جسم تعليمي.

قوله: (والجمهور على أنَّه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق) أما بطلان القول الأول فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم إلى نفسه لكان يجب أنْ يمسكه عند وصوله إليه وإنْ لا يمكنه من أن يفارقه وينفصل عنه على أن ابن زكريا إن أراد خلاء موهوماً فلا خلاء في السراقات حال الشغل بالماء، وإنْ أراد خلاء موجوداً فما الفرق بين السراقات وغيرها، وأما بطلان القول الثاني فلأن الخلاء متشابه الأجزاء كما سبق فليس بعض اجزائه بالدفع منه إلى آخر أولى من العكس فيلزم أنْ لا يسكن الجسم في الخلاء.

[المرصد الثالث في الكيفيات]

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لأنه أصح وجوداً من جميعها إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات إلا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات (وفيهَ مقدمة وفصول) أربعة.

[المقصد الأول في تعريفه وأقسامه]

الأولية (أما تعريفه فإنه عرض لا يقضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أولياً) أي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية في الأجناس العالية) فإنها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من أمور متساوية **لا تحد أصلاً** ولا ترسم رسماً تاماً. (ويجوز) تعريفها الرسمي (بالأمور الوجودية والعدمية) أيضاً (بشرط أن تكون) تلك الأمور (أجلى) مما يعرف بها من الأجناس العالية (فلا يصح أنْ يقال:) مثلاً (الجوهر ما ليس بعرض) فإن الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة، فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر (و) لا أنْ يقال: (الكم ما ليس بكيف ولا أين إلى آخر المقولات). لأنها ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه. فقولنا: عرض يتناول الأعراض كلها (واحترزنا بقولنا: **لا يقتضي القسمة** عن الكم) فإنه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا:) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال: إنهما من الأعراض) أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية، فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت إليه الإشارة (و) بقولنا (**اقتضاء أولياً عن**) **خروج** (**العلم** بمعلوم واحد) هو بسيط

قوله: (لا تحد أصلاً) لا تاماً ولا ناقصاً لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها.

قوله: (والعدمية) كالتعريف المذكور.

قوله: (لا يقتضي القسمة) أي قبول القسمة الفرضية لأن الكم لا يقتضي نفس القسمة إذ يجوز أنْ لا يفرضها الفارض. وقد سبق من المصنف أنَّ قبولها لا ينافي فعليتها.

قوله: (وبقولنا اقتضاء أولياً الخ) قيل: تبعية الشارح للمصنف في جعل الأولية قيداً لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق

حقيقي (و) العلم (بمعلومين) فإنَّ العلم الأول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه

قوله: (عن خروج الخ) زاد لفظ الخروج لأن القيود في حيز النفي يفيد الشمول والدخول.

قوله: (العلم الخ) والأصوات الآنية.

قوله: (والعلم بمعلومين) بل الكيفيات العارضة للكميات، أو لمحلها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كالأصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد، وفيه أنه لا اقتضاء هاهنا وإنما هو قبول القسمة بالتبعية وأما مثال المتن أعني قوله: والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء هاهنا لا بأصالة وهو ظاهر ولا بالتبع إذ لا اقتضاء في المعلومين للقسمة، وإن اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط، فإنه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولأجل ذلك جعل الإمام في المباحث المشرقية والكاتبي في شرح الملخص والشارح في حواشي شرح التجريد هذا القيد أعني اقتضاء أولياء متعلقاً بيقتضي اللاقسمة فقط وأما ما قيل أنه مبني على أنه إذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في العرض فلا بد من جعله متعلقاً بالاقتضاء مطلقاً وإنْ اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في محله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء المقيد باللاقسمة لأن عدم انقسام الحال يقتضي عدم انقسام المحل في الحلول السرياني، فالعلم بالبسيط يقتضي عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال، فإنه لا يقتضي انقسام المحل فإنّ العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها، فليس بشيء أما أولاً فلأنه مبني على أن يكون قيد في محله متعلقاً بالقسمة واللاقسمة، أي لا يقتضي انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء أولياء ولا يخفى فساده لأنه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللاقسمة لأنها لا تقتضي عدم انقسام محلها أعني الخط، بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضي أي لا يقتضي حال حصوله في محله وفائدته أنَّ المعتبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجي دون الذهني وإلاّ لم يخرج الكم لأن اقتضاءه القسمة ليس في الذهن، وإلا لم يمكن

فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الأولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وأنه لا حاجة إلى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد. والجواب التحقيقي أن القسمة واللاقسمة، إنما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة إلى نفس العرض، فمراده هاهنا هو أنَّ العلم المتعلق بمعلومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق، وهو صحيح إذ لا يتعلق علم واحد شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لا لذاته لأن الكلام مبني على أنَّ الحاصل في الذهن أشباح الماهيات؛ لا أنفسها كما أشار إليه في حواشي حكمة العين، وأما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد، فإنما اعتبرنا بالنسبة إلى الموضوع ولا شك أنَّ العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقساماً في محله فإن النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع أنه لا انقسام في تلك النفس أصلاً بخلاف العلم بمعلوم بسيط فإنه يقتضي اللاقسمة في محله إذ لولاه لانقسم ذلك العلم، لأن انقسام المحل يوجب انقسام الحال إذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته، بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين.

أولياً، بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية لخرجا عن الحد مع أنهما من مقولة الكيف (وبالأخير). أي واحترزنا بالقيد الأخير وهو قولنا: ولا يكون معناه **معقولاً بالقياس إلى الغير** (عن النسب) أي الأعراض النسبية، فإنها معقولة بالقياس إلى غيرها. وأما الكيفيات فليست معانيها في أنفسها مقيسة إلى غيرها لما عرفت من أنها **لا تقتضي لذاتها النسبة**. وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الأخير قوله: ولا يتوقف تصوره **على تصور غيره فإنَّ الأعراض النسبية** تتوقف تصوراتها على تصور أمور أخر، بخلاف الكيفيات فإنها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فإنها لا تتصور بدون متعلقاتها. أعني المدرك والمعلوم مثلاً لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات **معلولة لها** كما في النسب، **بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها**

تصوره بدون تصور القسمة. وأما ثانياً فلان في الحلول السرياني المحل، والحال متلازمان في الانقسام وعدمه إلى الأجزاء المتباينة في الوضع، فالقول: بالتفرقة وهم لا يقال: الكيفيات إما مركبة في الخارج فتكون مقتضية للقسمة أو بسيطة فتكون مقتضية للاقسمة فلا يكون التعريف صادقاً على شيء من أفراد المعرف لأنا نقول: التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضياً لها لأن المقتضى يجامع المقتضي والبساطة الخارجية تقتضي أن لا يكون لها جزء خارجي لا أن لا ينقسم، فإن السواد بسيط في الخارج منقسم بحسب انقسام المحل.

قوله: (معقولة بالقياس إلى غيرها) لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس إلى ما ينسب إليه.

قوله: (لا تقتضي لذاتها النسبة) وإنْ كانت عارضة لها.

قوله: (على تصور غيره) المراد بالغير الأمر الخارجي كما هو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة.

قوله: (فإن الأعراض النسبية الخ) هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير عروضها لها فلا لأن تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض ولأجل هذا عدل عنه إلى قوله: ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير.

قوله: (معلولة لها) أشار إلى أنَّ المراد نفي التوقف الذي يقتضي التقدم لا الاستلزام.

قوله: (وكذا الحال) أي في أنها موجبة لتصورات متعلقاتها فغير متوقفة عليها.

قوله: (بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها) في أن حال الأعراض النسبية على المذهب المشهور هو أنَّ النسبة لازمة لها لا ذاتية ولذلك يقال: تصورها يستلزم تصور غيرها ويوجبه وأما التوقف فممنوع.

قوله: (وكالجذرية والكعبية) أعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم

فإنها تعقل العلم أولاً ثم تدرك متعلقه، **وكذا الحال في** الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع، **وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة** بالحدود والرسوم. (وأما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) أي الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) في هذه الأربعة (هو الاستقراء) والتتبع. (ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات فذكر وجوهاً) أربعة. (الأول) وهو أجودها (أنه) أي الكيف (إما أنْ يختصَّ بالكم أو لا) يختص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (إما محسوس) بإحدى الحواس الظاهرة (أو لا وهذا) الذي ليس محسوساً بها، (إما استعداد نحو الكمال، أو كمال) وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية. (قلنا: ولم قلتم أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس)؟ فإن ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً، ولا يكون حقيقته استعداداً جاز أنْ يكون كيفية غير مختصة بذوات

قوله: (وكالجذرية والكعبية) العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً والحاصل منه مجذوراً، وإذا ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً.

قوله: (واعترض عليه الخ) والجواب: إنَّ المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لا مجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم أخرى.

أنه إذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر، والحاصل المجذور والمربع أيضاً ثم إذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو المكعب، فالاثنان جذر الأربعة وكعب الثمانية.

قوله: (واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ) قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها، وإنْ كان كل كيفية مركبة كذلك لأن تصور الكل موقوف على تصور الجزء فإن قلت: الأمور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أنْ تعقل ذواتها ضرورية كانت أو مكتسبة بالقياس إلى تعقلات أمور أخر، وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة. وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتباري كما حقق في موضعه. قلت: أما الأول فلا يفيد لأن حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه إياه، فكيف يفيد إن عد الأعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار، لا باعتبار كذا اللهم إلا أنْ يقال: حاصله أنْ كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على أن المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج على أنه لا يدفع الاعتراض بالأعراض المكتسبة بالرسوم. اللهم إلاّ أنْ يضم أيضاً أنَّ المراد عدم توقف كنه حقائقها. وأما الثاني: فلأن الأعراض بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الحد، والتغاير حينئذ حقيقي لا بالنسبة إلى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت إليه في هذا المقام.

الأنفس من الأجسام غايته (إنا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه أولاً) **حذفاً لمؤونة الترديد**. (الثاني) من وجوه الحصر (وقال ابن سينا:) في الشفاء **الكيف** (**إن فعل بالتشبيه**) أي إنَّ صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) **كالحرارة**، فإنها تجعل ما يجاور محلها حاراً، وكالسواد **فإنه يلقي شبحه** في العين وهو مثاله: **بخلاف الثقل فإن فعله في الجسم هو التحريك**، وليس ثقلاً قال الإمام الرازي: هذا تصريح من ابن سينا بإخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة. ثم إنه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها **إذ لا يجوز إدخالهما في الكم** ولا في مقولة أخرى سوى الكيف، **ولا يمكن إدخالهما** أيضاً في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه

قوله: (حذفاً لمؤونة الترديد) لا مؤونة لأن المقصود بالترديد ضبط الأقسام وسهولة الاستقراء فإنَّ القسم المرسل يحتاج إلى الاستقراء دون غيره.

قوله: (كالحرارة) وكذا الحال في المذوقات والمشمومات والمسموعات، فإنه يتكيف الأعضاء التي فيها الحواس بكيفية مدركاتها.

قوله: (فإنه يلقى شبحه إلخ) ليس المراد منه إلقاء الصورة الإدراكية للسواد، لأنه يستلزم أنْ يكون جميع الإدراكات داخلاً في الكيفيات المحسوسة بل بتكيف العين بنفسه فإنَّ الناظر إلى الخضرة مثلاً إذا نظر إلى غيرها يحس لونه مخلوطاً بالخضرة لتكييف العين والخيال بهما.

قوله: (فإن فعله في الجسم) أي جسمه كذا في الشفاء.

قوله: (هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وإنْ كان فعله بالواسطة لكنه ليس بثقل إذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية. كذا قيل: وفيه أنَّ الحرارة في المجاور أيضاً كذلك والصواب أنْ يقال: لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك، والمراد أنْ يكون فعله التشبيه بلا واسطة.

قوله: (إذ لا يجوز إدخالهما في الكم إلخ) في الشفاء يظن بهما أنهما من باب الكمية.

قوله: (ولا يمكن إدخالهما إلخ) في الشفاء قد يظن بهما أنهما من باب القوة واللاقوة.

قوله: (الكيف إنَّ فعل بالتشبيه الخ) قيل: إنْ أراد الحصر فلا يستقيم، لأن الحرارة تفعل التفريق أيضاً، وإنْ أراد الاطلاق، فالثقل يفعل شبهه في الحس المشترك عند الحس، كما يلقي السواد شبحه في العين. وأجيب: بأنْ تادي الثقل إلى الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر، وذلك أول المسألة فتامل.

قوله: (بخلاف الثقل الخ) من إخراج الثقل يفهم إخراج الخفة، ولهذا قال الإمام: وهذا تصريح من الشيخ بإخراج الثقل والخفة فإن قلت: الخفة مثلاً إما مدافعة صاعدة أو مبدؤها وأياً ما كان فقد يعطي الجسم الملاقي لمحلها مدافعة أو مبدءها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء. قلت: الخفة المدافعة أو مبدأها الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقي إياهما.

المقولة، وهذا كما تراه **مناقضة بين كلاميه** (وإلا) وإنْ لم يفعل بالتشبيه (فإن تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (وإلا) وإنْ لم يتعلق بالكم (فللجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (**إما من حيث كونه جسماً** طبيعياً) فقط، وهو القوة الفعلية والانفعالية. أعني الاستعداد (أو نفسانياً) أي من حيث إنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الأنفس. (قلنا: لم قلت: إنَّ) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فإنه ممنوع كيف؟ (**وينتقض**) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت: إنَّ غيرها أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك)؟ أي ليس فاعلاً بالتشبيه **فإنه غير معلوم** (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضاً مذكور في الشفاء (أنْ يقال: الكيف) إما أن يتعلق بوجود النفس، وذلك **بأن يكون للنفوس أو للأجسام** من حيث إنها ذوات النفوس (أولاً) يتعلق بوجود النفس (والثاني إما أنْ يتعلق بالكمية أو لا) يتعلق بها. (والثاني إما استعداد أو فعل. قلنا: ولم قلت: إنَّ الأخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة)؟ لجواز أنْ يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة. (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زيفه بما ستعرفه أنْ يقال: الكيف (إما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أو لا. والثاني إما أنْ لا يتعلق بالأجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالأجسام. (والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة). أي يتعلق بالأجسام إما من حيث كميتها أو من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال. (ولا يخفي ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت أن

قوله: (مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لأن المقصود أولاً مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به، والمقصود آخراً تحقيق كونهما من جملة المحسوسات.

قوله: (وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه.

قوله: (فإنه غير معلوم) لو قيل: مراده إن علم أنَّ فعله بالتشبيه فمحسوس وإنْ لم يعلم إلخ اندفع هذا المنع.

قوله: (بأن للنفوس) كالعلم والقدرة والإرادة.

قوله: (أو للأجسام إلخ) كالحياة واللذة والألم والصحة والمرض.

قوله: (أما من حيث كونه جسماً) أورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشيء لأن القسم الثاني هذا بعينه.

المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه إلى آخره. (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (**يضيع الكيفية** المختصة **بالأعداد) العارضة للمجردات فإن** هذه الكيفية كالزوجية مثلاً. غير مندرجة في التقسيم **لأنها غير عارضة للأجسام**.

قوله: (يضيع الكيفية الخ) في الشفاء: فإن لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمانية فيجب أنْ ينقسم على نحو ما قلنا.

قوله: (بالأعداد العارضة للمجردات) قيل عليه: إذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بأنَّ البحث فيها عن أحوال ما يستغني عن المادة في الذهن لا في الخارج. أجيب: بأنَّ الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد إلاَّ في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه.

قوله: (لأنها غير عارضة للأجسام) فإنْ قلت: هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد للكيفيات بالماديات. قلت: قد نبهناك في أوائل مباحث الكم أنَّ المراد عدم عروضها للمجردات أولاً. وبالذات ويمكن أنْ يقال: في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة أن المراد إما أن لا تتعلق بالأجسام بدون النفس أصلاً، أو تتعلق بها في الجملة، وإنْ لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيع.

[الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة]

قدمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة (وهي إنْ كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها، بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات وإلا) وإن لم تكن راسخة كصفرة الوجل وجمرة الخجل (فانفعالات وإنما سميت) الكيفيات (الأولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الأول: أنها محسوسة والإحساس انفعال للحاسة) فهي سبب للانفعال ومتبوعة له. (الثاني: أنها تابعة للمزاج) التابع للانفعال. (إما بشخصها كحلاوة العسل) فإنها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (أو بنوعها كحرارة النار، فإنها إنْ كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال. (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما، ولما كان القسم الأول متبوعاً للانفعال من وجه وتابعاً له من وجه آخر نسب إليه. (ثم إنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيهاً على تلك المشابهة **ثم أشار** إلى سبب آخر في التسمية بالانفعالات. فقال: (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات كما أشرنا إليه. (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين، (فحرم) **القسم الثاني** (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبيهاً على قصور فيه. (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه **فنقص** من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي (وأنواعها)، أي أنواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب

قوله: (فسميت بها) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء.

قوله: (ثم أشار) كلام على سبيل الاستئناف أو عطف على قوله: لأنها لسرعة زوالها كأنه قيل: إذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ.

قوله: (فحرم القسم الثاني) على صيغة المجهول من حرمه الشيء يحرمه إذا منعه إياه كذا في الصحاح. وكان الظاهر فحرموه إلا أنه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به.

قوله: (فنقص الخ) فعلى هذا لا استعارة ولا نقل.

قوله: (أو بنوعها كحرارة النار) مبني على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع أو المراد بالنوع أعم من النوع الإضافي.

الحواس الخمس) الظاهرة (النوع الأول: الملموسات) **المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين**. أحدهما عموم القوة اللامسة إذ لا يخلو عنها حيوان لأن بقاءه **باعتدال مزاجه** فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة **في أعضائه**، وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة، فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعرالأربعة، **وكالخلد** الفاقد لحاسة البصر. والثاني أن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة، وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه؛ أنَّ الإبصار يتوقف على توسط جسم شفاف أي خال عن الألوان، لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي، والذوق يتوقف على رطوبة لعابية **خالية عن الطعوم**، والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه، فلا بد أن يكون في نفسه خالياً عنه، **بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات**

قوله: (لوجهين الخ) حاصل الوجه الأول عمومها من حيث الإدراك فيكون أقدمها إدراكاً وحاصل الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود أقدمها وجوداً.

قوله: (باعتدال مزاجه) النوعي وأما بقاء الشخص فمنوط به الصحة.

قوله: (في أعضائه) اي في ظاهر جميع الأعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لأنَّ اللمس واجب في كل منها.

قوله: (كالخراطين) هو الدود الأحمر الذي يوجد في عمق الأرض ويقال له: معاء الأرض.

قوله: (وكالخلد) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش.

قوله: (فإنه لا حاجة به إلى متوسط الخ) وأما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية

قوله: (المسماة بأوائل المحسوسات) اي اقدمها في المحسوسة واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه. اما الأول فلانه يفيد ان كلاً من الحيوانات يدركها. وأما الثاني فظاهر.

قوله: (منتشرة في أعضائه) إلا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية على ما تقرر في موضعه.

قوله: (كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود الأحمر الذي يوجد في عمق الأرض يقال له: معاء الأرض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية: كورموش وقد يقال: عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لا يستلزم إلاّ جواز الخلو عنها لا وقوعه قطعاً فيجوز انْ يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مفقودة بالكلية.

قوله: (خالية عن الطعوم) لتؤدي طعم المذوقة إلى الذائقة فإنَّ المريض إذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الأشياء المأكولة والمشروبة إلاّ مشوبة بذلك الخلط الا يرى انَّ المحموم يجد طعم العسل مراً.

[المقصد الأول: في الحرارة]

(في الحرارة) كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الأربع. أعني الحرارة وما يقابلها، والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات **لثبوتها للبسائط العنصرية**. وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الأربع، وإنما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد، لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) أي في الحرارة (مباحث) خمسة. (أحدها: في حقيقتها قال ابن سينا:) في الشفاء (الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات. والبرودة بالعكس) **أي هي تجتمع** بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً. **كذا ذكره في كتابه** (و) بيان (ذلك أنّ الحرارة فيها قوة مصعدة) أي محركة إلى فوق، لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك. (فإذا أثرت الحرارة في جسم

المدركة في شيء من الحواس الخمسة، بل الواجب تكيفه بالضد أو بفرد أضعف مما يدركه فإنَّ تكيفه بالقوي أو المساوي يمنع إدراك كيفية المحسوس على ما يشهد به التجربة.

قوله: (أي هي تجمع الخ) فمعنى العكس خلاف ما ذكر.

قوله: (كذا ذكره في كتابه) أي حملنا العكس على خلاف المتبادر لأنه المذكور في كتابه وإنْ وقع في كلام البعض: إن البرودة تجمع المختلفات كما في الزبد وتفرق المتماثلات كما في شقاق الأرض في شدة البرد.

قوله: (بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه: كما أن تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الإدراك على ما ينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل أيضاً مانع. كما أن تكيف محل الشم برائحة يمنع إدراك رائحة أخرى فالسر المذكور يقتضي أنْ يكون محل اللمس أيضاً خالياً عن الكيفيات الملموسات وإلا فالفرق تحكم، فالجواب: أنَ العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع إدراك البرودة في الملموس مثلاً؟ بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الألوان مثلاً والتجربة شاهدة بذلك.

قوله: (لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لا يلزم أنْ يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلاً أوائل الملموسات أيضاً بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية إذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه.

قوله: (أي هي تجمع الخ) وجه إطلاق العكس بالنسبة إلى الحكم الأول أعني تفريق المختلفات ظاهر لأن جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها. أي خلافه وأما بالنسبة إلى الحكم الثاني، فبالنظر إلى تعلق الجمع، ولما كان هذا مخالفاً لما يتبادر من لفظ العكس فإن المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات، أيد تفسيره بقوله: كذا ذكره في

مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه، (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالاً (أسرع) فيقبل الحرارة، وتحدث فيه الخفة قبل غيره. (فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف دون الكثيف) فإنه لا ينفعل إلا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوي على تصعيده، (فيلزم منه بسببه) أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة، وهي تلك الأجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها المركبة الأجسام. (ثم) تلك (الأجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) إلى ما يجانسها لأنّ طبائعها تقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية، والانضمام إلى أصولها الكلية (فإنّ الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الألسنة (والحرارة **معدة للاجتماع**) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (إليها) كما تنسب الأفعال إلى معداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفاً للحرارة فقد ركب شططاً) أي بعداً عن الصواب تجاوزاً عنه (لأن ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور، **فإن كثيراً من الناس** يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولأن ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يعلم إلاّ باستقراء

قوله: (معدة للاجتماع) أي مهيأة له وليس المراد المعنى الاصطلاحي إذ لا يمتنع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائعها.

قوله: (فإن كثيراً الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفاً بالأخفى.

كتابه هذا، ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات أنها إذا أثرت في المركب المتخالف الأجزاء مثلاً أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض، ومنعت عن تفارقها والحاصل أنَّ الحرارة توجب تسييل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها.

قوله: (فإن كثيراً من الناس الخ) قيل عليه: معرفة الكنه لا يمنع تعريفه بوجه آخر، ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه آخر أيضاً. أجيب: بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها أي بوجه أكمل فإذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتج إلى التعريف. نعم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها لمزيد تمييز لها كما ذكرها الشارح فإنَّ شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الإمام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف. وقد عرفت ما فيه فيما سبق، فالأولى أنْ يقال: في إبطال كونه رسماً حقيقياً، أنَّ الرسم هو التعريف بين بلازم ينتقل الذهن منه إلى ماهية المرسوم الملزوم، وما ذكره ليس كذلك إذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم أنَّ المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الأبهري.

جزئياتها) فإنها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف؛ كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة)، فتعريفها بهذه الآثار دور. لا يقال: يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما، فإذا عرفت بها أفادت معرفتها بوجه أكمل، فلا دور؛ **لأنا نقول الإحساس** بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها ألا ترى إلى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة. إذ لا يمكن أن تعرف إلاّ بإضافات واعتبارات لازمية لها، لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها **مثل ما تفيده الإحساسات** بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها، (واعلم أنَّ هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الأجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما إذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوي التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق. **وحينئذ** (فإنْ كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم **(متقاربة) في الكمية** (كما في الذهب أفادته الحرارة سيلاناً) وذوباناً

قوله: (لأنا نقول) جواب بتغيير الدليل يعني إنما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لأن الإحساس بجزئياتها الخ.

قوله: (مثل ما تفيده الإحساسات الخ) فإنه إذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الإجمالي الأقوى من تصوراتها بالوجوه. نعم لو عرف بالذاتيات لكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق متعذر، وما قيل: إنه يجوز أنْ يقصد من التعريف علم الشيء بالوجه وإنْ كان العلم بحقيقته حاصلاً فجوابه إنَّ ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه، ولا يصير آلة لتحصيل ما ليس بحاصل.

قوله: (وحينئذ) أي حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل.

قوله: (لأنا نقول الإحساس الخ) حاصل الجواب أنَّ المناقشة المذكورة ليست بمضرة في أصل المقصود، وهو عدم تجويز التعريف بها فإنَّ ذلك التجويز فاسد إذ لا حاجة إلى التعريف أصلاً فإن الإحساسات بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض، ومن هاهنا يقال: العام أعرف عند العقل من الخاص إذا كانت أفراده محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لأن العام أكثر أفراداً فيكون الإحساس بها أوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الإحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف.

قوله: (متقاربة في الكمية) لا شك أنَّ المعتبر في هذا القسم، أنْ تكون الأجزاء اللطيفة

(وكلما حاول) اللطيف (الخفيف صعوداً منعه) الكثيف (الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب، فيحدث من ذلك حركة دَوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة، (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتئام والالتحام بين أجزاء الذهب. (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أنَّ النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها، لأنَّ تخلف الفعل عن المقتضى **بسبب ما يمنعه منه جائز** بالضرورة **(وإنْ غلب اللطيف)** على الكثيف **(جداً)** أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (أو لا) يغلب اللطيف **بل يغلب الكثيف** لكن لا يكون غالباً جداً (فتفيده) الحرارة إذا أثرت فيه (تليينا كما في الحديد. وإنْ غلب الكثيف جداً

قوله: (متقاربة في الكمية) التقارب في الكمية دليل التقارب في القوة لكون القوى متشابهة في العناصر لبساطتها وإنما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا: بامتناعه أو لا.

قوله: (حركة دوران) فإنّ كل واحد منها لا يقوى على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة، فيجذبه على الدوران ويصعده كما يشاهد في البوتقة ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها.

قوله: (جائز) أي ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجباً لكفايته فيما هو المطلوب.

قوله: (وإن غلب اللطيف جداً) بقي أنْ يكون اللطيف غالباً لا جداً فلعله داخل في التقارب.

والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية ينبئ عن التقارب في الكيفية فاكتفى به.

قوله: (بسبب ما يمنعه منه الخ) إن قلت: بل التخلف حينئذ واجب وإلا لم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب. قلت: هذا إنما يرد لو كان الجواز بمعنى الإمكان الخاص، ولا نسلم ذلك بل الجائز هاهنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الإمكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالإمكان الخاص هاهنا راجع إلى وجود المانع فلا محذور.

قوله: (بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه إلى غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً صورة التساوي وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة فبعض هذه الصور مذكور بحكمه صريحاً، وبعضها إما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق.

لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق). فإنه يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالاً، كالكبريت والزرنيخ، ولذلك قيل: من حل الطلق استغنى عن الخلق (تنبيه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة. وهو أنْ يقال: (**الفعل الأول لها**) أي للحرارة هو (**التصعيد**) والتحريك إلى الفوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد (والجمعِ والتفريق لازمان له) فإنه إذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً. تحرك الأقبل للتصعيد قبل الأبطأ، وتحرك الأبطأ قبل العاصي. فيلزم من هذا تفرق تلك الأجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مر. (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريقِ والجمع. (**قال ابن سينا:**) **في** كتاب (**الحدود**: **إنها كيفية فعلية**) **أي تجعل محلها** فاعلاً لمثلها فيما يجاوره. فإنّ النار تسخن ما يجاورها (**محركة** لما تكون) تلك الكيفية (فيه إلى فوق لإحداثها الخفة) المقتضية للصعودْ (فيحدث عنه) أي عن التحريك إلى فوق وهو التصعيد (إن تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت. (وتحدث) أي ومن أحوال الحرارة أنها تحدث (تخلخلاً من باب الكيف)، وهو رقة القوام، ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام. (و) **تحدث** أيضاً (**تكاثفاً من باب الوضع**) وهو اندماج الأجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما

قوله: (**أي تجعل محلها الخ**) اندفع بهذا التفسير ما قاله الإمام من أنَّ قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدَّس سره مما لا قرينة عليه فإنَّ الفعلية في مقابلة الانفعالية في إطلاقاتهم.

قوله: (**الفعل الأول لها التصعيد**) سياق كلامه يدل على أنَّ الفعل الأول لها التخفيف أي إحداث الخفة فأولية التصعيد بالقياس إلى الجمع والتفريق.

قوله: (**قال ابن سينا في كتاب الحدود**: **إنها كيفية فعلية محركة**) قال الإمام في المباحث المشرقية: واعلم أنَّ قوله: كيفية فعلية محركة فيه نظر. لأنَّ المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمر ما والمفهوم من المحرك أنه الذي يؤثر في أمر ما هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً بالتضمن على المفيد المطلق. فقوله: كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال: إنه جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالأولى حذفه.

قوله: (**يحدث التكاثف من باب الوضع**) قيل: ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة أيضاً لأن الأجزاء اللطيفة إذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتأمل.

بينها، ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أنْ تنتفش تلك الأجزاء ويداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فإنَّ الحرارة تحلل الكثيف المتجمد فتفيد الجسم رقة القوام. وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف فينضم اللطيف إلى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً، فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما، وإنما أورد الضمير مذكراً، إما بتأويل المذكور وإما لرجوعه إلى المذكر. أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف (**وربما يورد عليه**) أي على ما ذكرنا من أن النار تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات كأجزاء الماء) فإنها متماثلة (وتصعدها) الحرارة. (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض، (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه)، فإنَّ الحرارة إذا أثرت فيهما زادتهما تلازماً واجتماعاً مع تخالفهما **فلا يصح** شيء من ذينك الحكمين (ويجاب بأنَّ فعلها في الماء إحالة إلى الهواء) فإنَّ الحرارة إذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء، وتحرك بطبعه إلى الفوق. **ثم إنه يختلط** ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعد معه، ويكون مجموع ذلك بخاراً ففعل الحرارة في الماء إحالة إلى الهواء، (**لا تفريق**) **بين أجزائه**

قوله: (فلا يصح إلخ) قال الشارح قُدِّس سره في حواشي شرح طوالع الأصفهاني: هذا الحسكمان إذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الأجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات.

قوله: (ثم إنه يختلط إلخ) أشار بإيراد كلمة ثم إلى أنَّ الاختلاط والالتزاق ليس ناشئاً من الإحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو أمر اتفاقي في الشفاء فأما ما ظن من أنَّ النار تفرق الماء فليس كذلك فإنَّ النار لا تفرق الماء، بل إذا أحال أجزاء رفعه هواء فرق بينه، وبين الماء الذي ليس من طبيعته أن يلزم من ذلك أنْ يختلط بذلك الهواء أجزاء مائية تتصعد مع الماء ويكون بخاراً فاندفع ما قيل إنّ أراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فمسلم لكن التفريق بين المختلفات أيضاً ليس فعلها ابتداء وإنْ أراد أنه ليس فعلها مطلقاً فممنوع.

قوله: (وربما يورد عليه الخ) قد يجاب بأنّ ما ذكر من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقدحصل، ولا يقدح في المقصود ما ذكر من أنه قد يفرق المتماثلات أيضاً.

قوله: (لا تفريق بين أجزائه المتماثلة) حاصل ما ذكره أنَّ الحرارة إذا أثر في الماء مثلاً يحيل بعض أجزائه إلى الهواء ويحركه إلى العلو ويلتزق بذلك الهواء الأجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الأجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الإحالة بل من الالتزاق، وهو ليس فعلاً للحرارة أصلاً وبهذا اندفع ما قيل: إنْ أراد أن تفريق المتماثلات، ليس فعلاً للحرارة أولا فتفريق المختلفات أيضاً كذلك، وإنْ أراد به أنه ليس فعلاً لها أصلاً فممنوع إذا التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل إلاّ بواسطة الحرارة وبسببها.

المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض إحالة في القوام لا جمع) **فإنَّ** النار بحرارتها **توجب غلظاً في قوام الصفرة** والبياض. وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصلاً قبل تأثير الحرارة فيهما، ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) أي ستفرق النار البيض عن قريب **بواسطة التقطير**. (ثانيها) أي ثاني مباحث الحرارة (كما يقال: الحار لا تحس) أي تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلاً. (يقال لما لا تحس حرارته بالفعل) لكن (يحس بها بعد **مماسة البدن**) **الحيواني** (والتأثر منه) **أي تأثر البدن** من ذلك الشيء (كالأدوية) والأغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حاراً بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان: الأول (التجربة) وهي ظاهرة. (و) الثاني (القياس) الاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فإنَّ البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة، والكمودة على شدة البرودة والصفرة على إفراط الحرارة. كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس. والاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ما سيجيء في الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فإنَّ الجسمين إذا تساويا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالاً من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فإنَّ الأقوى قواماً إذا انفعل انفعالاً أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواماً، فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه. (ثالثها الأشبه) بالصواب (**أنَّ الحرارة الغريزية**) الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة

قوله: (بواسطة التقطير) أي تقطير الأجزاء المائية عنه.

قوله: (مماسة البدن الحيواني) بالتناول أو باللطخ.

قوله: (أي تأثر البدن إلخ) بأن ينفعل ذلك الشيء عن الحار الغريزي فيتأثر البدن من حرارته أحسن بها أولاً بعد التكرار أو الكثرة فيتناول الحار بالقوة الذي في المرتبة الأولى فإنَّ مراتب الأدوية قد جعلت أربعاً. الأولى أنْ يفعل فعلاً غير محسوس إلا أنْ يتكرر أو يكثر. والثالثة أنْ يوجب ضرراً بيناً لكن لا يهلك ولا يفسد. والرابعة أنْ يهلك ويفسد.

قوله: (إنَّ الحرارة الغريزية) التي هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والهضم وغير ذلك

قوله: (يوجب غلظاً في قوام الصفرة) فإن قلت: هذا يناقض ما قد سبق من أن الحرارة تفيد رقة القوام قلت: تفيدهما معاً بحسب القوابل فلا محذور.

(الكوكبية) الفائضة من الأجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية **لاختلاف آثارها**) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة. (**فيفعل جر الشمس في عين الأعشى**) من الأضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلا بد أنْ يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الأشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة النارية) التي لا تلائم الحياة، **فإنَّ الحرارة الغريبة** إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة، حتى أن السموم الحارة **لا يدفعها** إلا الحرارة الغريزية **فإنها آلة للطبيعة** يدفع بها ضرر الحار الوارد

ولذلك نسب إليها كدخدائية البدن. قال أرسطو: هذه الحرارة إنما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في الشقاء.

قوله: (**فيفعل إلخ**) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية النارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه أن الكوكبية إذا قويت وأفرطت أوهنت القوى وأفسدت أفعال البدن بخلاف الغريزية فإنها مهما اشتدت كما في الشبان زادت الأفعال الطبيعية جودة.

قوله: (**في عين الأعشى إلخ**) لفظ الأعشى وقع موقع الأجهر، لأن الأعشى هو الذي يبصر نهاراً؛ ولا يبصر ليلاً والأجهر بالعكس، وسبب العشي بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلاً وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهاراً وسبب الجهر ضد ذلك فالأعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه وتضر بالأجهر ويمكن أنْ يوجه بأنَّ حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيداً للإضرار.

قوله: (**لا يدفعها إلخ**) فإنْ كانت القوة لا تنفعل عن السم الوارد أصلاً فلا يتاثر البدن عنه

قوله: (**لاختلاف آثارها**) يحتمل أن تكون تلك الآثار آثاراً لوجود وناشئة من التشخصات المعينة. وإنْ كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع أشخاص النوع، ولهذا قال الأشبه: ولم يجزم باختلاف الماهية.

قوله: (**فيفعل حر الشمس في عين الأعشى**) فإنْ قلت: الأعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشارح قلت: بل المعقول ما ذكره لأن حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيراً متدرجاً حتى إذا أمسى لا يبصر شيئاً، وإذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئاً فشيئاً حتى إذا أصبح أبصر، وهكذا بقي هاهنا بحث وهو أنه يحتمل أنْ يكون المؤثر في عين الأعشى نفس الضوء لاحرارتها فالأقرب أنْ يقال: في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك.

قوله: (**فإن الحرارة الغريبة الخ**) لا حاجة إلى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى لأن دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور.

بتحريك الروح إلى دفعه، وتدفع الحررارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة، بخلاف البرودة فإنها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط، فالحرارة الغريزية تحمي **الرطوبات الغريزية** عن أن تستولي عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية، فهي مخالفة لها في الماهية **(ومنهم من جعلهما) أي الغريزية والنارية (من جنس)** أي نوع (واحد). فإنَّ الإمام الرازي قال: والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وأفادتها طبخاً ونضجاً واعتدالاً وقواماً ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها، ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية. وإنما كانت دافعة للحر الغريب لأنَّ ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية **بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب** دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه

أو تدفعه بعد تأثر البدن به إما بنفسها بأن صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بإمداد دواء يفيدها قوة، وإنْ كان الدواء وارداً بعد السم لإقبال الطبيعة على الدواء لموافقتها لها في حفظ التركيب.

قوله: (الرطوبات الغريزية) وهي الحاصلة في بدن الحي بعد تفاعل العناصر.

قوله: (ومنهم من جعلهما إلخ) إليه ذهب جالينوس وتبعه الأطباء.

قوله: (بل في كون الغريزية إلخ) أي قائمة بما هو داخل في المركب موجب لالتئام أجزائها.

قوله: (فإنها آلة للطبيعة) الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد هاهنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث القدرة.

قوله: (ومنهم من جعلهما أي الغريزية والنارية من جنس) ورد بأن الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الأسطقسية كما يدرك في بشرته، ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخاً عظيماً ولو كان في وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعاً. وحكي عن أرسطو أنَّ الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الأجرام السماوية فإنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس.

قوله: (بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب) أراد أنها كالجزء في عدم الانفكاك لا أنها جزء حقيقة إذ لا شك في أنها عارضة للمركب وها هنا بحث. وهو أنْ سياق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب إنما يدفعه لكونه جزءاً من المركب ألا يرى إلى قوله: حتى لو توهمنا الغريبة داخلة إلخ. فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم مع

والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الأخرى وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله (الغريزية) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (**واستفادت بالمزاج مزاجاً معتدلاً** حصل به التئام) تام بين أجزاء المركب (فإذا أرادت الحرارة) الغريبة (والبرودة تفريقها) أي تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الجارين الغريزي والغريب (أنَّ أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية. (رابعها أنَّ الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه). وقد أنكره أبو البركات وإليه الإشارة بقوله (قيل) إذا كانت الحركة تحدث الحرارة. (فيجب أنْ تسخن الأفلاك) سخونة شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسط الأثير والأفلاك **بمنزلة القطرة في البحر المحيط** (فيصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج ناراً) لاستيلاء سخونة الأفلاك عليها مع مساعدة كرة الأثير إياها في تسخينها (والجواب أنَّ مواد الأفلاك لا تقبل السخونة) أصلاً (ولا بد) في وجود الحرارة (مع المقتضي) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذٍ (فلا تسخن) الأفلاك بسبب حركتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) **ليست (العناصر)** متحركة على سبيل التبعية **فإنها (لملاسة سطوحها لا تتحرك** بحركة الأفلاك فتسخن) بالنصب **على**

قوله: (واستفادت) أي استفاد المركب لأجلها فالإسناد مجازي.

قوله: (وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي.

قوله: (فإنها لملاسة سطوحها لا تتحرك إلخ) يعني أنَّ سطوحها ملساء فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما أنْ يتحرك جميعها.

أنها لم تصر بعد جزءاً من الغريزية. كيف؟ وإنها متأخرة زماناً في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع الغريزية كافياً في صيرورتها جزءاً من الغريزية لكان حرارة السموم أولى بأنْ تصير جزءاً منها ويمكن أنْ يجاب بأنَّ حرارة الترياق بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءاً منها أسهل وأسرع، كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضماً والتحاقاً بالطبيعة من كثير من الأغذية ثم إذا صارت حرارة الترياق جزءاً من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها في الدفع.

قوله: (واستفادت بالمزاج مزاجاً معتدلاً) قيل: الأولى تبديل الاستفادة بالإفادة لأن المزاج إنما هو للمركب لا للحرارة.

قوله: (بمنزلة القطرة في البحر المحيط) إشارة إلى أنه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير.

أنه جواب النفي، والحاصل أنَّ مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان أملسان، فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فإذن أجرام الأفلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكروه هاهنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الأفلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (أنهم قالوا: **النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك** يتعين أنْ يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فإنَّ الأفلاك عندهم يحرك بعضها بعضاً، ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها **فالأولى في الجواب أن يقال**: النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لأن برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها.

(خامسها: البرودة قيل:) هي (عدم الحرارة) لا مطلقاً بل (عما من شأنه أنْ يكون حاراً) واعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فإنَّ عدم حرارته لا تسمى برودة إذ ليس من شأنه أنْ يكون حاراً. وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله) أي هذا القول (أنها) أعني البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال: المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم **لأن البرد** يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها. فإنا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً إلى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الأحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة أمراً عدمياً (بل

قوله: (على أنه جواب النفي) أي لا حركة فلا تسخن.

قوله: (وليس التحريك إلخ) هذا الكلام منع للسند فإن المجيب كان مانعاً للزوم حركة العناصر مستنداً بأنها ملساء فيجوز أنْ لا تتحرك بحركة الأفلاك.

قوله: (فالأولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الأولى.

قوله: (في الجواب) أي عن شبهةِ لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لا عن شبهة أبي البركات.

قوله: (لأن البرد إلخ) متعلق بالنفي وعلة له.

قوله: (النار تتحرك بتبعية الفلك) قيل: الحق في هذه المسألة أنها تتحرك لكن لا بتبعية الفلك إذ حركته من نحو الشمال إلى نحو الجنوب، ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة العدل، صرح به صاحب نهاية الإدراك فيه.

قوله: (فالأولى في الجواب أنْ يقال) قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال: أي الأولى أن يقال في أثناء الجواب: يعني بدل قوله: والعناصر لملاسة سطوحها إلخ وليس هذا جواباً عن تمام سؤال أبي البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر.

الحق أنها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أنْ تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا.

[المقصد الثاني: في الرطوبة واليبوسة]

(في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث. أحدها: الرطوبة سهولة الالتصاق) **أي كيفية تقتضي** سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الإمام الرازي (**قال ابن سينا**:) إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجبْ أنْ يكون الأشد التصاقاً أرطب) مما هو أضعف التصاقاً **لأنه إذا كان الالتصاق** معلولاً للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء) لأنَّ العسل أشد التصاقاً منه فإنا إذا غمسنا فيه الأصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن ولا

قوله: (**أي كيفية إلخ**) يعني أنَّ تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازي لأن الالتصاق وسهولته من الإضافة والرطوبة ليست منها. والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل: إنَّ الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب أنْ يكون اليابس المدقوق دقاً ناعماً رطباً لكونه كذلك لا في سهولة التصاقه بسبب تصغر أجزائه، والتصغر ليست بكيفية. وأما ما قيل: من أن التصاقه بواسطة مخالطة الأجزاء الهوائية فليس بشيء، لأن من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله.

قوله: (**قال ابن سينا إلخ**) في الشفاء ما حاصله أنَّ بعض الأجسام الرطبة إذا فتشنا أحواله نجد فيه التصاقاً بما يماسه فالجمهور ظنوا أنّ الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك. وإلا لكان ما هو أشد التصاقاً أرطب. فيلزم أنْ يكون الدهن والعسل أرطب من الماء. قال الإمام: هذا إنما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك أنّ الماء أكمل في هذا المعنى وبما نقلناه ظهر لك أنَّ اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وإنْ تغيير الإمام تفسير الجمهور إلى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فإيراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الإمام والجواب عنه بما ذكره سهو.

قوله: (**لأنه إذا كان إلخ**) التقريب غير تام لأنه لم يجعل الالتصاق معلولاً للرطوبة بل سهولته.

قوله: (**أي كيفية تقتضي إلخ**) فسر سهولة الالتصاق بهذا لأنَّ السهولة أمر نسبي وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جداً كالعظام المحرقة رطباً لكونها كذلك. ويجاب: بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الأجزاء الهوائية. وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي الإمام.

شك أنْ كون العسل والدهن أرطب من الماء باطل (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الأشكال و) سهولة (تركها) وذلك لأن الماء **له وصفان** أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال. والثاني ما يقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها **ولا شبهة في أنَّ الماء** يوصف بأنه رطب **باعتبار أحد هذين الوصفين**. فإذا بطل الأول **تعين الثاني** (قلنا: هو) أي العسل (**أدوم التصاقاً**) وأشد التصاقاً من الماء (لا أسهل) التصاقاً منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الأدوم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أنْ يكون الأسهل التصاقاً أرطب **وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء** بل بالعكس، **وأيضاً** قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب (**ويرد ذلك الاعتراض أيضاً**) (**في تفسيرها** بسهولة قبول الأشكال) لأنه إذا كان تشكل الجسم

قوله: (**له وصفان**) وجود الوصفين غير معلوم إنما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الأشكال وتركها.

قوله: (**باعتبار أحد هذين الوصفين**) فيه بحث لجواز أن يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما هو متفاهم العوام.

قوله: (**تعين الثاني**) فصح التفريع المستفاد من الفاء في قوله فهي سهولة إلخ.

قوله: (**وأيضاً إلخ**) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد.

قوله: (**ولا شبهة في أن الماء إلخ**) قد يمنع ذلك بجواز أنْ تكون رطوبته باعتبار أمر آخر مجهول الماهية.

قوله: (**قلنا: هو أدوم التصاقاً**) اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين أنَّ الجسم إنما يكون رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه. فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف نقلاً عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح، لأنَّ مبنى اعتراض الشيخ على أنه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال، على أنَّ الاستلزام ممنوع. نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الأخر يعلم بالمقايسة إذ كلما كان أجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الأجزاء الأخر كان الجسم أرطب وكون العسل أشد التصاقاً منه وكذا الدهن ليس بمتعين.

قوله: (**وليس العسل أوالدهن أسهل التصاقاً من الماء إلخ**) لاحتياج التصاقهما إلى زيادة اعتمال بخلاف التصاق الماء.

بالأشكال الغريبة لأجل رطوبته لزم أنْ يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب وليس كذلك إذ الأدوم شكلاً أيبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وأيضاً فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وإن) فرضنا أنه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب إذ ليس أسهل انفصالاً منه (ثم) نقول (يبطل تفسير) أي تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أنْ يكون الهواء رطباً) بل أنْ يكون أرطب من الماء **لأنه أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة** وتركها بسهولة (واتفقوا) **أي الجمهور** (على أنَّ خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكاً) عن

قوله: (**ويرد ذلك إلخ**) وذلك لأن اعتراضه على التفسير المذكور للإمام مبني على عدم الفرق بين نفس الالتصاق وسهولته. وإذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الأشكال وتركها.

قوله: (**واتفقوا على أن خلط إلخ**) الاتفاق إنما هو على أنَّ خلط الرطب الذي هو الماء لا كل رطب في الشفاء في فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الأرض ويستمسك جوهر الأرض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل: إنَّ ذلك الحكم إنما هو للرطب بمعنى ذي البلة فإنَّ إطلاق البلة شائع وفيه أنه إن أراد بالبلة ما سيجيء من الجسم الرطب الجاري على ظاهر جسم آخر فلا شك أنَّ خلط المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وإن أراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة.

قوله: (**ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها**) فيه بحث لأن المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الأشكال وتركها ولئن أغمض عن السهولة أو القيد الأخير أيضاً، فالمعلول نفس قبول الأشكال لا دوامه فاللازم منه أنَّ ما هو أشد قبولاً للأشكال أرطب إلا أن يثبت أنَّ شدة القبول نفس الأدومية أو مستلزمة لها.

قوله: (**لأنه أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة**) قيل: يحتمل أن يكون ذلك من التركيب إذ الهواء الذي يجاورنا مركب من الماء ومختلط به. فيجوز أن يكون سهولة قبول الأشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار. وقد يجاب: بأن ذلك الاختلاط في الشتاء أزيد منه في الصيف، ولذلك يرق قوام الأهوية في الصيف ويغلظ في الشتاء. فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء أقبل للتشكلات من الهواء في الصيف ومن البين أنه ليس كذلك فتأمل.

قوله: (**واتفقوا أي الجمهور إلخ**) قيل: هذا الاتفاق من العوام على أنَّه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما لا أنَّ الحكم في رطب ويابس كذلك. وأيضاً إنما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فإنَّ إطلاق الرطوبة على البلة شائع. بل كلام الإمام صريح في أن الرطوبة التي هي من

التشتت كما أنه يفيد الرطب استمساكاً عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير أعني كون الهواء رطباً (أنْ يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لأنَّ خلط الهواء به يزيده تشتتاً وتفرقاً. (وربما لزموا أن النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها أرطب من الماء **لأنها أرق قواماً**) من الماء والهواء أيضاً، فتكون أسهل قبولاً للأشكال وتركها منهما (**والجواب منع ذلك في النار البسيطة**) أي لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة أسهل قبولاً للأشكال من الماء **وأن رقة القوام وحدها** كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولاً (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز أنْ يكون سهولة قبوله للأشكال وتركها **بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم**

قوله: (لأنها أرق قواماً) هذا التعليل يفيد بأن رقة القوام تقتضي سهولة قبول الأشكال وهو باطل وإلا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم إنها تجامع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها. وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لأنه أرق قواماً منه.

قوله: (وإنَّ رقة القوام وحدها إلخ) يشعر بأنَّ رقة القوام لها مدخل أيضاً، وحينئذٍ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال. فالأولى أنْ يقول: وإن رقة القوام توجب سهولة التشكل.

المحسوسات إنما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول أشكال حادثة لأن الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة. بقي هاهنا بحث وهو أن لزوم كون الهواء أرطب من الماء لم يندفع بشيء مما ذكرناه مع أنه باطل قطعاً، ويمكن أنْ يجاب عنه أيضاً: بأنَّ الرطوبة الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في الماء ممنوع، وزيادة الأثر لا تدل على زيادة المؤثر لجواز أنْ يكون بحسب القابل، وجرم الهواء لكونه أرق قواماً من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة. وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار أرطب من الماء والهواء لكونها أسهل قبولاً للأشكال منهما.

قوله: (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) فيه بحث لأن هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التي عندنا أرطب من الماء. وقد يجاب عن الأصل يمنع سهولة قبول الأشكال في النار مطلقاً فإنَّ النار لا تتشكل إلا على هيئة صنوبرية. ولا يسهل علينا أنْ نتخذ منها شكلاً مسدساً أو مثمناً أو غيرهما بخلاف الماء والهواء. فإنَّ اختلاف أشكال الإناء يستتبع اختلاف أشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لأنك إذا أوقدت ناراً وأطبقت من فوقها بإناء مسدس مثلاً فالظاهر أنَّ النار أيضاً تتشكل بذلك الشكل.

قوله: (بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لأن النار في طبيعتها إحالة ما يداخلها وفي طبيعة

كون النار رطباً فضلاً عن كونها أرطب العناصر. (وثانيها) أي ثاني المباحث (أنَّ الرطوبة مغايرة للسيلان فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء) سواء كانت **متفاصلة في الحقيقة** متواصلة في الحس **أو كانت متواصلة في الحقيقة** أيضاً. (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس يرطب كالرمل السيال) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد أيضاً فيما هو رطب كالماء السائل، وفي الملخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام **متفاصلة في الحقيقة** متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً، وعلى هذا التفسير يلزم أنْ لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء **لأنه متصل واحد في الحقيقة**

قوله: (فلا يلزم كون النار رطباً) لا النار الصرفة ولا النار التي عندنا إذ ليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وأن فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وإنما قلنا: وإن فرض لأن المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكل فغير معلوم فإنَّه بمجرد الإيقاد يحصل شكل صنوبري فإذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد المخارج وبولغ في النفخ يحصل لها شكل ما يحويه.

قوله: (متفاصلة في الحقيقة إلخ) كما هو عند القائلين بالجزء.

قوله: (أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لأنه إنما يقتضي وجود الأجزاء انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تتحرك الأجزاء عن أمكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيالاً على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المنحدر، وقد يكون قسرياً كما في الرمل.

قوله: (متفاصلة في الحقيقة) وهو الأظهر لأن تدافعها مما لا شبهة فيه.

الهواء قبول تلك الإحالة. فكيف يتصور أن تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية؟ فيفيد النار سهولة قبول الأشكال على أن مداخلة الأجزاء الأرضية للنار التي عندنا ربما يدعى أنها أكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر. فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الأجزاء المداخلة مانعة عن قبول الأشكال؟ فليتأمل.

قوله: (فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء) كلام الملخص الذي نقله الشارح يدل على أنَّ مراد المصنف حركة بسبب التدافع.

قوله: (أو كانت متواصلة في الحقيقة) فإن قلت المتواصلة في الحقيقة الأجزاء لها بالفعل بل لها أجزاء فرضية فتدافعها أيضاً فرضي. فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع؟ قلت: أجيب: بأن ذوات الأجزاء محققة، وإنْ كانت جزئيتها فرضية، وذلك يكفي في كون تدافعها خارجياً مبدأ للحركة الخارجية بقي هاهنا بحث، وهو أنه يلزم أنْ يكون هبوط الحجر المرمي إلى فوق سيلاناً. اللهم إلا أنْ يقال: في التدافع إشارة إلى أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا أنْ لا تكون حركة الماء إلى المكان المنحدر سيلاناً فتأمل.

والحس معاً. (وثالثها أنْ اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقاً (**فهي إما عسر الالتصاق والانفصال**) أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول للرطوبة. (**أو عسر التشكل وتركه**) أي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها. (قال الإمام الرازي: لعل الأقرب في بيان حقيقة اليابس أنْ يقال: (من الأجسام) التي نشاهدها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله إما لذاته) بأنْ يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس). **فاليبوسة حينئذٍ هي الكيفية** التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (وإما اللحامات) سهلة الانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال: وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج **في التقسيم المنسوب** إلى الثابت **والمذكور** في الملخص أن من

قوله: (لأنه متصل واحد في الحقيقة إلخ) في كون السيال متصلاً واحداً في الحقيقة نظرٌ لجواز أنْ يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الأجزاء نعم الماء الراكد متصل.

قوله: (لعل الأقرب إلخ) لعل وجه الأقربية أنه قال: أولاً لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الأشكال. لم يبق بينها وبين الصلابة فرق. ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة وبين الصلابة. وأنت خبير بوضوح الفرق لأن الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأين هذا من اليبوسة؟

قوله: (فاليبوسة حينئذٍ هي الكيفية إلخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابساً ويكون النار رطباً، لأنه وإنْ كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع أو يكون واسطة ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف. فإن الجسم المبتل إذا أثر فيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله. وإذا جف صار الأمر بالعكس.

قوله: (في التقسيم المنسوب إلخ) لكن ذكره الإمام في فصل بيان الهشاشة واللزوجة.

قوله: (والمذكور إلخ) يعني اكتفى في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس، الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلاً لهما.

قوله: (فهي إما عسر الالتصاق والانفصال إلخ) قيل: فعلى هذا يكون بينهما واسطة إذ ما يعسر به واحد منها، ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس. ولهذا قال الإمام: هذا التعريف بالصلابة أجدر.

قوله: (أو عسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بأنه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم إلا أن يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وإنْ ذلك العسر في الجسم الصلب لأجل يبوسته لا لأجل صلابته وأنى ذلك الإثبات؟

الأجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك. والثاني هو الصلب والأول على قسمين، أحدهما أن يكون الجسم مركباً من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحد منها منفرداً، ويكون كل واحد منها صلباً عسر الانفراك، ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش، وثانيهما أنْ يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس، **واعلم أنّ اللزوجة** كيفية مزاجية لا بسيطة فإنّ اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويعسر تفريقه، بل يمتد متصلاً فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جداً، فاستمساكه من اليابس وإذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه **وذلك بسبب غلبة اليابس** فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج. وهاهنا أبحاث تناسب ما نحن فيه. الأول في بيان البلة والجفاف. فنقول: إنَّ لنا جسماً رطباً ومبتلاً ومنتقعاً، فالرطب **هو الذي يكون** صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم، **والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب**، والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه، وأفاده ليناً. فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر إذا أجري على ظاهر جسم آخر، والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شأنه. وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر. الثاني أنَّ اللطافة تطلق بالاشتراك على معان أربعة. الأول رقة القوام **وهي المقتضية** لسهولة قبول الأشكال وتركها. الثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً.

قوله: (واعلم أنَّ اللزوجة) هذا هو المذكور في الشفاء، ولعل هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تفسير الرطوبة. إذ لا بد فيها من الرطوبة فما ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الأشكال.

قوله: (هو الذي يكون إلخ) سواء كان بسيطاً كالماء أو مركباً كالغصن العاري.

قوله: (هو الذي التصق إلخ) ويقال على ما يشمل المنتقع وهو المترطب بالرطوبة الغريبة على ما في الشفاء.

قوله: (وهي المقتضية إلخ) فيه أنها لو كانت مقتضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من الماء والهواء، فالواجب إسقاطه كما في الشفاء.

قوله: (وذلك بسبب غلبة اليابس) أما إذا كان الهش مركباً من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليابس سهل الانفراك بجميع أجزائه. فمعنى ما مر من أن سهولة الانفراك في الهش لأجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزاء صلب عسير الانفراك، فليتأمل.

قوله: (والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يقال: المبتل أيضاً لما نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية.

الثالث سرعة التأثر عن الملاقي. الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني. الثالث: زعم بعضهم أنَّ رطوبة الماء **مخالفة بالماهية** لرطوبة الدهن **المخالفة لرطوبة الزئبق**. فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أنَّ ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف، بسبب اختلاط اليابس بالرطب. قال الإمام الرازي: كلا القولين محتمل. الرابع: هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض أو لا توجد الحق أنه غير معلوم، **وأنَّ إمكان وجودها** مشكوك فيه. الخامس: ذكر في المباحث المشرقية أن الرطوبة إن فسرت بقابلية الأشكال كانت عدمية **وإلا احتاجت إلى قابلية أخرى فيتسلسل، وإن فسرت بعلة القابلية فكذلك لأن الجسم لذاته قابل للأشكال**. فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وإن سلم

قوله: (مخالفة بالماهية إلخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الغريزية والعلوية الكوكبية.

قوله: (وإنَّ إمكان وجودها إلخ) أي الإمكان الذاتي وإن كانت ممكناً عند العقل.

قوله: (فيتسلسل) وما قيل: يجوز الانتهاء إلى قابلية عدمية فمدفوع بما مر في الأمور العامة بأن كل ما من شأنها الوجود العيني فالاتصاف به فرع وجوده فلا يجوز الاتصاف بقابلية عدمية إلا أنْ يقال باختلاف القابليات بالماهية.

قوله: (وإن فسرت إلخ) هذا الترديد بالنظر إلى ما وقع في الشفاء حيث فسرها بالقابلية، ثم قال: إنه قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية.

قوله: (بعلة القابلية) أي بكيفية.

قوله: (فكذلك) أي عدمية إذ لا شيء سوى الجسم يقتضي القابلية المذكورة.

قوله: (المخالفة لرطوبة الزئبق) أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً، ولهذا قال: فالرطوبة جنس تحتها أنواع وهذه الإرادة معلومة بمعونة المقام وإنْ لم يلزم أن يكون مخالف المخالف مخالفاً.

قوله: (وإلا احتاجت إلى قابلية أخرى) فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء إلى قابلية اعتبارية.

قوله: (وإن فسرت بعلة القابلية فكذلك لأن الجسم لذاته قابل للأشكال) قيل: عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم، وهو موجود فلا يصح قوله: فكذلك لأنه إشارة إلى العدمية كما هو الظاهر، والجواب: أن المراد بقوله: عدمية لازمها: هو أنه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي، وهذا أعم من كونه أمراً اعتبارياً أو عين الجسم. وإلى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا إشكال. فإن قلت ما ذكره إنما يتم إذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الأشكال كما صرح به. وأما إذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام أبي علي فلا لأن مجرد القابلية المذكورة، وإن لم يحتج إلى أمر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج إلى معد غير

كونها وجودية على تفسيرهم **فالأشبه أنها ليست محسوسة لأن الهواء** رطب لا محالة بذلك المعنى. **فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت** رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة، **فكان الهواء دائماً محسوساً** فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف وإذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق. **فالأظهر أنها وجودية محسوسة وإن كان للبحث فيه مجال**،

قوله: (فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت إلخ) فيه بحث إما أو لا فإنه يستلزم أن لا تكون الحرارة محسوسة لأن الهواء لا يخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة.

قوله: (فكان الهواء دائماً محسوساً إلخ) وكذا لو قيل: ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في جوابه، عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع، لأنه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد .كيف والاعتدال يقتضي مرتبة متوسطة لا الخلو عنهما ؟وأما ثانياً فلأن عدم إحساس فرد من أفراد الرطوبة لا يقتضي عدم إحساسها مطلقاً لجواز أن يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد إما لضعفه أو لموافقته العضو اللامس، أو لاستمرار إحساسه. كيف وانتفاء الإدراك لشيء لا يدل على انتفائه في نفسه؟

قوله: (فالأظهر أنها وجودية محسوسة) لأنه لا شك في إحساس شيء عند التصاق الماء الذي لا حر فيه ولا برد، وليس ذلك نفس الالتصاق لأنه من الإضافة المعقولة ولا ذات الجسم لأنه جوهر فهو شيء آخر، وهو المعنى بالكيفية المقتضية.

الجسم. قلت: يجوز أن يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة.

قوله: (فالأشبه أنها ليست محسوسة لأن الهواء إلخ) قد يجاب عن ذلك: بأن الهواء الساكن إنما لا يحس به لموافقته للبدن بالمجاورة، ومصداق ذلك أن الهواء المجاور إذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد أحس البدن به لمخالفته، وإن رطوبة الهواء إنما لا يحس به لأن إحساس اللامسة إنما هو بآلات صلبة كما عرف في موضعه ولا يتأثر تلك إلامن مؤثر قوي في التأثير، وليس الهواء المعتدل الساكن يقوي برطوبته على التأثير فيها، وهذا لا يدل على أن كيفية الرطوبة ليست محسوسة أصلاً كما أن عدم إبصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على أنه ليس من المبصرات. هذا فإن قلت: لو تم ما ذكره الإمام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة. لأن الهواء لا يخلو عنهما فيلزم أن يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائماً فكان يجب أنْ لا يشك الجمهور في وجوده. قلت: عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع، لأنه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الإمام في المباحث المشرقية.

قوله: (فالأظهر أنها وجودية محسوسة) لأنا إذا غمسنا الأصبع في الماء أحسسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته. ومجال البحث أن يقال: لعله من قبيل إدراك وحدة

وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء إلى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه إلى أنها محسوسة **ولعله أراد** أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة **هذا محصول كلامه** فعليك بالتدبر فيه **والاطلاع على ما يحتويه**.

[المقصد الثالث في الاعتماد وهو الميل]

(في الاعتماد) وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي (وفيه مباحث: أحدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بأنَّ الاعتماد علة للمدافعة (وقيل: هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أي في وجود الاعتماد (المتكلمون **فنفاه الأستاذ** أبو إسحاق) الإسفرائيني وأتباعه (وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة) أي قالوا: ثبوته ضروري (ومنعه مكابرة للحس) فإنَّ من حمل حجراً ثقيلاً

قوله: (وإن كان للبحث إلخ) بأن يقال: لا نسلم وجود شيء محسوس بالذات. والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالعمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الأعمى.

قوله: (ولعله أراد إلخ) الترجي ليس بالقياس إلى المعنى الأول فإنه منصوص في الشفاء، حيث قال: يجب أن يعلم أنّ الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه إلى اليبوسة قريباً من نسبة الأمر العدمي إلى الوجودي فيكون الإحساس بالرطوبة ليس إلا أن لا يرى مانع ومقاوم، واليبوسة أن يرى مانع ومقاوم إنما الترجي بالقياس إلى المعنى الثاني فإنه لم يصرح به في كتاب النفس، بل قال: الأمور التي تلمس فإن المشهور من أمرها أنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل. فإن قوله المشهور يشعر بأنه أراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق.

قوله: (والاطلاع على ما يحتويه) قد عرفت ما فيه من الإبرام والنقض.

قوله: (فنفاء الإسناد) وقال: إنَّ الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالخفة والثقل إنما التفاوت في الأجسام بكثرة الأجزاء وقلتها، فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو بمبدئها.

الملموس واثنينيته وقيل وجه البحث: هو أنه لم لا يجوز أن يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير أن يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة؟

قوله: (هذا محصول كلامه إلخ) أي محصل كلام الإمام في المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ما أشرنا إليه في تضاعيف بيانه.

أحس منه اعتماداً وميلاً إلى جهة السفل، ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو (وهذا) الذي ذكروه (إنما يتم في نفس المدافعة) فإنها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فإنه ليس محسوساً بل يحتاج في وجوده إلى دليل فلذلك قال: (وأما إثبات أمر يوجبه) أي يوجب المدافعة **على تذكير ضمير المصدر** (فلأنه لولاه) أي لولا ذلك الأمر الذي يوجبها (**لم يختلف**) **في السرعة والبطء** (الحجران المرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (**إذا اختلفا في الصغر والكبر** وإذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه (ولا مبدأها) أي وليس أيضاً **على ذلك التقدير** مبدأ المدافعة فيجب أنْ لا يختلف حركتاهما أصلاً، لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحد فرضاً ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما، ولا باعتبار معاوق داخلي **إذ ليس فيهما مدافعة** ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما، فوجب تساويهما في السرعة أو

قوله: (على تذكير ضمير المصدر) فإنَّ المصدر الذي بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظراً إلى لزوم التاء فلا تأنيث لا لفظياً ولا معنوياً.

قوله: (إذا اختلفا في الصغر والكبر) واتفقا في مقدار الجانب الذي يخرق كل واحد منهما المعاوق الخارجي. فلا يرد أنه يجوز أنْ يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فإنَّ الكبير يحتاج في حركته إلى خرق كثير بخلاف الصغير.

قوله: (على ذلك التقدير) أي تقدير عدم مبدأ المدافعة.

قوله: (إذ ليس فيهما مدافعة) وما قيل: إنه وإنْ لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فأعدمها وأفناها. ولا شك أن معدم القوي ينكسر انكساراً أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لأن المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فإذا سخر القاسر الطبيعة ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لأنَّ القوة المستفادة يعدمها وينفيها.

قوله: (لم يختلف في السرعة والبطء إلخ) أورد عليه أنَّ الاختلاف يجوز أنْ يكون لأنَّ معاوقة الهواء الحجر الكبير أكثر لكبر الكبير واحتياجه إلى زيادة خرق ما في المسافة من الملأ. والجواب أنا نفرض الحجر الكبير طولانياً كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على أنَّ لنا أنْ نصور الكلام في حجرين متساويين حجماً مختلفين خفة وثقلاً.

قوله: (إذ ليس فيهما مدافعة) قد يعترض عليه بأنَّ المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فأعدمها وأفناها ولا شك أنَّ مقدم القوي ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا إنما يظهر إذا رميا متعاقبين بقوة واحدة وأما إذا رميا معاً كما هو المفروض فلا تأمل.

البطء. **وأجاب عنه الإمام الرازي**: بأن الطبيعة معاوقة للحركة القسرية، ولا شك أن طبيعة الأكبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه، فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد **وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً** (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لإثبات مبدأ المدافعة بأنَّ الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط، قد فعل فيها كل واحد منهما معاوقاً لما يقتضيه جذب الآخر **وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة** فإنها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلاً، وليس أيضاً قوة الجاذب فإنه ما لم يفعل في المجذوب فعلاً لم يصر مجرد قوته عائقاً لفعل الآخر فإذ قد فعل فيه كل منهما فعلاً غير المدافعة ولا شك أنَّ الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع إلى جهة مخصوصة **وليس ذلك نفس الطبيعة** لأنها تحرك نحو العلو أو السفل، وما فعله الجاذبان

قوله: (**وأجاب عنه إلخ**) منع لقوله: ولا معاوق داخلي غيرها.

قوله: (**وأما تسميتها إلخ**) دفع لما يقال: المقصود إثبات مبدأ المدافعة أعم من أنْ تكون الطبيعة أو غيرها يعني إطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جداً. وفيه أنَّ البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر. ومن حيث الاصطلاح ممنوع، وما قيل في وجه البعد من أن الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه أنَّ كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول: بأنه نفس الطبيعة وانه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد.

قوله: (**وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة**) أي مدافعة كل واحد منها للحلقة إلى جهته لأن كل واحد منهما يجد في نفسه المدافعة إلى خلاف جهته.

قوله: (**وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً**) لأنَّ الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف.

قوله: (**وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة إلخ**) لأنّ المدافعة إلى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فإنَّ كلاً من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين إلى جهتين غير مسلم. إنما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين إلى جهتين قال في شرح المقاصد: الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين إلى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة إلى خلاف جهته. وقد يقال: لا بل هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك لا مدافعة فيه أصلاً.

قوله: (**وليس ذلك نفس الطبيعة**) قيل يمكن أن يقال: إنَّ ذلك الذي ذكرتموه مقتضى

ليس كذلك **فظهر أنَّ للمدافعة** المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية. (ثانيها) أي ثاني مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون فإنا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (قسراً مدافعة صاعدة. ثالثها: له) أي للاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (إلى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهل أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض؟ اختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط، فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين، ومن اشترطها قال: إنَّ كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وإن كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد. (واعلم أنَّ الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست **أخذها العامة من جهات الإنسان**) وأطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت). فإنَّ الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم **فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً** وما يقابله يساراً، وما

قوله: (فظهر أنَّ للمدافعة إلخ) لكن لم يظهر أنَّ للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالإثبات لترتب الأحكام عليه.

قوله: (أخذها العامة من جهات الإنسان إلخ) بانْ اعتبروها أولاً في الإنسان ثم عمموها كما سيجيء. وفي عطف الأطراف عليها إشارة إلى أن للأطراف أيضاً مدخلاً في أخذ الجهات وفي التوصيف. بقوله: التي هي القدام إلخ إشارة إلى أنَّ هذه الأسماء تطلق على الجهات والأطراف كليهما كما سيصرح به.

قوله: (فالجانب الذي إلخ) أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الأقوى هو الجنب البعيد عن القلب فإنَّ حرارة القلب تضعف الجانب الذي قرب منه. وإنما قال: في الغالب لأنه قد يكون الجانب الأيسر قوياً في بعض الناس بسبب الاستعمال.

الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فإنها تنجذب إلى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت.

قوله: (فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً) اعترض عليه الإمام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم إلا بالنظر الدقيق لأن كل واحد من الناس يعرف يمينه مع أنَّ هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها إلا الخواص ثم أجاب بانه يجوز

يحاذي وجهه وإليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الإبصار يسمى قداماً، وما يقابله خلفاً وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقاً وما يقابله تحتاً. ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقعت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضاً لكنهم جعلوا الفوق مايلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الأجسام وإنْ لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) أخذها (الخاصة

قوله: (ومنه ابتداء الحركة) فإنَّ الإنسان إذا أراد أنْ يتحرك من غير قاسر ابتدأ من الجانب الأيمن.

قوله: (وإليه حركاته بالطبع) أي إليه حركاته الإرادية ما دام على النهج الطبيعي لا كالقهقرى فإنَّ ذلك غير طبيعي بل يتكلف. كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لأنَّ محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بأنْ يلتفت إليهما.

قوله: (وهناك حاسة الإبصار إلخ) جملة حالية أي يكون حركته الإرادية إليه بالطبع حال كون حاسة الإبصار فيه، فإنه إذا لم يكن حاسة الإبصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة إليه بالطبع بل بالتكلف.

قوله: (ثم عمموا اعتبارها إلخ) بأن شبهوها بالإنسان بوجه من الوجوه إلا أنَّ اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الأجسام المتحركة غير الحيوان فإنَّ اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فإنَّ الجهة التي تتحرك إليها قدامها والمتروكة خلفها وإنْ تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا في الشفاء.

قوله: (وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة) كالفلك حيث شبهوه في الحركة الشرقية برجل مستلق رأسه إلى الجنوب ورجله إلى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحته الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف من السطح الأعلى من الفلك وخلفه ما يقابله.

أنْ يكون المعتبر في الوضع الأول هو ذلك المعنى الدقيق. ثم اشتهر الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم أولاً بحسب ذلك المفهوم الدقيق.

قوله: (ثم عمموا اعتبارها في سائر الأجسام) قالوا: الفلك باعتبار الحركة المشرقية كرجل مستلق رأسه إلى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الأعلى الذي سامت أقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافه، وأما باعتبار الحركة الغربية فتتبدل جهاته إلا القدام والخلف. واعلم أنَّ الإمام ذكر في المباحث المشرقية: أنَّ القُدَّام والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون، وأما غير الحيوان فإنما يعرض له هاتان الجهتان عند الحركة فإنَّ الجهة التي إليها الحركة يكون قداماً والتي عنها الحركة يكون خلفاً، ومتى تغيرت الحركة تغير القُدَّام والخلف. ولا كذلك الحيوان فإنَّ قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذٍ محل تأمل، وإنما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة إلى النصف الشرقي. والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع

من أطراف الأبعاد الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان **فلكل جسم جهات ست** إلا أنَّ امتياز بعضها عن بعض هاهنا **يتوقف على اعتبار الأجزاء** المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي **يسميهما** الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم، فالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف **فالاعتبار الخاصي يشتمل** على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد، فإنَّ العامة غافلون عنها **وإنْ أمكن** تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وإنْ كان مشهوراً مقبولاً فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (أما) الوجه (الأول) العامي (**فلأنه اعتبار غير منوع**) إذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالاً وبالعكس) والقدام خلفاً وبالعكس وهو ظاهر **وإذا استلقى الإنسان** صار فوقه قداماً وتحته خلفاً وينعكس الحال إذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققاً لجهة) أي مثبتاً لجهة حقيقية (لو جدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة

قوله: (فلكل جسم جهات ست إلخ) هي ما يحاذي الأطراف الستة.

قوله: (يتوقف على اعتبار الأجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكثرة إلا بعد فرض الامتياز بين أبعادها الثلاثة.

قوله: (يسميها) على صيغة التانيث والضمير راجع إلى الخاصة.

قوله: (فالاعتبار الخاصي يشمل إلخ) حيث اعتبروا في تميز الجهات الأجزاء المتميزة في الجسم وهي الأطراف.

قوله: (وإنْ أمكن إلخ) بناء على انَّ الأبعاد الواصلة بين الأطراف متقاطعة على زوايا قوائم وفرق آخر بين الاعتبارين انَّ العامة اعتبروا الأطراف وعينوا الجهات بإزائها ثم اعتبروا الأبعاد الواصلة بينها. فقالوا: طول الإنسان من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقه من قدامه إلى خلفه والخاصة اعتبروا الأبعاد المتقاطعة أولاً، ثم اعتبروا أطرافها بإزائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء.

قوله: (فلأنه اعتبارغير منوع) فلا يصح الحكم بانحصارها في الستة.

اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور، وأن اعتبارهما بالنسبة إلى ما إليه الحركة وما منه ليس بلازم.

قوله: (وإذا استلقى الإنسان إلخ) هذا ترويج لكلام المتن وإلا فسيحقق أن الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل أصلاً. نعم يحصل معهما صفة أخرى.

(بحسب الأشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فإنه إذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (وأما) الوجه (الثاني) الخاصي (فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا إلا الأجزاء التي هي الجواهر المفردة (و) الأبعاد (المفروضة لا نهاية لها). وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس **اعتبار التقاطع على قوائم** أمراً واجباً في تحقق الجهات. وحينئذٍ نقول (ففي المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات، ستة وعشرون بعداً) أي طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (**وخطوطه) الاثني عشر** (و) نقط (زواياه) الثماني. قال الإمام الرازي: لما كانت الأبعاد **متناهية المقدار** كما ستعرفه **وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان** هما جهتان له، وللامتداد السطحي إذا كان مربعاً أطراف أربعة هي خطوطه المحيطة به، وإنْ اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الأجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان، فإن اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستاً، وإن اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة، وإن اعتبرت معهما النقط كانت ستاً وعشرين. قال: ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية **ورد عليه بأن الدائرة** لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن

قوله: (اعتبار التقاطع على قوائم إلخ) وعلى تقدير اعتبار انحصار التقاطع على زوايا قوائم في أبعاد ثلاثة إنما هو إذا فرض امتداد واحد أصلاً، ووضع وضعاً من غير أن يكون الطبع موجبه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الأول الواحد غيره مما ليس موازياً له لوقعت ثلاث مقاطعات أخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا في الشفاء.

قوله: (متناهية المقدار) دون الوضع كالدائرة والكرة.

قوله: (وخطوطه الاثني عشر) هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط وإلا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون.

قوله: (وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان) أراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لا يخفى.

قوله: (ورد عليه بأن الدائرة إلخ) فإنْ قلت: الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد بإطلاق الكرة على محيطها أعني سطحها أيضاً. فحينئذٍ لا يرد الرد. قلت: الكلام الذي نقله الشارح عن الإمام نقلاً بالمعنى مذكور في الملخص وفي

يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل. فإن قيل: **هذا الكلام يدل بصريحه** على أنَّ جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم إلى الجهة للوصول إليها والقرب منها، كما سيأتي ذكره. وأيضاً يلزم من هذا **أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة** وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق أنَّ الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير). قلنا: إنَّ لنا **جهات مطلقة ومطلق الجهات**، أما الجهات المطلقة **فهي منتهى الإشارات ومقصد الحركات المستقيمة** على ما ستقف عليه، وأما مطلق الجهات فيتناول الأطراف القائمة بكل جسم **إذ يمكن اعتبار انتهاء الإشارة والحركة إليها** وهي واقعة بإزاء الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها، وإنما حكمنا بأن

قوله: (**بأن الدائرة إلخ**) في الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل إلا واحدة.

قوله: (**هذا الكلام إلخ**) أي ما نقلته عن الإمام وأما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك.

قوله: (**يدل بصريحه إلخ**) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات. ولو قيل: إنَّ في كلامه تسامحاً والمراد أنها محددات الجهات فمعنى قوله: هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحتج في دفعه إلى قسمة الجهات إلى جهات مطلقة ومطلق الجهات، وإلى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال: وإن اعتبر جميع أنواع المتناهي حتى إلى الزاوية كانت له جهات ثمان أربع إلى الخطوط وأربع إلى الزوايا ولعل في قوله بصريحه إشارة ما قلنا.

قوله: (**أنْ تكون جميع جهات الجسم متبدلة**) لأنَّ الأطراف تتبدل بتبدل أوضاع الجسم.

قوله: (**جهات مطلقة**) أي ليس اعتبارها بالقياس إلى جسم دون جسم.

قوله: (**ومطلق الجهات**) أي تكون جهة في الجملة.

قوله: (**فهي منتهى الإشارات ومقصد الحركات**) أشار بصيغة الجمع إلى عدم اختصاصها بجسم دون جسم.

قوله: (**إذ يمكن اعتبار انتهاء الإشارة إلخ**) فهي منتهى إشارة وحركة واقعتين في امتداد ذلك الجسم.

المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها، لأن أسلوب كلامه في كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من الدائرة معناها المعروف أعني سطحاً يحيط به خط مستدير. قال في الملخص: السطح إن كان مربعاً واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت أربعة وإنْ اعتبر جميعها حتى النقط صارت ثمانية وإنْ كان مسدساً أو مسبعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لأنه لا معنى للجهة إلا الطرف، والدائرة لا جهة لها بالفعل وأما بالقوة فجهاتها غير متناهية إذ لا نقطة أولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه عبارته في الملخص وعلى هذا أسلوب كلامه في المباحث المشرقية، فليتأمل.

قوله: (**فهي منتهى الإشارات ومقصد الحركات المستقيمة**) فبالنظر إلى الأول قيل: إن جهة الفوق هي بحسب الفلك الأعظم لأنه منتهى الإشلرات الحسية ومقطعها أو بالنظر إلى الثاني

الفوق والتحت أعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لأنهما جهتان متمايزتان بالطبع فإنَّ بعض الأجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالأرض والماء وأيضاً، فهاتان الجهتان لا تتبدلان أصلاً فإن القائم إذا صار منكوساً لم يصر ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما، وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقاً أو تحتاً بل يصير وجهه إلى الفوق وقفاه إلى التحت نعم يتصف التحت، والفوق حينئذٍ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداماً وخلفاً، وأما باقي الجهات، فلا تمايز بينهما بالطبع، وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر. وقد يقال: إذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والأرض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما إذا فسر بمايلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع فإنهما يتبدلان حينئذ، كما إذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الأرض فإنَّ رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي، مع أن الجانب الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر، فيكون ذلك الجانب فوقاً بالقياس إلى الأول وتحتاً بالقياس إلى الثاني. ويجاب بأنَّ قولنا: بالطبع **ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل** المذكور **ومعناه أنَّ لرأس كل شخص** وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب. ولا شك أنا إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي، بل كان ذلك انتكاساً له، **وإذا ثبت** أنَّ الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضاً. كما سيأتي

قوله: (ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفاً مستقراً واقعاً موقع الحال عنهما.

قوله: (بل هو متعلق إلخ) أي ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولي والقرب طبيعياً.

قوله: (وإذا ثبت إلخ) بيان لارتباط قوله: واعلم إلى قوله: بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد.

قيل: هي مقعر فلك القمر. والأول هو الصحيح لأنّ الإشارة إذا تعدت من فلك القمر كان إلى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة إلى ما يقابلها.

قوله: (إذ يمكن اعتبار انتهاء الإشارة والحركة إليها) فإنك إذا أشرت إلى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلاً فإنه ينتهي إشارتك إليه وإذا فرضنا حركة جسم فيه فإنه إذا نفذ فيه المتحرك، وتحرك تنتهي حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه إلى سطحه الآخر المقابل.

قوله: (ومعناه أنَّ لرأس كل شخص إلخ) قيل: حق العبارة على هذا التوجيه أنْ يقال: ما يليه رأس الإنسان وقدمه بالطبع، فليتأمل.

اثنان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضي) هذا قسيم لقوله: له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات (**أمراً واحداً** فقال: **الاختلاف في التسمية**) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة إلى السفل ثقلاً وإلى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة إلى سائر الجهات (**وقد يجتمع الاعتمادات الست في** جسم واحد قال الآمدي:) القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا. فقال: بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات إما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد إلى جهتين إذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا إلى جهة واحدة إذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضا وقال آخرون: الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر (و) هذا (**هو الأشبه بأصول أصحابنا**) القائلين بوجود الاعتماد (إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب إليه الطائفة الأولى (لما اجتمعت)

قوله: (**أمراً واحداً**) أي بالنوع يتحقق في كل جسم واحد من أفراده فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل: إنَّ المراد أنه واحد بالشخص فوهم لأنَّ الغرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحداً بالشخص في جميع الأجسام.

قوله: (**الاختلاف في التسمية**) أي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات.

قوله: (**وقد يجتمع الاعتمادات الست**) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات.

قوله: (**وهو الأشبه بأصول أصحابنا**) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قُدِّس سره تلك الأصول وما وقفت عليها حتى يظهر وجه الأشبهية ولعل عند غيري بيانها.

قوله: (**أمراً واحداً**) مقابلته بقوله: له أنواع يشعر بأنَّ المراد بالأمر الواحد الواحد بالنوع وإنْ تعدد الأشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه أيضاً. فإنَّ التضاد إنما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه أنَّه حينئذٍ يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع أفراد ذلك النوع. والحق كما هو المفهوم من قوله: الاختلاف في التسمية فقط أنَّ المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار تستقيم المقابلة. تم الحكم بالأشبهية بالنظر إلى القول بالتعدد النوعي، فلا إشكال في حديث التفرع أيضاً فعلى هذا معنى قوله: وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز أن يعرض لذلك الأمر الشخصي الاعتبارات المختلفة والإضافات إلى الجهات الست.

قوله: (**وهذا هو الأشبه بأصول أصحابنا**) نوقش في العبارة بأن الأشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع أنَّ من جملة الأصول اجتماعها، فلا يستقيم

لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين. الأول أن من جذب حجراً ثقيلاً إلى فوق **فإنه يجد فيه مدافعة هابطة**) وهو ظاهر (والمتعلق به) أي بذلك الحجر (من أسفل الجاذب له إليه) أي إلى الأسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فإنه يحس منه اعتماداً إلى جهة الفوق وميلاً غالباً له إليها. (الثاني أنَّ الحبل الذي يتجاذبه اثنان) متقاومان (إلى جهتين فإنه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتماداً و(مقاومة إلى خلاف جهته) **فقد اجتمع فيه اعتمادان** إلى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات إلى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الأمدي: ولو قلنا بالتعدد غير من تضاد) أي لو قلنا: إنَّ الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الأقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه. (رابعها) أي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أنَّ الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) أي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي) وأتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) أيضاً. (ومنعه طائفة) من أصحابنا (منهم الأستاذ أبو إسحاق) فإنه (قال) في أكثر أقواله: (لا يتصور أنْ يكون جوهراً) من الجواهر المفردة (ثقيلاً وآخر) منها (خفيفاً) وذلك **لأنَّ الجواهر الأفراد متجانسة. فلا تتفاوت بالثقل والخفة** (بل الثقل) في الأجسام (عائد إلى كثرة

قوله: (**فقد اجتمع فيه اعتمادان إلخ**) وليس هذا مخالفاً لما مر في الحلقة من أنه لا مدافعة فيها حالة المجاذبة لأن المنفي فيها هي المدافعة إلى جهتي الجاذبين والمثبت هاهنا المدافعة إلى خلاف جهتيهما.

قوله: (لأن الجواهر الأفراد متجانسة) أي متماثلة لا اختلاف بينهما في الطبع فلا يتفاوت

أصلاً ذلك القول والجواب أنَّ مدار الحكم باشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو أنَّ التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لأنه متعين لجواز التحالف بلا تضاد وتماثل.

قوله: (فإنه يجد فيه مدافعة هابطة) فإنْ قلت: قد مر أنَّ لا مدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا يخالفه مع أنَّ الشارح ارتضاهما معاً حيث لم يقدح في شيء منهما قلت: لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة هاهنا على مبدئها بناء على أنَّ الكلام فيه لا في نفس الأمر، وإنما أطلق المدافعة على من لها نظر إلى مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة على تصريح المصنف في أحكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين إلى جهتين بالضرورة.

قوله: (لأن الجواهر الأفراد متجانسة فلا تتفاوت بالنقل والخفة) أراد بالتجانس التماثل

أعداد الجواهر **والخفة) في الأجسام (عائدة إلى قلتها)** فليس في الأجسام عرض يسمى ثقلاً أو خفة (ويبطله أنَّ الزق إذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء) أي صب (وملئ زئبقاً فإنَّ وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافاً مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزئبق والماء (ضرورة لتساوي الحاصر لهما) أي للزئبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي أجزائهما المالئة له (إلاأنْ يقال بأنَّ في الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعاً) إما للقادر المختار وإما لسبب آخر لا نعرفه. وحينئذٍ لا تساوي أجزاؤه أجزاء الزئبق لأنها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلاً، أو هي أقتل من فرج الماء، لكن هذا القول باطل كما أشار إليه بقوله: **(فكان يجب)** على ذلك التقدير (أنْ تكون زيادته) أي زيادة الخلاء (على أجزاء الماء

بالثقل والخفة لأنهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيتين. ولا يرد ما قيل: إنه يجوز أنْ يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وأنه لو تم لزم عدم التفاوت بينها بسائر الأعراض كالألوان والطعوم وأنه يجوز استناد التفاوت إلى الهويات، أما الأولان فظاهر لأنه لا كلام في جواز خلق الثقل والخفة فيها، إنما الكلام في كونهما مقتضى طبائعها. وأما الثالث فلأن التشخص عند المتكلمين عدمي لا يجوز أنْ تستند إليه الأمور الخارجية.

قوله: (والخفة في الأجسام إلخ) أي خفة جسم بالقياس إلى آخر كالهواء بالنسبة إلى الماء عائدة إلى قلة أجزائه فلذلك يعلوه فالزق المنفوخ المحبوس في الماء يعلوه لأنَّ قلة أجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة إلى الأجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضي طفوه على الماء.

فإنَّ التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث. أما أولاً فلأن ما ذكره لا يلائم أصل المتكلمين وهو أنَّ الجواهر الأفراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وأنَّ الاختلاف بالأعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور وأما ثانياً فلجواز استناد التفاوت إلى الهويات. وأما ثالثاً فلأنه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الأعراض كالألوان والطعوم وغيرهما.

قوله: (والخفة في الأجسام عائدة إلى قلتها) فإنْ قلت: لو كان الأمر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه أنْ لا يجد في الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده في المملوء ماء أو زئبقاً أو نحوهما لكثرة الخلاء فيه. قلت: لعله يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجيء وإنْ كان فيه ما ستعرفه.

قوله: (فكان يجب إلخ) فيه بحث لأنه قد نقل في آخر مباحث الكم: إنَّ في الخلاء عند البعض قوة دافعة إلى فوق، ولعل الأستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخلاء على أجزاء الملأ كزيادة وزن الزئبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب إلخ. وكذا خفة الهواء المحسوسة في الزق المنفوخ فتأمل.

كزيادة وزن الزئبق عليها) أي على وزن أجزاء الماء إذ المفروض أنَّ زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه، ولا شك أنها بقدر الخلاء في الماء (وهو) أعني وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثلاً) لوزن الماء (فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء فالفرج بينها) أي بين أجزاء الماء (عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضروري البطلان **يكذبه الحس)** الشاهد بالتلاصق بين الأجزاء المائية. (خامسها: الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لأنّه) أي الميل (إما) أنْ يكون (بسبب خارج عن المحل) أي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة (وهو) **الميل** (**القسري**) كميل الحجر المرمي إلى فوق (أو لا) يكون بسبب خارج (فإما مقرون بالشعور) **وصادر عن الإرادة** (وهو) الميل (النفساني) كميل الإنسان في حركته الإرادية (أولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبعه

قوله: (يكذبه الحس) وما في شرح المقاصد من أنه يجوز أنْ لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية فمما يكذبه العقل فإنه كيف يحس بالأجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباعد بينها بعشرة أمثالها.

قوله: (يكذبه الحس) قيل: يمكن أن يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية ولا يخفى بعده.

قوله: (وهو الميل القسري) فيه بحث هو أنه إذا تحرك الحجر إلى فوق بإرادة القادر المختار فميله إلى فوق قسري مع أنه لا يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع إلى أن يكون محل الميل إذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر. وأيضاً حركة الماء إلى فوق عند مص القارورة مصاً شديداً أو كبها على الماء إنما هي قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع أنه لا وضع له أصلاً. والجواب عن الأول أنّ التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون. وعن الثاني أن القاسر طبيعة الهواء المقتضي لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجدي في صورة الزراقات التي ذكرها الشارح في بحث الخلاء فيشكل الأمر. اللّهم إلا أنْ يعتبر القاسر هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على أنَّ شارح حكمة العين صرح في بحث أنّ بين كل حركتين سكوناً بأن القاسم امتناع الخلاء فحينئذٍ يحتاج في دفع الاشكال إلى تعميم الامتياز في الوضع كما أشرنا إليه واللّه أعلم. فإنْ قلت: الميل الموجود في الأفلاك الثمانية بالنسبة إلى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع أنهم قالوا: لا قاسر في الأفلاك. قلت: لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة إلى تلك الحركات فإنَّ المراد بالميل هاهنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية أعني المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما ذكر.

قوله: (وصادر عن الإرادة) فيه تنبيه على أن مجرد المقارنة بالإرادة لا يكفي فيه إذ ليس

إلى السفل **فالميل الصادر** عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري، لأنها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الإشارة. والميل المقارن للشعور إذا لم يكن صادراً عن الإرادة لا يكون نفسانياً كما إذا سقط الإنسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية، (وينتقض ذلك) أعني حصر الحركات في الأقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فإنها حركة **مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني** بالنسيم. وليست داخلة في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره (لأنهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي) أي حركة النبض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست إحدى الأخريين ظاهر) إذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وإرادة، ولا عن

قوله: (فالميل الصادر إلخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالممتاز بالإشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله: وصادر عن الإرادة. وما قيل: إنه إذا تحرك الحجر بإرادة القادر المختار إلى فوق فميله قسري مع أنه لا يصدق عليه أنه بسبب ممتاز عن محل الميل في الإشارة فوهم، لأنّ ذلك الميل إرادي كيف ولا فرق بينه وبين الميل الذي يحدثه نفوسنا في أبداننا. وكذا ما قيل في صورة امتناع الخلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المكبة على الماء. فإنهم قالوا: القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لأن القاسر فيها ملازمة سطوح الأجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة إلى امتناع الخلاء على سبيل التجوز.

قوله: (مؤلفة من انبساط وانقباض) الانقباض حركة أجزاء العروق من الطرف إلى الوسط، والانبساط حركتها من الوسط إلى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة إلى خلف فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى إلى قدام فيضيقون دائرتهم.

قوله: (لترويح الروح الحيواني) ليس قيداً احترازياً بل هو بيان لغاية حركة النبض، وهي تعديل الروح الحيواني وإخراج فضلاته. وأشار إليهما بقوله: لترويح إلخ. فإنَّ الترويح إنما يحصل بالتعديل والإخراج. وتفصيله أنَّ الروح الحيواني لا يمكن أنْ يكون إلا لطيفاً حاراً جداً ليكون سريع النفوذ، ولا شك أنْ اللطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استحالته إلى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد إلى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية. فوجب أن يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيواني في اللطافة والخفة ليعدله، وهو الهواء فهو ينفذ إلى القلب والشرايين المتعلقة به بأن يدخل أولاً في الرئة بحركة النفس ثم تدفعة الرئة بعد إصلاحه إلى العروق المسماة بالعروق الخشنة ويندفع منها إلى مسام الشرايين الوريدي ومنها إلى القلب ثم منها إلى جميع البدن ويعدل مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الأول فيخرج الأول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح.

ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانياً لعدم إمكان الإمساك بل لا بد أن يكون للإرادة مدخل فيه.

سبب خارج عن المتحرك (**فإن لم يحصروها فيهما**) أي إن لم يحصروا الطبيعية **في الصاعدة والهابطة** (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار **إذ لا نعني** حينئذ بالطبيعية هاهنا **إلا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك** ولا فاعلاً بالإرادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي. **ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة** لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه إذا كان تحت الأرض وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء، فيجوز أنْ يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط إذا

قوله: (فإن لم يحصروها فيهما إلخ) في شرح المقاصد أنَّ حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فإن طبيعة الروح والشرايين من شأنها إحداث الحركة من المركز إلى المحيط، وهي الانبساط، وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى. ولا يخفى أنّ القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد، فإنَّ أجزاء العرق في الحالين تتحرك من جميع الجوانب إلى وسط العرق أو إلى طرفه نعم يصح ذلك القول إذا قيل: إنَّ حركة النبض وتيرية على ما ذهب إليه البعض.

قوله: (إذا لا نعني إلخ) أي لا نعني بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وإرادة على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة.

قوله: (ولا يتجه عليه إلخ) عطف على فيكون أي إذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه أنَّ الطبيعة بالمعنى المراد ها هنا لا يجب أنْ تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك إذ ما لا يكون خارجاً عن المتحرك يجوز أنْ يكون أموراً متعددة فلا يلزم صدور الأفاعيل المختلفة عن الواحد.

قوله: (في الصاعدة والهابطة) أي الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال: حركة النبض ليس شيئاً منهما لأنها مركبة منهما.

قوله: (فإنْ لم يحصروها فيهما إلخ) قال المصنف في مباحث الحركة: قد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أو التي على وتيرة واحدة.

قوله: (إلا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك إلخ) في العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجاً عنه ولا فاعلاً بالإرادة.

قوله: (ولا يتجه عليه أنَّ الطبيعة الواحدة) إذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لأن المراد بها سبب لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالإرادة ويجوز أنْ يكون ذلك السبب متعدداً.

عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب **هواء صاف** والانقباض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار **كلاً** على الروح فيحتاج إلى إخراجه واستبداله بهواء آخر. هذا وقد يقال: إنَّ حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح **فإنه يجذب** غذاءه الذي هو الهواء **ويدفع ما فضل منه** فيعرض **لوعائه** الانبساط **بالجذب** والانقباض **بالدفع**. وقيل: القاسر هو القلب إما **على سبيل المد والجزر فإنه إذا انبسط القلب** توجه إليه الروح من الشرايين فينقبض وإذا انقبض القلب توجه الروح إلى الشرايين فينبسط وأما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضاً: إنّ **حركة النبض مركبة**، والمنحصر في الأقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها (أما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين. الأول: أنَّ العادم له) أي للميل الطبيعي **بل لمبدئه** (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) إذ لا معنى للحركة الطبيعية **إلا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي** (ولا) يتحرك أيضاً (بالقسر والإرادة إذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة

قوله: (هواء صاف) أي عن الفضلات.

قوله: (كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام أي ثقيلاً.

قوله: (فإنه يجذب) أي يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافي.

قوله: (ويدفع ما فضل منه) أي يدفع الروح ما صار فضلة من ذلك الغذاء وهي الأجزاء الدخانية المعتدلة فيه.

قوله: (لوعائه) وهو الشرايين.

قوله: (بالجذب) أي بسبب جذب الغذاء.

قوله: (بالدفع) أي بسبب دفع الفضلات.

قوله: (على سبيل المد والجزر) المد السيل والجزر ضده.

قوله: (حركة النبض مركبة) على ما اختاره صاحب الموجز فإنه قال: حركة الانقباض قسري، وحركة الانبساط طبيعي يعني ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل له حالة الانبساط وأما الذي يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسراً.

قوله: (فإنه إذا انبسط القلب) فيه بحث لأنَّ انتقاض الحصر عائد حينئذٍ بالنظر إلى حركة القلب.

قوله: (بل لمبدئه) إنما ذكره لأن المتبادر من الميل نفس المدافعة وإنْ كان قد يراد به مبدؤها على ما سيجيء ولا شك أنَّ الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لا نفسها فإن عادمها يتحرك قسراً بلا شبهة كما في الحجر المرمي إلى فوق مثلاً إذ ليس فيه مدافعة هابطة على ما مر.

قوله: (إلا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي) الظاهر أن المراد بالميل مبدأ المدافعة لا

قسرية مثلاً (في مسافة ما في زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من أنَّ قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذي) مبدأ (الميل) الطبيعي أنَّ يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) المعينة ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الأكثر (عشر ساعات فلآخر) أي فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الأول) أنْ يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (في ساعة أيضاً؛ إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهي لامعة) في السرعة والبطء لأنهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسألة الخلاء فانقله إلى هاهنا) ولبعضهم في هذا المقام كلام **جامع بين المسألتين** وملخصه **أن كل حركة** لا بد أنْ تكون على حد معين من السرعة والبطء لأنها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان **فإذا فرضت** حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه. كانت الحركة الأولى أبطأ من الأخرى على التقدير الأول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أنْ توجد حركة ما إلا

قوله: (جامع بين المسألتينَ) أي يفيد ثبوتهما معاً.

قوله: (أنْ كل حركة إلخ) هذه المقدمة إلى قوله فإن كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلاء.

قوله: (فإذا فرضت إلخ) وإنْ كانت المفروضة مستحيلة فإنَّ إمكان فرضها كاف لنا في إثبات أنَ كل حركة نسبت إليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء، فاندفع ما قيل: إنا لا نسلم إمكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع أنه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم إليها وقوعها في الضعف أيضاً. ولا شك في إمكانه على أنا نقول: إمكان وقوع حركة أخرى نصفها في تلك المسافة كافٍ لنا في المطلوب لأنها إما واقعة في مثل زمانها، أو في أقل منه أو في أكثر منه فهي مساوية للحركة الأولى في حد من السرعة أو أسرع منه أو أبطأ فلا يمكن حركة إلا في حد من السرعة.

نفسها وكونه مبدأ قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة إلى الطبيعة إذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج في إثبات المطلوب إلى ضم مقدمة أخرى. وهي أنَّ الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وإنْ صحت إذا أريد بالمبدأ ما يعم الطبيعة لكن لا يتم التقريب لأن المقصود هاهنا إثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعاً لما يمنعه. وأما إذا أريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففي صحتها بحث لجواز أن يكون مبدأ لمدافعة نفس الطبيعة، بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الأول أيضاً فليتأمل.

على حد معين من السرعة والبطء **فإنْ كانت الحركة نفسانية أي صادرة عن شعور وإرادة** جاز أنْ تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملاءمة حد من حدودها **وينبعث عنها** الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة **وإنْ كانت الحركة طبيعية أو قسرية** احتاجت في تحديد حالها من الإسراع والإبطاء إلى معاوق. وذلك **لأن الطبيعة لا شعور لها** حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي

قوله: (أي صادرة إلخ) سواء كانت على وتيرة واحدة أولا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل في الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية.

قوله: (وينبعث عنها) أي عن الملاءمة المتخيلة الميل المسمى بالإرادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملاءمته.

قوله: (وإنْ كانت الحركة طبيعية) أي صادرة بلا شعور وإرادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما في الأجسام البسيطة أو لا كما في النبات.

قوله: (لا شعور لها) أي شعوراً يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور

قوله: (فإنْ كان الحركة نفسانية أي صادرة عن شعور وإرداة) الحركة النفسانية قد تخص بالإرادية فالطبيعية التي تقابلها تفسر حينئذٍ بما يصدر من غير شعور وإرادة، وقد يجعل أعم منه ومن أحد قسمي الطبيعة أعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الأنفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذٍ بما يصدر على نهج واحد دون شعور وإرادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة إلى المعاوق هو النفساني بالمعنى الأخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر.

قوله: (وإنْ كانت الحركة طبيعية أو قسرية) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال أنه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية، ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية أن لا تتحقق حركة أصلاً أو يخلو الحركة عن لازمها. أعني حداً من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحددهما حينئذٍ وفيه أنَّ القاسر ربما كان ذا شعور فيتحدد حال الحركة بإرادته فلا يثبت السبب الكلي. نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور تم الاستدلال للزوم المحال في بعض الصور أعني فيما إذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أين ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم إنَّ التقرير المذكور لا يلائم قوله: حتى لا يمكن استناد الحدود المختلفة إلخ. ولا قوله: لم يقع بسببه تفاوت لإشعارهما بأنَّ حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر. والظاهر أنَّ لا مخلص إلا بتخصيص الدعوى بما إذا لم يكن القاسر ذا شعور وأما إذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الإرادية.

قوله: (لأن الطبيعة لا شعور لها) قيل عليه: قد صرح في النمط الرابع من شرح الإشارات بأنَّ للطبيعة شعوراً ما، فسلب الشعور عنها ينافيه وأجيب بأنَّ المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فإن الطبيعة تحريكها بطريق الإيجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يتحرك

للحركة إليه،ا بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن. وكذا القاسر إذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه إذا لم يكن فيه

الإرادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الأفعال فلا ينافي ما صرح به ذلك البعض من أن الطبيعة لها شعور فإنه أثبت الشعور الإيجابي ولذا قال: حتى يمكن إلخ.

قوله: (بل هي بحسب ذاتها تطلب إلخ) إنما تطلب الحركة بواسطة أنه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن.

قوله: (وكذلك القاسر) أي احتاج في تحديد حالها من الإسراع والإبطاء إلى معاوق إذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أي لا اختلاف فيها باالشدة والضعف بأن يوجدها القاسر في الجسم من غير قصد إلى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم من مكان فيكون القاسر على أتم ما يمكن أنْ يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بل يكاد أن يحصل المقسور في المكان القسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم إنه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خلل في خروج القسرية التي مبدؤها قاسر. وإرادة على أنها في حكم الإرادية وعبارة ذلك البعض أوضح وأخصر فإنه قال: والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أنْ يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت وبما حررنا لك اندفع ما قيل: إنه إذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوظاً في الأحوال الثلاث والزمان بسبب المعاوق منقسماً بحسب انقسامه فلا يلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه، وذلك لأنَّ مقصوده أنَّ القاسر لا يمكن أنْ يحدد السرعة والبطء إذا فرض على أتم ما يمكن لا أنه تحدد مع الاستواء في الأحوال الثلاث على أن كلامه ليس مبنياً على فرض القاسر في الأحوال الثلاث بل على أنَّ القاسر في نفسه لا يمكن أنْ يكون محدداً.

قوله: (والقابل للحركة إلخ) هذا زائد على كلام البعض يعني أن الجسم من حيث إنه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها وإلا لكانت تلك لازمة للجسمية في جميع الأحوال غير قابلة لمرتبة أخرى بل التفاوت إنما يكون فيه بحسب المعاوق الداخلي أو

إلى أسفل فلا يتصور أنْ يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل: من أنه لم لا يجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لأجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة أو الحرارة المخصوصة أوغيرهما من الأعراض القابلة للتفاوت، ووجه الاندفاع ظاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس إلا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضي الحركة إلا لأجل هذا الحصول فيكاد يقتضي قطع المسافة في آن لو أمكن. فحينئذٍ لا يعقل أن يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة إلا مع حركة لا يمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء في تحقيق أن القوى الجسمانية لا يجوز أنْ تكون غير متناهية في الشدة. نعم يرد عليه ما أورده الشارح هناك.

معاوق أصلاً فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره **إذ لو لم يعاوقه** لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق إما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه **فالخارج هو قوام ما في المسافة** من الأجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي. **ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي** لاستحالة أنْ

الخارجي وقد أورد على هذا مثل ما أوره على القاسر بأنه إذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظاً في الأحوال الثلاث فلا يتم الاستدلال وأنت خبير بعدم وروده على ما حررناه.

قوله: (إذ لو لم يعاوقه إلخ) لأنه على تقدير عدم المعاوق، إما أنْ لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعلق بالإعانة وعلى التقديرين لا يكون محدداً أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأنه إذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر أقصى مراتب الإسراع لا يتصور الإعاقة فيه وأما ما قيل: إنَّ الأمر الآخر لا يلزم أنْ يكون معاوقاً، بل نقول ذلك الأمر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فمدفوع بأن ذلك الأمر المعاوق إنما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء بتحديده أو لا مرتبة من مراتب الميل فإن الطبيعية أو القاسر لا يعينان مرتبة بمن مراتب الميل، وإنما يتعين باختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أي الصغر والكبر والكيف أي التخلخل والتكاثف أو الوضع أي اندماج الأجزاء وانتفاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامي ذلك البعض حيث قال: إنَّ المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بأنه الميل.

قوله: (فالخارج هو قوام إلخ) لأن ما سوى المسافة والمحرك والمتحرك من الأمور الخارجة لا يلزم الحركة فلا يمكن أنْ يكون محدداً لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل: لم لا يجوز أنْ يكون أمر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً محدداً بحسب اختلافها في القوة والضعف.

قوله: (ولا يتصور في الحركة الطبيعية إلخ) أي إذا كانت في الأجسام البسيطة لأنه لا يكون ذلك المعاوق حينئذ إلا الطبيعة فاندفع ما قيل: ما ذكره من قوله: لاستحالة إنما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقاً والمعاوق الداخلي أعم منها فيجوز أن يكون نفساً كالطير الساقط من مكان هو يطير إليه.

قوله: (فالخارج هو قوام ما في المسافة) قيل: لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً فإنا لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلنا الحديد فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس.

قوله: (ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي) هذا في حركات البسائط وأما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من أجزاء مادية، والسر فيه أن حركة

تقتضي الطبيعة بذاتها شيئاً، **وتقتضي مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية** يحتاج إلى معاوق خارجي فقط **وتحديد القسرية يحتاج إلى ذلك وإلى معاوق داخلي أيضاً، فلذلك يستدل** بكل واحدة من الطبيعية

قوله: (**بل في الحركة القسرية**) أي بل يتصور المعاوق الداخلي في الأجسام البسيطة في الحركة القسرية.

قوله: (**فتحديد الحركة الطبيعية إلخ**) فإذا لم يكن المعاوق الخارجي بأن أمكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الأجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء؛ فانتفت الحركة، وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير افتقار إلى اعتبار الحركات الثلاث كما هو المشهور، وحاصله أنه لو أمكن الخلاء لأمكن الحركة فيه لأنه عبارة عن المكان الخالي عن الشاغل ومن أمارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالي باطل لأنه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء.

قوله: (**وتحديد الحركة القسرية إلخ**) لا يخفى أن اللازم مما تقدم أنه لا بد للحركة القسرية من أحد المعاوقين وأما أنه يحتاج إلى كليهما فكلا فلا يمكن بالبيان المذكور إثبات امتناع الخلاء بالحركة القسرية لجواز أنْ يحددها المعاوق الداخلي، ولا إثبات امتناع الحركة القسرية بدون المقاوق الداخلي لجواز أن يكون محددها المعاوق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهي لا معه لأنَّ الزمان الذي بإزاء المعاوق الخارجي أو الداخلي محفوظ في الحركات الثلاث فتدبر.

المركب حركات متعددة في نفس الأمر بحسب تعدد الأجزاء والكلام في الحركة الواحدة. وقد يقال: عدم تصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البسائط مسلم وأما الإرادي فلا لأن اقتضاء شيء شيئاً وإرادة ما يعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الإرادة يجوز أن يتحدد سرعة الحركة وبطؤها، فعلم أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على إثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على أحد المعاوقين اللّهم إلا أن يبني الكلام على الوقوع إذ الاستقراء أدل على أنَّ ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا إرادة أيضاً. إذ يقال: لا يعقل كون الإرادة معاوقة للحركة الطبيعية ألا ترى أنَّ من وقع من مكان عال فتحرك هابطاً بطبعه وأراد خلافه لم يكن للإرادة تأثير في المعاوقة أصلاً فتأمل.

قوله: (**وتقتضي مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات**) قيل: لم لا يجوز أنْ تقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضي مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من أنه لا يجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لأجلها، فتأمل.

قوله: (**وتحديد القسرية يحتاج إلى ذلك وإلى معاوق داخلي أيضاً**) قد حقق الشارح في حواشي التجريد أنَّ الحركة القسرية إنما يمكن أن يستدل بها على إثبات أحد المعاوقين إلا يعينه لا على إثباتهما معاً، وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على إثبات المعاوق الخارجي بعينه

القسرية على امتناع الخلاء، **ويستدل بالقسرية وحدها** على أن القابل لها لا يخلو عن **مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون** طبيعياً أو نفسانياً، فإنَّ كل واحد منهما معاوق داخلي وأما الحركة الإرادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أنْ يكون للإرادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بإزاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم أنْ يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الإرادية **كما ذكره المصنف**. الحكم (الثاني أنَّ الميل الطبيعي يعدم) إذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي وإلا فإما إلى ذلك الحيز) الطبيعي (وأنه طلب للحاصل) وهو غير

قوله: (فلذلك يستدل) أي لأجل أنَّ تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج إلى المعاوق الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بأنه يلزم على تقدير إمكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجي، أو يلزم أن تكون الحركة بدون المعاوق كهي لا معه.

قوله: (ويستدل بالقسرية وحدها) لأنها المحتاجة إلى المعاوق الداخلي دون الطبيعة.

قوله: (أعم من أن يكون إلخ) فيه تعريض للمصنف بأنَّ الواجب أن يقول العادم الميل الطباعي يدل الطبيعي وحمل الطبيعي على معنى الطباعي خروج عن سوق كلامه لأنه قسم أولاً الميل إلى طبيعي وقسري ونفساني، ثم ذكر للميل الطبيعي حكمين.

قوله: (كما ذكره المصنف) بقوله: ولا يتحرك بالقسر والإرادة.

فليرجع إليه بقي هاهنا بحث وهو أن هذا التحقيق الذي أورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الإشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم أن يكون معاوقاً لجواز أن يكون هو الميل قال في ذلك الشرح: الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء، ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطء إليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الأولوية، فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه أي من رقة القوام وغلظة وذلك الأمر هو الميل هذا كلامه طويناه على غره ولا حاجة بنا هاهنا إلى إبطاله أو تصحيحه وهو صريح في أن ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل، اللّهم إلا أنْ يقال: مراتب الميل وإنْ كانت تحدد مراتب الحركة إلا أن في تعيين مراتبه دخلاً لما في المسافة من الملأ البتة فيثبت الاحتياج إلى المعاوق ويندفع التناقض فليتأمل.

قوله: (عن مبدأ ميل طباعي) أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية أعم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو

معقول (أو إلى غيره) فيكون هرباً عن هذا الحيز وطالباً للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وأنه باطل (وهذا) الاستدلال (إنما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لأنها إما طلب لذلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فإنه إذا كان مبدأ المدافعة إلى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر. لا يقال: إنا إذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الأرض وجدنا منه مدافعة هابطة، ولا شك أن حاله إذا كان اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي، لأنا نقول: ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي، وإنما يكون كذلك إذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم وتوضيحه أنَّ الثقيل إذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم، ولا يكون هذا المطلوب حاصلاً إلا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه وإذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل فإذا انطبق **مركز ثقله** على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلاً لا في كله لأنه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه، إذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأثبتوا له) أيضاً (حكمين: الأول **قد يجامع**) **الميل القسري الميل** (**الطبيعي** إلى جهة) واحدة (فإنَّ الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً **من الذي ينزل بنفسه**) مع تساويهما في الحجم والثقل. فقد اجتمع في الأول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر، فلذلك كانت حركته أسرع. **ويجوز أن يقال: إنَّ الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل** وكذلك القاسر فلما

قوله: (إن الطبيعة وحدها) أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب

المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير إرادة والنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور هاهنا وبهذا المعنى قال المصنف: العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو أعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح.

قوله: (مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل، ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم.

قوله: (قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي) وقد يجامع القسري الإرادي كما في الإنسان الصاعد إذا دفعه آخر وقد يجامع الإرادي والطبيعي كما في الإنسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة، كما في الإنسان المنحدر إذا دفعه آخر.

قوله: (من الذي ينزل بنفسه) إنْ قلت: ما السر في أنَّ حركة الحجر الذي ينزل من مكان

اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حده **فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معاً**. وقال بعضهم إنما يجوز اجتماعهما إذا كان الجسم **ممنواً** بما يعاوقه كالحجر فإن الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري، وإذا لم يكن له معاوق كما إذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالاً، لأنَّ الطبيعة إذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغاً إلى نهاية الشدة فيستحيل أنْ يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين، وهذا باطل بما

اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد أنَّ الطبيعة نسبتها إلى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضي مرتبة معينة كما مر بيانه.

قوله: (إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معاً) في إشارة إلى أن ليس داخلاً في شيء من الأقسام الثلاثة لأنها أقسام لما يكون مستنداً إلى واحد منها.

قوله: (ممنواً) في الصحاح منوته ومنيته إذا ابتليته.

أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتى أن الأول ربما يصادم حيواناً فيقتله ولا كذلك النازل من أسفل؟ قلت: سره اشتداد الميل في الأول وذلك لأن الطبيعة إذا لم تكن معوقة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التي تقويها وتعضدها كما في المباحث المشرقية.

قوله: (ويجوز أن يقال: إن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث إذ قد سبق نقلاً من شرح الإشارات للطوسي أنْ توسط الميل بين الطبيعة والحركة لأجل أنَّ الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فنسبتها إلى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل. ولا شك أن الميل أيضاً يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة إلى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أنْ تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وإن وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فإن جوز استناد أصل الميل إلى الطبيعة ومراتبها إلى أمور مختلفة فليجز مثله في الحركة وإلا فالفرق تحكم.

قوله: (فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معاً) فإنْ قلت: قد سبق أنَّ الميل منحصر في الأقسام الثلاثة أعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل حينئذٍ من أي تلك الأقسام؟ قلت: الظاهر أنَّ المنحصر في تلك الأقسام هو الميل الذي سببه واحد على أن الذي يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في القسري إذ يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل فإن المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب

ذكرناه **من أن الطبيعة وحدها جاز أنْ تقوى** على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها، وكذلك **القاسر وحده ربما يقوى** على مرتبة دون أخرى فإذا اجتمعا **أحدثا مرتبة** أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه (الثاني أنهما) أن الميل القسري والطبيعي (**هل** يجتمعان إلى جهتين الحق أنه إنْ أريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (**لامتناع المدافعة إلى جهتين** في حالة واحدة بالضرورة) إذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة إلى جهة **وفيه مع ذلك** التنحي عنها فليس في الحجر المرمَي إلى فوق مدافعه هابطة (وإنْ أريد) بالميل (مبدؤها فنعم) إذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة إلى جهة مع مبدأ المدافعة إلى جهة أخرى بل يجوز اجتماع إحدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى (فإنَّ الحجرين المرميين) إلى فوق (بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما

قوله : (من أنَّ الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القاسر.

قوله : (جاز أن تقوى إلخ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر.

قوله : (القاسر وحده) أي بدون الطبيعة.

قوله : (ربما يقوى إلخ) باعتبار المعاوق الخارجي أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر.

قوله : (لامتناع إلخ) قيل: قد مر سابقاً أنَّ في الحجر الموضوع على الأرض مدافعة هابطة فإذا جره أحد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب: لا نسلم اجتماعهما معاً فيه، بل كل واحد منهما في زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معاً فيه وإنما تلبد الأرض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة.

قوله : (وفيه مع ذلك إلخ) بمعنى أنَّ المدافعة إلى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الأولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحي إلى جهة واحدة.

أيضاً ثابت. وإنْ ثبت خروجه بناء على إرادة الخروج بتمامه فهو داخل في الطبيعي إذ لم يذكر في هذا القسم إلا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور، ولا شك أنَّ الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري.

قوله : (أحدثا مرتبة) أو أحدث كل منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه قيل: الظاهر هو القول بتعدد الميل إذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن أثره إذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر.

قوله : (لامتناع المدافعة إلى جهتين) فيه بحث لأن البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر المجرور على وجه الأرض. ولهذا تتلبد الأرض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر وإن أريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتجاذبة.

للحركة) فإنَّ الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعاً) **وذلك المبدأ** قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زماناً إلى أن يبطلها مصاكات مما يماسه ويتخرق به، بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين إلى جهتين بل اجتمع إحداهما مع مبدأ الأخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند إلى الطبيعة فإن طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية إلا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع **لجواز أنْ يكون** تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطاً بشرط يتخلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (الإرادي وسأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه) وتضمه (إليه) أي إلى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف . (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها) أي من اختلافاتهم فيها (أنهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (إلى) اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) إلى (مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل إلى العلو) إذا رمي إليه (و) اعتماد (الخفيف إلى السفل) حال ما حرك إليه (**أوهما**) أي كاعتمادي الثقيل والخفيف (إلى سائر الجهات) أعني القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال) أبو علي (الجبائي . نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع) **فإن مرجعه إلى دعوى المماثلة** بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وأنى يلزم من تضاد

قوله : (وذلك المبدأ إلخ) على ما هو التحقيق وإنْ كان المشهور أنَّه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الأقسام الثلاثة .

قوله : (لجواز أنْ يكون إلخ) كونه علة قريبة يقتضي أنْ لا يتوسط بينهما علة لأن أنَّ لا يكون مشروطاً بشرط .

قوله : (أوهما) عطف على اعتماد الثقيل فيلزم دخول الكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز في السعة إلا أنه يتحمل في المعطوف ما لا يتحمل في المعطوف عليه .

قوله : (إلى دعوى المماثلة) أي المشاركة في حكم التضاد .

قول : (فإنّ مرجعه إلى دعوى المماثلة) قيل عليه : لو سلم المماثلة فجعل أحد المتماثلين

الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي الاعتمادات فإنه يجوز أنْ يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه (**وأيضاً فالفرق قائم** فإنَّ اجتماع الحركتين) إلى جهتين (يوجب للجوهر كونين) في حيزين (فإنه إذا تحرك) الجوهر (إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الأول) الذي تحرك عنه فيلزم أنْ يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الأول في تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فإنّ البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معاً (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين) فإنَّ الاعتماد إلى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه :) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد) الاعتمادان (اللازمان أو المجتلبان؟ تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه . (أما الأول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق **فيه مدافعة هابطة** يجدها الرافع)، وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر **فقد اجتمع فيه** اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينها . (وأما الثاني) وهو تردده في أنه هل يتضاد

قوله : (فقد اجتمع فيه إلخ) قد عرفت أنَّ المعلوم وجود الاعتمادين فيه وأما أنهما معاً فكلا .

سبباً والآخر سبباً ترجيح بلا مرجح، وأيضاً لم لا يجوز أنْ يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة؟ وأيد ذلك بأنه لو جوز كون بعض أفراده سبباً والآخر مسبباً فليجوز كون بعضها متضاداً وبعضها غير متضاد، والجواب : إنه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية أي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أنَّ ما ذكره أبو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجبائي بعدم بقاء الاعتماد مطلقاً .

قوله : (وأيضاً فالفرق قائم إلخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لأن تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر أنه ليس كذلك .

قوله : (فيه مدافعة هابطة) أي مبدأ مدافعة إما على حذف المضاف أو إطلاق المدافعة على مبدئها بناء على أنه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه أنّ الذي يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لأنفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر .

الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (**فللحبل المتجاذب**) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر. (فتارة قال: فيه مدافعة للجاذبين **يجده**) أي يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) **فإن** كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل إلى خلاف جهته **بحيث لولا جذبه** إياه إلى جهته لتحرك الحبل، ذلك الميل إلى خلاف تلك الجهة بالضرورة. وإليه أشار بقوله: (إذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان (**وتارة قال: لا مدافعة فيه** وإنما هو كالساكن الذي يمتنع من التحرك) فإنَّ كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة إلى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين. (**ومنها**) أي ومن اختلافاتهم (**أنَّ الاعتمادات هل تبقى**؟ فمنعه الجبائي) من غير تفصيل (ووافقه ابنه في المجتلبة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) **فإنها** باقية عنده (للجبائي) في عدم بقاء الاعتماد مطلقاً (وجهان. الأول: لو بقي) الاعتماد (اللازم) في جهة السفل مثلاً (بقي) الاعتماد (المجتلب) في تلك الجهة أيضاً، كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك إلى السفل بسبب دفع الإنسان إياه إليه (لأنه) أي المجتلب (يشاركه في أخص صفة النفس وهو كونه اعتماداً في جهة السفل مثلاً وهو) أعني الاشتراك في الأخص (يوجب

قوله: (فللحبل المتجاذب إلخ) يعني أنَّ هذا الجزئي منشأ للتردد في الحكم الكلي لا أنه دليل عليه فلا يرد أنّ الجزئي لا يثبت الحكم الكلي.

قوله: (يجده) تذكيره الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد.

قوله: (بحيث لولا جذبه إلخ) لا يخفى أنه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز أنْ يحدث فيه عند عدم الجذب.

قوله: (هل تبقى) زمانين أي من الأعراض التي لها بقاء كالطعوم أم من الأعراض المتجددة آنا فآناً كالحركات والأصوات.

قوله: (فللحبل المتجاذب) قيل: دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لأن مسألة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المجتلبين لا على الحال فيما بين اللازمين مع أنه بعض المدعى.

قوله: (وتارة قال: لا مدافعة فيه) فيه أنَّ القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولاً بتضادهما ولا مستلزماً يدل على المدعى.

قوله: (ومنها أنَّ الاعتمادات هل تبقى) قيل: الظاهر من الوجه الثاني للجبائي أنَّ محل النزاع هو أنه هل الاعتمادات من الأعراض الغير القارة، كالحركات والأصوات أم لا؟ لا أنها هل تبقى بعد انقطاع الحركة أم لا؟ والحق أنه محل النزاع هو أنها هل تبقى زمانين أم لا؟ كما سيحققه.

الاشتراك مطلقاً) أي في جميع الصفات (عند أبي هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أنْ يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضاً لكنه باطل **باتفاق منهما** فوجب أن لا يكون اللازم باقياً أيضاً. (قلنا: لا يسلم كونه) أي كون ما ذكر (أخص صفة النفس بل ذلك) أي أخص صفة النفس عند أبي هاشم (هو كونه) اعتماداً (لازماً) أو كونه اعتماداً مجتلباً وليس شيء منهما مشتركاً بين اللازم والمجتلب فلا يتم الإلزام. الوجه (الثاني: لا فرق في) أجناس (الأعراض التي يمتنع بقاؤها) كالأصوات والحركات وغيرهما. (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم. **(قلنا:) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع** لأنَّ مرجعه **إلى دعوى المماثلة** بين الاعتمادات وبين الأصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لما وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز أن تكون خصوصية الأصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الإطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقاً كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة)

قوله: (أي في جميع الصفات) نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد أنَّ البقاء من الصفات المعللة لأنه الوجود في الزمان الثاني فالشركة في الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولأجل ذلك قال: عند أبي هاشم وإلا فالاشتراك في الصفات النفسية متفق عليه.

قوله: (باتفاق منهما) أشار به إلى أن بطلان التالي كما أنه إلزامي برهاني أيضاً بخلاف الملازمة فإنها إلزامية .

قوله: (أي دعوى المماثلة) أي الاشتراك.

قوله: (يوجب الاشتراك مطلقاً عند أبي هاشم) هذا الكلام يدل على أن الوجه الأول إلزامي لابرهاني فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبي هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائي أيضاً استطرادي لا نفع له في الاستدلال لانّ الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى وإذا كان الدليل إلزامياً لم يرد عليه ما أورده الآمدي من أن حاصله يرجع إلى تخطئة الخصم في أحد قوليه ضرورة تصويبه في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والتصويب في القول الآخر بأولى من العكس. وعلى هذا فلو قال أبو هاشم: أخطأت في قولي باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً.

قوله: (قلنا: ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل: إنَّ أدلة عدم بقاء الأعراض لشمولها صورة النزاع جامع على أن ما ذكر ليس تمثيلاً بل هو في المآل استدلال بعموم الأدلة فتدبر.

في بقاء الاعتمادات اللازمة أعني الثقل والخفة في الأجسام الثقيلة والخفيفة، (والمشاهدة حاكمة به) أي ببقاء الاعتمادات اللازمة (**كما في الألوان والطعوم**) فإنّ الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضاً ببقاء الخفة والثقل في الأجسام. (ومنها أنه قال الجبائي: موجب الثقل الرطوبة **وموجب الخفة اليبوسة**) **يعني أنّ الاعتمادين** اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (**فإنا إذا عرضنا**) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلاً (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (وإذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلاً (تكلس) أي صار كلساً وهو في الأصل **الصاروج** المركب من النورة واختلاطها (وترمد) أي صار رماداً (إذ) النار (تزيده يبساً) إفنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (**ومنعه أبو هاشم** وقال: بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين

قوله: (**يعني أنَّ الاعتمادين إلخ**) أي ليس المراد أنَّ موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه فإنَّ دليله لا يساعدهذا المعنى.

قوله: (**فإنا إذا عرضنا إلخ**) إنْ كان المقصود منه دفع استبعاد أنْ يكون موجب الثقل الرطوبة فإنّ الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وإنْ كان المقصود منه إثبات المدعى فلا يفيده كما لا يخفى.

قوله: (**الصاروج**) اهكه آميخته بخا كستر وغير آن فارسي معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لأنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراخ النورة أهك.

قوله: (**كما في الألوان والطعوم**) قال الآمدي: كلام أبي هاشم مبني على فاسد أصولهم في بقاء الألوان والطعوم وقد أبطلناه كيف وأنها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على أنّ المبحث هو أنَّ الاعتماد هل يبقى زمانين أم بتجدد الأمثال؟ كما أن الشأن كذلك في جميع الأعراض عند أهل السنة لأنّ الذي أبطل هو بقاء الألوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى أنهما ليسا من الأعراض الغير القارة إذ لا شك في صحته وإنما قال في الوجه الثاني: كالأصوات والحركات وغيرهما لأنَّ جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات كما مر.

قوله: (**وموجب الخفة اليبوسة**) يرد عليه أنه يستلزم القول بيبوسة الهواء. بالقياس إلى الأرض مع أنه ثبت أنه رطب. اللهم إلاّ أنَّ تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالإضافة إلى الماء لا يدفع الإشكال بالقياس إلى الأرض إذ لا شك أن التراب أيبس من الهواء فينبغي أن يكون أخف منه اللهم إلا أنْ يقال: برودة الأرض مانعة عن تحقق مقتضى اليبسية بقي الكلام في لزوم أثقلية الماء عن الأرض لكونه أرطب وأبرد منه بلا شبهة فتأمل.

قوله: (**ومنعه أبو هاشم إلخ**) قيل: يحتمل ان يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لا أنه منع

بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) **فإن الزئبق أثقل** بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة. (والجواب:) عما تمسك به الجبائي (أن يقال: الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند إليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وإنما تحدث) الرطوبة واليبوسة (فيهما عندها) بإحداث اللّه تعالى إياهما على سبيل جري العادة (وهما) أي الذهب وما منه الكلس (قبل) أي قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين إلى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطود في الأحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها (بالكلية فإنها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً (وأما أنْ يقال بأنَّ الأجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الأجزاء المائية موجودة (في الأحجار) الصلبة (التي تجعل مياهاً) سيالة (بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير قبل إذابتها فخرج) هذه الفاء جواب أما أي القول بوجود الأجزاء المائية في الذهب والأحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للأمان عن المحسوسات إذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الأستاذ أبو إسحاق: لا نسلم أنَّ المذاب بعد الإذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس إنكار الرطوبة **مع الميعان** بأبعد من دعوى الرطوبة في الأحجار المحسوسة يبوستها (ومنها أنه قال الجبائي: الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (إنما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فإن أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء

قوله: (ومنعه) المراد بالمنع المعنى اللغوي أي لم يقبل ما قاله الجبائي لا بالمعنى المصطلح فإنه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتي منع.

قوله: (فإن الزئبق إلخ) ولو حمل كلام الجبائي على أنَّ الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل وتخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينافي ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة.

قوله: (مع الميعان إلخ) فإنَّ الميعان غير الرطوبة كما أنَّ السيلان غيرها.

الدليل أو المدلول بأن يكون معارضه، ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما يتمسك الجبائي والحق أنه معارضة والجواب الآتي مناقضة.

قوله: (فإن الزئبق أثقل إلخ) إذا حمل الإيجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لأنَّ التخلف عن المقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة.

فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه وإذا غمست صعدها الهواء الصاعد **بخلاف الحديد** فإنَّ أجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب في الماء **قال الآمدي: يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب** في الزئبق. والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أنْ ينفصل عنه) أي عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الأجزاء الأخرى راسبة) في الماء لأنَّ الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء. قال المصنف: (وفيه نظر **لجواز أن يكون التركيب**) الواقع بين الأجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أي أفاد الهواء والأجزاء الأخرى (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون **مركباً من أجزاء هوائية** وغيرها تركيباً موجباً للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الأجزاء وجاز أيضاً أن يتخلخل الهواء فيما بينْ أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الأجزاء (وقال ابنه:) أبو هاشم (إنه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أي الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي أحدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً. (ويلزمه

قوله: (إنَّ الذهب يرسب إلخ) قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز أنْ يكون لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل أنّ الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق.

قوله: (مركب من أجزاء هوائية) ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الأجزاء الهوائية المتخلخلة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد أنَّ حديث التركيب لا ورود له لأن الجبائي لم يقل بأن الأجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو.

قوله: (بخلاف الحديد إلخ) قيل عليه: لم لا يرسب إذا جعل صفيحة؟ والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج إلى زيادة خرق لا يطاوعه الماء.

قوله: (قال الآمدي: يلزم على الجبائي إلخ) إنما يرد إذا ثبت أنْ لا فرق بين طفو وطفو وإلا فكلام أبي علي في الطفو على الماء وقصة الزئبق لا تقريب لها حينئذ.

قوله: (لجواز أن يكون التركيب إلخ) قيل: الكلام في الأجزاء الهوائية المجاورة للأجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له.

أمران الأول أن الحديد يرسب) في الماء (فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع أن الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل **مطلقاً** موجباً للرسوب لما اختلفا. (الثاني أنَّ حبة حديد ترسب) في الماء (وألف طن خشباً لا يرسب) فيه مع أنه لا نسبة لثقل الحبة إلى ثقل ألف طن، وللحكماء كلام يناسب ما ذهب إليه أبو هاشم فأورده هاهنا وجعله فرعاً بناء على أن المقصود الأصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فإيراد كلام غيرهم فيه **إنما يكون على سبيل التبعية** والفرعية فلذلك قال: (تفريع. قال الحكماء الجسم إن كان أثقل من الماء) على تقدير تساويهما في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لأنه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه **وينزل فيه** (إلى تحت وإنْ كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في الثقل **نزل فيه بحيث يماس** سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء) فلا يكون طافياً عليه ولا راسباً رسوباً تاماً (وإنْ كان) الجسم مع التساوي في الحجم (أخف منه) أي من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه (موازناً) ومساوياً في الثقل (لذلك الجسم كله **فيكون نسبة القدر النازل** منه في الماء إلى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم

قوله: (الأول أن الحديد إلخ) يلزم هذا الأمر على الجبائي أيضاً.

قوله: (مطلقاً) فيه إشارة إلى أن الجواب عنه بما سيجيء نقلاً عن الحكماء من أن الاحتياج إلى تحية الماء الكثير يمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه.

قوله: (إنما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع هاهنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئي على حكم كلي بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد.

قوله: (وينزل فيه) ويصل إلى الأرض إنْ لم يمنعه مانع وإلاّ وقف حيث منع.

قوله: (نزل فيه بحيث يماس إلخ) لأنه يقتضي بطبعه أنْ يكون حيزه حيز الماء.

قوله: (ويكون نسبة القدر النازل إلخ) توضيحه إذا فرضنا أنَّ القدر النازل نصف القدر

قوله: (ويلزمه أمران إلخ) قد أشرنا إلى أنَّ اللازم الأول لأبي هاشم يلزم إياه أيضاً ثم إنّ حمل كلامه على أن الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلف عن المتقضي لمانع كما مر غير مرة.

قوله: (إنما يكون على سبيل التبعية) فيه إشارة إلى أنَّ التفريع هاهنا ليس على المعنى المشهور.

قوله: (فيكون نسبة القدر النازل إلخ) توضيحه أنْ يقال: إذا فرضنا أنّ القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي

إلى فضل ثقل الماء علة الحكم **في هذين القسمين** تعلم بالمقايسة على القسم الأول **فتأمل**. واعلم أنهم قالوا: إن الحديدة المنبسطة، إنما لا تنزل في الماء لاحتياجها إلى أنْ ينحي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة، وقالوا: لاحتياجها إلى أنْ ينحي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة، وقالوا أيضاً: إنَّ سبب الخفة **في الأجرام الصلبة** تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلاً إذا كانت في الهواء **لم يكن للأجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل**، فإذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم الأجزاء الثقيلة دفع الخشبة إلى فوق وإنْ لم يقو على ذلك إذ عن للهبوط قسر **إنْ لم يتأت له الانفصال** عنها **وبما قررناه** ظهر لك أنه **إنْ حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء** اندفع عنه

الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحج ونسبة ثقل الجسم إلى فضل ثقل الماء بالنصفية كما أنَّ نسبة القدر النازل إلى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك.

قوله: (في هذين القسمين) أي الأثقل والأخف.

قوله: (فتأمل) أي في المقايسة وهو أنه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صورة المساواة في موضع الماء ملاقياً بسطحه سطحه وفي صورة الخفة كان طافياً بقدر الخفة وراسباً بقدر ما يساوي ثقل الماء.

قوله: (في الأجرام الصلبة) وأما الأجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضي للخفة كما في البسائط.

قوله: (لم يكن للأجزاء الهوائية إلخ) لانعدام الميل عند الحصول في الحيز الطبيعي.

قوله: (إنْ لم يتأت له الانفصال إلخ) وإنْ تأتي انفصلت وبقي ما عداها راسب في الماء.

قوله: (وبما قررناه) في حل عبارة المتن وقوله: واعلم إلخ.

قوله: (إنْ حمل كلام أبي هاشم إلخ) بأن لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هوالظاهر من

له في الحجم ونسبة ثقل الجسم إلى فضل ثقل الماء بالتصفية كما أن نسبة القدر النازل إلى القدر الخارج، كذلك ولما كان النازل تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس.

قوله: (لم يكن للأجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) أراد بالميل المدافعة إذ قد سبق أنَّ المعدوم في الجسم إذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة وأما مبدؤها فلا دليل على انتفائه حينئذ.

قوله: (على ما قاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة إلى الماء المساوي للجسم في الحجم كما ذهب إليه بعض الحكماء من أنَّ الأشياء كلها تميل إلى مركز العالم.

الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم أن الحق عند الأشاعرة هو أن الطفو إنما يكون بسبب سكون يخلقه اللّه تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه، والرسوب إنما هو بسبب حركات يخلقها اللّه في الراسب ومباينات يخلقها اللّه في أجزاء الماء على طريقة جري العادة. وإنما لم يذكر في الكتاب لأنه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها أنه قال:) الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه أنْ لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) إذ لا سبب لطفو الخشبة إلا تشبث الهواء بها وإذا كان الهواء متصعداً بالطبع وجب أنْ ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو أنه ربما كان التركيب أو الوضع موجباً للتلازم ومانعاً عن الانفصال (كيف) أي كيف لايتوجه عليه ما قد عرفته؟ (والهواء الذي فيه) أي في الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذٍ حتى يرسب الخشب في الماء، (ومنعه ابنه) وقال: ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي (بل اعتماده مجتلب بسبب محرك (**ويرد عليه أنَّ الزق** المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء إذا خلي) وطبعه يصعد **بما يتعلق به** من جسم ثقيل إذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (**لضغط الماء** له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره إياه وهو مدفوع

كلامه بل بالنسبة إلى الماء ويقيد إيجابهما للرسوب والطفو بأن لم يمنع عنه مانع فبإرادة الثقل والخية بالنسبة إلى الماء اندفع الاعتراض الثاني لأنَّ ألف من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وإنْ كان أكثر وزناً منه وبالتقييد بعدم المانع اندفع الاعتراض الأول وهوظاهر.

قوله: (بما يتعلق به إلخ) هذا التقييد للمبالغة في صعوده والوكاء بكسر الواو ما يشد به رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة أو الأحذة الشديدة.

قوله: (ويرد عليه أن الزق إلخ) الظاهر ان هذا معارضة وإنْ لم يكن دليل المعلل الأول مذكوراً والوكاء بكسر الواو والمد الذي يشد به رأس القربة.

قوله: (لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطاً زحمه إلى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذي أورده المصنف إشارة إلى ما ذهب إليه قوم من أنَّ العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الأثقل يسبق الأخف فيضغطه ويدفعه إلى فوق ولذلك يطفو الأخف فوقه. وقد رده الشيخ في الإشارات صريحاً بما ذكره الشارح حيث قال: من ظن أنه الهواء يطفو فوق الماء لضغط

بأنه الزق إذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجاً من الأصغر، ولا شك أنَّ ضغط الماء **للأصغر أقوى** لضعفه وقلة مقاومته، فكان يجب حينئذٍ أنْ يكون أشد سرعة وخروجاً، وليس كذلك فظهر أنه بمقتضى طبعه الذي هو في الأكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود (ومنها أنه قال:) الجبائي (لا يولدّ الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكوناً بل المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الحركة **كما نشاهده**) أي نشاهد التوليد (في حركة اليد لحركة المفتاح) فإنه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر **لسكونه** في الموضع الذي يقصده) الحجر (إما طبعاً أو قسراً) فإنَّ ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته، فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر، (وقال ابنه: المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (**لوجهين**. **الأول**: أنه إذا أقيم عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك (وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود إلى تلك الجهة (فإنّ الدعامة تمنعه من ذلك ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة) وإنْ لم يتحرك ذلك المعتمد إلى جهتها **فعلمنا أن حركة العمود** لم تتولد من الحركة بل من

قوله: (**كما نشاهده إلخ**) تصوير للحكم الكلي بجزئي منه للإيضاح لا إثبات له به ولعله يدعي بداهته.

قوله: (**فعلمنا أنّ حركة العمود إلخ**) فيه إشارة إلى أنَّ هذا الوجه ينفي مذهب الجبائي ولا يثبت مذهب أبي هاشم.

ثقل انماء إياه مجتمعاً تحته مثلاً لا بطبعه كذبه أنَّ الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والقسري يكون بالضد من هذا.

قوله: (**للأصغر أقوى**) إذ لا شك أن دفعه إلى فوق الذي هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من أنّ الضغط إنما يكون عند شدة التكاثف بين الأجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت إليه.

قوله: (**لسكونه**) اللام فيه وكذا في بالحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه إلى التوليد.

قوله: (**لوجهين الأول إلخ**) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون. وقد يقال: إنما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فإن سكون الحجر المرمي عندما ينزل إلى الأرض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الأرض بقي فيه بحث وهو أنّ المدعى عام وهذا الدليل خاص إلاّ أن يحمل على أن المراد نفي مذهب الخصم. أعني تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة

الاعتماد. وإليه أشار بقوله: (وما هو) أي سقوطه إلى تلك الجهة (إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه. **الثاني حركة اليد** متأخرة عن حركة الحجر إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل) بين الأجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) **وفيه نظر** إذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معاً بحسبه فلا يلزم التداخل، وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة، إذ يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر. (وقال ابن عياش) من البصَريين (بتولدهما:) أي بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن الاعتماد أخرى **لمتمسكيهما**) **فإنْ متمسك الجبائي** دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها، ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة. ولما كان القول بالتوليد باطلاً كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلاً أيضاً، لكن الآمدي تنزل إلى صحة التوليد ثم ناقضهم **فقال علي الجبائي**: كما أنَّ حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد

قوله: (**الثاني حركة اليد إلخ**) أي إذا حركنا باليد حجراً من جهة إلى أخرى يكون حركة اليد إلى جهة متأخرة عن حركة الحجر إلى تلك الجهة إذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الجوه جاز في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجري في حركتين لجسم واحد تولد إحداهما الأخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه إلا إذا ضم إليهما أنه إذا لم تولد الحركة الحركة في هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد إذ لا ثالث وإذا ثبت توليد الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها إذ لا فارق.

قوله: (**متمسك الجبائي إلخ**) وهو المشاهدة.

وسائر صور الحركة وفيهما نظر. أما في التوجيه الأول فلأن مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقي حينئذ بلا دليل وأما في الثاني فلظهور المنع في انعدام الفرق.

قوله: (**الثاني حركة اليد إلخ**) فيه بحث لأن حركة الماء في الزراقات إلى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ما في الأنبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم إلا أن يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه.

قوله: (**وفيه نظر**) الأولى أن لا يذكر النظر هاهنا حذراً عن شوب اللغوية فإنه سينقله عن الآمدي بعد أسطر.

قوله: (**لمتمسكيهما**) قيل: الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع أن الجبائي يدعى البداهة كما يدل عليه قوله: نشاهده هذا ثم الظاهر أنَّ المراد بمتمسك أبي هاشم هو متمسكه الأول لأن متمسكه الثاني يجتمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى.

اليد، فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فإنْ قال الجبائي: قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء **ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والأظفار**، وحينئذٍ كان إسناد حركة المفتاح إلى حركة اليد أولى من إسنادها إلى اعتماد اليد قلنا: لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والأظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها، فلا يثبت حينئذٍ استقلال الحركة بالتوليد؟ وقال علي أبي هاشم: لا أنْ نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له، فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون إلا بعد حركة الحجر، بل هما معاً في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد **كما مر تحقيقه**. (ومنها أنه قال:) الجبائي (في الحجر المرمي) بالقسر (إلى فوق إذا عاد هاوياً) أي نازلاً: (أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الحركة لا من الاعتماد، (وقال ابنه: بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على أصله من أنّ الحركة إنما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف: (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال: (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (أما الأول فلأنه إذا قيل: كل حركة) من الحركات المتعاقبة

قوله: (ويتولد من حركة يده إلخ) لأنّ التوليد عبارة عن أنْ يوجب فعل لعامله فعلاً آخر وليس هاهنا حركتان إحداهما حركة اليد وثانيتهما حركة الشعر والأظفار بل هي حركة واحدة تنسب إلى اليد بالذات وإلى ما عليها بالتبع كحركة راكب السفينة.

قوله: (كما مر تحقيقه) بقوله: وفيه نظر ولما كان ما سبق منعاً للزوم التداخل وما ذكره الآمدي منعاً للبعدية لم يلزم التكرار.

قوله: (فقال علي الجبائي إلخ) فإنْ قلت: لعل الجبائي يتشبث بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أملس منها من حركتها إذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها. قلت: المراد إبطال ما ذكره في مثال حركة اليد والمفتاح فإن مدعى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالإبطال في صورة إبطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين. نعم للجبائي أنْ يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم إلاّ أن يقال: المولد هاهنا أيضاً اعتماد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والأظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها.

قوله: (ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والأظفار) إذ الشعر والأظفار لا حياة فيها فلا يتعدى إليها حكم القدرة حتى تكون متحركة بالقدرة مباشرة.

في الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة إلا) الحركة (الأخيرة فإنها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجبُ أن يذهب) الحجر المقسور (إلى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بل انقطاع (وأما الثاني فلأن الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (إذا كان يوجب النزول فليوجبه أولاً) أي في ابتداء الحركة، وأيضاً القول بأنْ كلاً من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الأخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لأن الحركة) القسريه (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة **إلى مقاومة ما في المسافة** من الهواء الذي يحتاج المتحرك إلى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساويها في الأحكام (فقد تنتهي) الحركة الصاعدة في الضعف (إلى ما يوجب) أي إلى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها، فإنَّ الشيء لا يؤثر في مثله إلا إذا كان قوياً في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الأول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلاً قليلاً) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوباً) واللازم غالباً (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول). والجواب عن توليد الاعتمادات: ما مر في توليد الحركات، فاندفع التحكم عن ابنه أيضاً، (ومنها أنه قال أكثر المعتزلة: ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فإنه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لأنه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون

قوله: (إذا قيل: كل حركة من الحركات المتعاقبة والصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين، أو السكون الأول في المكان الثاني وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة وإنْ لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم.

قوله: (منضمة إلى مقاومة ما في المسافة إلخ) هذا الانضمام أكثري وليس بلازم وإنما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فإنما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكداً أو متحركاً إلى خلاف جهة الحركة إليها لكن مخالفاً للاعتمادات المجتلبة إذ لو قدر حركته إلى جهة العلو موافقاً في اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما في المسافة أيضاً.

منهما **ولا شيء هناك غيرهما** حتى يستند إليه السكون فلا سكون أصلاً. (وقال الجبائي: لا استبعد) أنْ يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بأنّ الاعتماد الصاعد **غالب**) في أول الحال (فيصعد) الجسم إلى فوق (ثم يغلب الاعتماد) (النازل فينزل) الجسم إلى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فإن المغلوب لا يصير غالباً حتى يصل إلى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) إذ لا يتصور حينئذٍ حركة صاعدة ولا هابطة لأن الاعتمادين على حد التساوي، فلا غلبة لأحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه **(لا يوافق مذهبه)**. لأنَّ هذا الاسعدلال مبني على أنَّ الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم، وأن السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما. وقد مر أن الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله: (إذ بحث توليد الاعتماد لهما) أي للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه أنْ يقول:) موافقاً لأصله (الحركة الأخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلاً (توجب) له (سكوناً) أولاً (ثم حركة) نازلة. (فإنْ المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخير الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة إياها. (وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم) **فمن جوز أنْ** تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضاً فإنَّ

قوله: (ولا شيء هناك غيرهما إلخ) أي مما يمكن إسناد السكون إليه فلا يرد أنه يجوز أنْ يكون لطبيعة الجسم إذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئاً من الحركة والسكون ولا أنه يجوز أن يكون أثراً للواجب تعالى لأنهم لا يجوزون إسناد آثار الممكنات إليه تعالى ثم إنه مبني على أنَّ السكون وجودي وإلاّ فيجوز أنْ يكون علته عدم علة الحركة على أنه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية.

قوله: (غالب) هذا يقتضي وجود الاعتماد الهابط وقد سبق أنّ مذهب الجبائي التضاد بين الاعتمادات مطلقاً، وبهذا الوجه أيضاً ينصر خلاف مذهبه.

قوله: (لا توافق مذهبه) لك أنْ تقول: لأجل عدم الموافقة قيل: ربما نصر، ولم يقل: واستدل عليه.

قوله: (ولا شيء هناك غيرهما) فإن قلت: لم لا يسندون السكون إلى إرادة المختار؟ قلت: مذهبهم النظر إلى الأسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام هاهنا عليه لأنّ مدعاهم نفي وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون هاهنا إلا من الأسباب الظاهرة.

الأول **أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك** لم يرتكب هذا المستبعد، **وأما قضية التعادل** فقد يقال: جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوباً في آن عقيبه بلا فاصل، فلا يلزم سكون أصلاً.

[المقصد الرابع: الصلابة ممانعة للغامز]

(الصلابة **كيفية بها** ممانعة الغامز) أي كيفية للجسم يكون بها ممانعاً للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وإنما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فإنه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لأنه وإنْ كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العصري (فهوعدم ملكة لها وقيل: بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية أيضاً **قال الإمام الرازي**: إنَّ الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك أنَّ الجسم اللين هو الذي ينغمز **فهناك أمور ثلاثة**: الأول: الحركة الحاصلة في سطحه. الثاني: شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة. الثالث: كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين وليس الأولان بلين لأنهما

قوله: (فمن جوز إلخ) الأظهر أنْ يقال: فمن قال: المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة إذ لا اعتماد فلا سكون ومن قالْ: المولد لهما الحركة جوز أنْ تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون إلا أنْ الشارح قدس سره راعى القرب.

قوله: (أبعد من الثاني) أي لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون إذ لا تضاد إلا بين الأنواع الأخيرة من جنس واحد.

قوله: (ومن لم يجوز ذلك إلخ) فيه أنَّ عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم.

قوله: (وأما قضية التعادل إلخ) أي لا نسلم أنه المغلوب لا يكون غالباً إلا بعد التعادل.

قوله: (كيفية بها إلخ) كونها مغايرة للمانعة بناء على أنَّ الممانعة إنما تتحقق حال الغمز، والصلابة ثابتة في الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمز فتكون الكيفية زائدة.

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) المشهور أن الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين، والتحقيق أنَّ الأربعة الأخيرة ليست منها.

قوله: (فهناك أمور ثلاثة) بل أربعة رابعها عدم المقاومة إلا أنْ يكتفى عنه بذكر الأمر الثالث كما اكتفي به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال.

محسوسان بالبصر **واللين ليس كذلك**، فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية. وكذلك الجسم الصلب فيه أمور: الأول: عدم الانغماز وهو عدمي. الثاني: الشكل الباقي على حاله، وهو من الكيفيات المختصة بالكميات. الثالث: المقاومة المحسوسة باللمس، وليست أيضاً صلابة لأن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها. الرابع: الاستعداد الشديد نحو الانفعال، فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية.

[المقصد الخامس: الملاسة عند المتكلمين]

(الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الأجزاء) في ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بأن يكون بعض الأجزاء ناتئاً وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف، (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين. (وقيل:) قائمتان (بسطح الجسم) فإنَّ قيام العرض بالعرض جائز عندهم (النوع الثاني:) من الكيفيات المحسوسة (المبصرات). قال في المباحث المشرقية: **اللائق أنْ تردف** الملموسات **بذكر الكيفيات المذوقة** إلا أن الكلام فيها مختصر فأخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهي الألوان والأضواء) فإنهما مبصرتان بالذات (وأما ما عداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال **والاستقامة والانحناء إلى غير ذلك**، (فعند الحكماء إنما **تبصر بواسطتهما**)

قوله: (اللائق أنْ تردف إلخ) سيجيء وجهه في بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجهاً لتأخير المذوقات لا لإرداف المبصرات إلاّ أنْ يضم شيء آخر معه مثل أنْ يقال: المشمومات أقل بحثاً من المذوقات، فلذا أخرت عن الكل والمبصرات أمور قارّة والبحث عن القارة أهم فلذا قدم المبصرات على المسموعات.

قوله: (واللين ليس كذلك) أي ليس بمبصر وفي هذا التقرير إشارة إلى دفع اعتراض الأبهري بجواز كون أمر واحد ملموساً ومبصراً، ووجه الدفع أنّ الدليل على انتفاء كون الأولين ليناً عدم كون اللين محسوساً بالبصر قطعاً لا أنَّ انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكر.

قوله: (بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتي وجهه في أول المذوقات.

قوله: (والاستقامة والانحناء) فإنْ قلت: ذكر الإمام في الملخص أنهَ الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالأولى حينئذٍ أنْ لا يذكرا بعد ذكر الشكل. **قلت:** الاستقامة

واختلفوا في الأطراف أعني النقطة والخط والسطح فقيل: هي أيضاً مبصرة بالذات، وقيل: بالواسطة. فإن قلت: المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فإنه إنما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات قلت: معنى المرئي بالذات وبالعرض أنْ يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها **تتعلق بشيء** آخر فيكون الشيء الآخر مرئياً ثانياً وبالعرض والأول مرئياً بالذات، وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن إذا رأينا لوناً مضيئاً فهناك رؤيتان إحداهما متعلقة بالضوء أولاً؟ وبالذات والأخرى متعلقة باللون كذلك كانت، وإن هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى **ولهذا انكشف** كل واحد منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف الشكل والحكم وأخواتهما فإنه لا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء، بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانياً بمقداره وشكله وغيرهما، فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أنَّ الأطراف مرئية بالذات

قوله: (تتعلق بشيء آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق إلى الفهم وهو أنْ يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فإنه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشيء واحد والشيء الآخر متعلق بالشيء الأول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقها بشيء آخر أنْ يتصف بواسطة الأول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من أنّ تعلق الرؤية المعين بشيئين محال وإن حمل على أن الشيء الثاني تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم أنْ يكون جميع الأحوال والأعراض مرتية بالتبع إذا كانت أحوالاً للمرئي بالذات.

قوله: (ولهذا انكشف إلخ) دليل آني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء أن إدراك الحواس إنما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فإذا كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا تتبعْ صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وإنْ كانت حاصلة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض.

والانحناء يعرضان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لامتناع إحاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق أنهما من الكيفيات المختصة بالمقادير.

قوله: (إلى غير ذلك) أراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلاً وأما ما يتوهم من أبصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على أنه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه.

قوله: (إنما تبصر بواسطتهما) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء: إنَّ الأطراف مبصرة بالذات.

جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون. (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فإنَّ الإحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما **لا يفي به ما يمكننا** من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أنَّ الضوء **كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف**) وإنما اعتبر قيد الحيثية لأنَّ الضوء ليس كمالاً للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته **والمراد بكونه كمالاً أول**، أنه كمال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر ومن أن اللون بعكسه) **أي كيفية يتوقف إبصارها** على إبصار شيء آخر هو الضوء فإنَّ اللون ما لم يصر مستنيراً لا يكون مرئياً. (فتعريف بالأخفى) كما لا يخفى، ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما **ولما كانت** رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء **أورد كلاً منهما في** قسم فقال: (ولنجعل مباحثهما قسمين:).

قوله: (لا يفي به ما يمكننا) لأنَّ الحاصل في الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها فهو تصور بالكنه الإجمالي وما يمكننا من تعريفاتهما إنما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه. وقد مر تفصيله.

قوله: (كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف) وتحقيقه أنَّ من الأجسام ما شأنه أنْ لا يحجب تأثير المضيء فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فمنه ما شأنه أنْ يرى من غير احتياج إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضيء كالشمس ومنه ما يحتاج إليه وهو الملون فإنه يحتاج في ظهوره ورؤيته إلى الضوء، والشفاف إنما يصير شفافاً بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته ويصير به شفافاً بالفعل بلا توسط أمر آخر فيكون كمالاً ذاتياً له بخلاف اللون فإنه كمال للملون من حيث ملونيته ليس بكمال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسره في الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها أنه يصير الجسم مانعاً لفعل المضيء فيما يتوسط ذلك للجسم بينه وبين المضيء.

قوله: (والمراد بكونه كمالاً أول إلخ) أي ليس الأول هاهنا بالقياس إلى الكمال الثاني كما في تعريف النفس والحركة بل أنْ لا يكون كمالاً بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر أنَّ تبديل لفظ بذاتها على ما في الشفاء والمباحث من أنّه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله: أول تبديل مخل.

قوله: (يتوقف إبصارها) أي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون.

قوله: (أي كيفية يتوقف إبصارها) أي إبصارها بالذات وبه يخرج الشكل فإنه كيفية يتوقف إبصارها على إبصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات.

[القسم الأول: في الألوان]

(في الألوان) قدمها على الأضواء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ما سيأتي **لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا** (وفيه) أي في القسم الأول (مقاصد) ثلاثة:

[المقصد الأول: قول القدماء في اللون]

(قال بعض) من القدماء: (لا وجود للون) أصلاً بل كلها متخيلة (وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً كما في زبد الماء) فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أنَّ هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سحقاً ناعماً فإنه يرى فيهما بياض مع أنَّ أجزاءهما المتصغرة **لم ينفعل بعضها عن بعض** عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فإنه يرى

قوله: (**ولما كانت إلخ**) الأظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات إذ لا دخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور.

قوله: (**أورد كلاً منهما إلخ**) أي تنبيهاً على تغايرهما باعتبار الشرطية والمشروطية.

قوله: (**مع كونها مشروطة بها**) والشرط مقدم على المشروط بالطبع.

قوله: (**لأنها أكثر إلخ**) فإنَّ ما سوى الهواء كلها ملونة والمضيء منها ليست إلا النار وكون اللون مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافي عمومه كما لا يخفى.

قوله: (**لم ينفعل بعضها عن بعض**) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقي سطوح الأجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج.

قوله: (**لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا**) هذا على تقدير أنْ لا يشترط اللون بالضوء في وجوده إذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء في الأجسام التي عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه. ففي قوله: لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذٍ ظاهر.

قوله: (**لم ينفعل بعضها عن بعض**) في حواشي التجريد إنْ سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج، فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الأمثلة لجواز أنْ يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي.

ذلك الموضع أبيض **مع كونه أبعد** من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الأمثلة في صدر الكتاب. قالوا: (والسواد يتخيل بضد ذلك) **وهو عدم** غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال: الماء يوجب السواد) أي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني أنَّ الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أنَّ هناك سواداً. **وأيضاً** (**فإنَّ الثياب** إذا ابتلت مالت إلى السواد) فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد و(قيل: السواد لون حقيقي فإنه لا ينسلخ) عن الجسم البتة، فدل ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) **فإن الأبيض قابل للألوان كلها والقابل لها**

قوله: (**مع كونه أبعد إلخ**) لعدم وجود الأجزاء المتصغرة.

قوله: (**وهو عدم إلخ**) لا يخفى أنّ في البياض المتخيل كان المرئي هوالضوء المنعكس من الأجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئي موجود وكونه بياضاً متخيل، وأما في صورة السواد فليس الموجود إلاّ ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عدمي فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلاً إلاّ أن يقال: إن رؤية السواد كرؤية الظلمة متخيل والمتحقق هاهنا عدم الرؤية وإليه يشير قول الشارح قُدِّس سره: فتبقى السطوح مظلمة إلخ، ولا يخفى أنه سفسطة.

قوله: (**وأيضاً فإنّ إلخ**) أشار بتقدير الواو ولفظة أيضاً أن الفاء في قوله: فإن عاطفة على قوله: لما يخرج، إما بمعنى الواو أو لمجرد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر إلى الوهم لأنه ليس علة لإخراج الماء والهواء فإنه بديهي وإنْ كان الواو من المتن فزيادة الشارح قُدِّس سره لفظ أيضاً والفاء لزيادة الكشف والإيضاح.

قوله: (**فإن الأبيض قابل إلخ**) ليس المراد بالقبول الاستعداد لأنه ليس مستعداً للبياض لحصوله بالفعل ولا الإمكان الذاتي لأنه لا يصح الكبرى إذ ما يمكن للشيء لا يجب خلوه عنه بل العروض والاتصاف، والمعنى أنه الأبيض يعرض له الألوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يعرض له الألوان كلها يجب أنْ يكون خالياً عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان. فإذا عرض له ما سوى البياض يجب خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الأسود فإنه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فإنْ قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فما

قوله: (**وأيضاً فإنّ الثياب إلخ**) أشار بإيراد لفظ أيضاً مع انعدامه في عبارة المصنف إلى أنه الأولى أن يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لا من تتمة الأول كما يشعر به عبارته فإنَّ هذا دليل آني كما أنّ الأول دليل لمي، وكل منهما يفيدِ المدعى.

قوله: (**فإن الأبيض قابل للألوان كلها**) قد يجاب بمنعه فإنّ الأبيض، إنما يقبل من الألوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الإعراء عنها وإنْ أريد بالقبول معنى الإمكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر.

يكون خالياً عنها واعترض عليه بأنه عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقياً إذ يجوز أنْ يكون سبب تخيله لازماً لبعض الأجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الإكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيل لجواز أنْ يكون حقيقياً مفارقاً **والقابل للشيء لا يجب** أنْ يكون عارياً عنه **وإلا امتنع اتصافه به** فلا يكون قابلاً له. (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء:) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (**لا أعلم حدوث البياض** بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذٍ كون البياض لوناً حقيقياً في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر:) أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (**قد يحدث**) **البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل** (لوجوه) خمسة: (الأول: أنَّ بياض البيض مع **كونه شفافاً** (يصير أبيض بعد سلقه) وإغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلاً حتى يتخيل فيه البياض (لأنه بعد الطبخ أثقل) مما كان قبله، وما ذلك إلا لخروج الهوائية منه، وأيضاً لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة لا انعقاداً (الثاني: الدواء

الحاجة إلى الاستدلال عليه؟ قلت: المعلوم بالضرورة انصباغ الأبيض بالألوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز أنْ يكون باستناره.

قوله: (والقابل للشيء إلخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخييلياً بمنع كبرى دليله فاللائق لترتيب البحث تقديمه على قوله: وبأن انسلاخ إلخ، لأنه تسليم للانسلاخ، ثم إنّ هذا البحث مندفع بما قررناه لأن المعلل لم يقل بأن القابل لكل شيء يجب أن يكون عارياً عنه بل القابل للألوان يجب خلوه على التعاقب.

قوله: (وإلاّ امتنع إلخ) لأنَّ القابل بمعنى المعروض إذا وجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلا يرد ما توهم أنّ المراد أن القابل ما دام قابلاً يجب خلوه فلا ينافي اتصاف ذاته به فإنه مبني على أنْ يراد بالقابل المستعد.

قوله: (لا أعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثاً تخيلياً فلا يرد أنَّ الحدوث الحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لوناً حقيقياً.

قوله: (قد يحدث البياض بطريق آخر إلخ) فيكون حدوثه حدوثاً حقيقياً.

قوله: (كونه شفافاً) أي غير ملون.

قوله: (وإلا امتنع اتصافه به) فيه نظر لأنَّ القضية مشروطة فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلاً وهو حق.

قوله: (سوى طريق التخيل) يعني أن الذي يرى من البياض ليس شيئاً غير الضوء فالحكم بأنه غير الضوء، لا أنه ليس هاهنا شيء ونحن نتخيل شيئاً ونسميه بياضاً.

المسمى بلبن العذراء) ويتخذه أهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه **المردارسنج** حتى انحل فيه ثم يصّفى الخل) حتى يبقى شفافاً في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ **فيه القلى**) أولاً، ثم طبخ فيه المردارسنج ثانياً، وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة فإنه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض **كاللبن الرائب** (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لأنَّ شفافاً تفرق ودخل فيه الهواء) وإلا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف إلاّ بعده فدل ذلك على كثرة الأرضية حينئذ. **وفي المباحث المشرقية** أنه إذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لأنَّ شفافاً تفرق ودخل الهواء فيه، **لأن ذلك كان منحلاً** ومتفرقاً في الخل ولا لأن تلك الأجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى بعض فإنّ حدة ماء القلى أولى بالتفريق، بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه، **ولقائل أنْ يقول** على هذين الوجهين: **جاز أن يكون** لتخيل البياض سبب آخر لا نعلمه إذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس وإلا لوجب الحكم بكون الثلج أبيض حقيقة. (الثالث: الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطريق شتى فمن الغبرة فالعودية) أي يتوجه الجسم من البياض إلى الغبرة ثم منها إلى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ

قوله: (خثورة) الخثور سطبر شدن مايع والماضي خثر وخثر بضم العين.

قوله: (المردارسنج) وقد يسقط الراء الثانية معرب مروار سنك والقلى بالكسر كإلى شيء يتخذ من حريق الجص والمرتك كمقعد المرد ارسنج.

قوله: (كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة: إذا خثر اللبن فهو الرائب.

قوله: (وفي المباحث المشرقية إلخ) إشارة إلى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر.

قوله: (جاز أنْ يكون إلخ) يعني أنَّ اللازم من الوجهين أنْ لا يكون البياض في الصورتين متخيلاً بذلك الوجه لا أنّ لا يكون متخيلاً أصلاً والمطلوب هذا ليثبت كونه لوناً حقيقياً.

قوله: (خثورة) الخثورة نقيض الرقة.

قوله: (فيه القلى) القلى الذي يتخذ من الأشنان.

قوله: (كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة: إذا خثر اللبن فهو الرائب.

قوله: (لأنَّ ذلك كان منحلاً) قيل عليه: يجوز أنْ يكون التفرق في الخل قبل الخلط مانعاً من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل.

قوله: (**ولقائل أنْ يقول إلخ**) هذا مأخوذ من كلام الإمام الرازي في الملخص وقد يجاب عنه بأنَّ عدم الاعتماد على الحس ليس إلا فيما يعرف له سبب التخيل أما لمجرد تجوز السبب فلا، وإلا فلا علم لأنَّ من فقد حساً فقد علماً، وهو منه سفسطة.

من أول الأمر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلاً قليلاً حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) أي يأخذ من البياض إلى الحمرة، ثم إلى القتمة، ثم إلى السواد. (ومن الخضرة فالنيلية) أي يأخذ من البياض إلى الخضرة، ثم إلى النيلية، ثم إلى السواد. قال ابن سينا: وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الألوان المتوسطة فإن لم يكن إلا بياض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن في الأخذ من البياض إلى السواد إلا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف إلا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض. ولا يتصور هناك طرق مختلفة فإنّ ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما **ولا بد أنْ يكون ذلك الشوب** من مرئي وليس في الأشياء ما يظن أنه مرئي وليس سواداً ولا بياضاً **ولا مركباً منهما إلا الضوء** فإذا جعل الضوء شيئاً غيرهما **أمكن أنْ تتركب الألوان** وتتعدد الطرق فإنه إذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير، وإنْ خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود الذي تخالطه النار كان حمرة إنّ كان السواد غالباً على الضوء أو صفرة إنْ كان السواد مغلوباً، وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم إنْ خالطت الصفرة سواداً **ليس في أجزائه إشراق** حدثت الخضرة إلى آخر ما سيأتي تفصيله فقوله: (ولولا اختلاف ما

قوله: (ولا بد أنْ يكون ذلك الثبوت إلخ) بناء على أن المختلط من المرئي وغيره لا يكون مرئياً وفيه بحث إذ يجوز أن يكون لأجل اختلاط الشفاف بالمظلم على ما سيجيء.

قوله: (أمكن أنْ تتركب الألوان) أي الصناعية وتتعدد الطرق الصناعية فلا يرد أنه إنما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيل.

قوله: (ولا مركباً منهما إلا الضوء) هذا مبني على المذهب المختار عندهم من أن أصل الألوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما.

قوله: (أمكن أن تتركب الألوان إلخ) وقد تركب الألوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض وإذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي.

قوله: (ليس في أجزائه إشراق) هذا مخالف لما سيذكره من أنّ في الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم إلا أنْ يحمل على اختلاف المذهب ويحمل الأول على سلب إشراق الأجزاء والثاني على إثبات إشراق المجموع من حيث هو مجموع فإن انتفاء الإشراق في كل واحد من الأجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم أنه لم يصرح في شيء من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل التعرض لها هاهنا باعتبار أنّ الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها. ومن هذا يعلم أنّ الأظهر أنْ يقال في الطريق الثالث: ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية إلا أنّه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة.

تتركب) هذه الألوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق) إشارة إلى ما نقلناه عنه (الرابع: **الضوء لا ينقل السواد تجربة**) أي إذا انعكس الضوء من جسم صقيل أسود إلى جسم آخر لم يصر المنعكس إليه أسود (فلو لم يكن إلا سواد وبياض) على الوجه الذي ذكر (وجبَ **أنْ يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر**) لأنَّ هذه الألوان حينئذٍ **إنما هي لاختلاط الشفاف** بالمظلم، والانعكاس إنما يكون من الأجزاء الشفافة دون السود **فوجب أنْ لا ينعكس إلا البياض** الذي هو الضوء وهو باطل قطعاً. قال الإمام الرازي: وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز **أنْ يوجد هناك** أمور مختلفة لأجلها يحس بالكيفيات المختلفة **وإنْ لم يكن لها وجود** في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد (الخامس: أنَّ الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل) أي الدق فليس بياضهما بسبب **أنَّ الطبخ أفادهما تخلخلاً** وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء

قوله: (إنما هي لأجل اختلاط الشفاف) أي الجسم الشفاف بالمظلم فإنه إذا كان الجسم شفافاً محضاً نفذ الهواء المستضيء فيه فيتخيل البياض وإذا كان مظلماً كان سواداً وإذا اختلطا تختلط الألوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط.

قوله: (فوجب أنْ لا ينعكس إلخ) إذ لا انعكاس إلا عن الموجود ولا موجود إلا السواد ولا انعكاس منه، أو الضوء الذي يخيل أنه بياض فاندفع ما قيل: إنه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في خصوص الانعكاس ولا يجب أنْ لا ينعكس إلا البياض. نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وإنما هو تخيلي وهذا ما ذكره الإمام.

قوله: (أنْ يوجد هناك) أي في صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس أمور مختلفة.

قوله: (وإنْ لم يكن لها وجود إلخ) بل الموجود إنما هو السواد أو الضوء الذي يخيل أنه بياض فبكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلاً.

قوله: (أنَّ الطبخ أفادهما تخلخلاً إلخ) وما قيل: إنه لم لا يجوز أنْ يكون لتفاوت التخلخلين. فإنَّ الطبخ يكثر الحجم دون السحق فمناف لما قالوه في بياض الزجاج المسحوق.

قوله: (الضوء لا ينقل السواد تجربة) قال الإمام في الملخص: الأرجوانية والنيروزية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية ألوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس إلى غيرها كالأضواء والغبرة والكهبة والعودية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لا تنعكس إلى غيرها.

قوله: (وجب أنْ لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر) وإذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذي ذكر أعني على طريق التخيل، وليس غير الضوء كما عرفت فوجب أنْ يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس أصله ضوءاً.

قوله: (فوجب أنْ لا ينعكس إلا البياض) قيل: لم لا يجوز انْ يكون للتركيب والانضمام مدخل في خصوص الانعكاس؟ فلا يجب انْ لا ينعكس إلا البياض.

المضيء وإلا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أنّ الطبخ **أفادهما مزاجاً** يوجب ذلك الابيضاض. قال ابن سينا: فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبيض. قال المصنف: (وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف) أي ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة) وهي زبد الماء وأخواته (ويلزم السفسطة) **وارتفاع الأمان** عن الحس بالكلية. وهاهنا بحث **وهو أنه قد صرح فيما نقلناه** من كلامه بأن المحسوس في هذه الأمثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس **وجعله بياضاً حادثاً** بطريق مخصوص وقال: وأما أنه هل يكون بياض غيرِ هذا فمما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به إلى الوجوه الخمسة الدالة على أنّ البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أنَّ البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الأمثلة بياضاً **وليس في هذا سفسطة** وارتفاع أمان، لكن الإمام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه. فلذلك قال صاحب الكتاب: (والحق منعه) أي منع أنْ لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة (والقول بأنَّ ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وإنْ لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون

قوله: (أفادهما مزاجاً إلخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة.

قوله: (وارتفاع الأمان إلخ) لأنه حكم بوجود البياض في الأمثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة فيكون متهماً ولا شهادة لمتهم.

قوله: (وهو أنه قد صرح فيما نقلناه إلخ) من قوله: وكان أصل البياض هو الضوء الذي استحال ببعض الوجوه. ومن قوله: أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء فإنه كالتصريح بأن البياض في الأمثلة المذكورة ضوء مستحيل. وقيل: المراد أنه صرح فيما نقلناه وإن لم يكن ذلك المصرح مذكوراً هاهنا ولا يخفى بعده.

قوله: (وجعله بياضاً حادثاً) حيث قال: لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر، وقال أيضاً في بحث المزاج: إنَّ كثيراً من الأعراض يعرضه أيضاً بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الأمثلة المذكورة.

قوله: (وليس في هذا سفسطة) لأنه لم يقل بانه لا بياض وأنه متخيل كما قاله القدماء بل أنه أمر موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الأجزاء المشفة.

قوله: (وإلا كان السحق إلخ) قيل: لم لا يجوز أنْ يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فإنَّ الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق.

قوله: (وهو أنه قد صرح إلخ) وإنْ لم يذكر المصرح به هاهنا.

(وليس ذلك) الذي قلنا به (أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها) . إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فإذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتفي ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم . ولا شك أنَّ هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال :) أي بعضهم (هما الأصل والبواقي) من الألوان (تحصل بالتركيب) منهما على أنحاء شتى (فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) إذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفيء الغمام) الذي أشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحمرة) إنْ غلب السواد على الضوء في الجملة وإنْ اشتدت غلبته عليه (فالقتمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وإنْ خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة إذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية إنْ خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) . ثم النيلية إنْ خلط بها حمرة حصلت الأرجوانية، وعلى هذا فقس حال سائر الألوان . (وقال قوم :) من المعترفين بالألوان (الأصل) فيها (خمسة : السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة ألوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سحقت سحقاً ناعماً ثم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المخلطات، كما يشهد به الحس فدل ذلك على أنَّ سائر الألوان مركبة منها (والحق أن ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة . كما ذكرتم (وأما أن كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما نركب منها (فشيء لا سبيل إلى الجزم به) ولا بعدمه إذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أنْ يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب أنْ يتوقف فيه .

قوله : (والبواقي تحصل بالتركيب) قياساً للألوان الطبيعية على الصناعية .

قوله : (كفيء الغمام) أي كاختلاطهما مع الضوء في الغمام .

قوله : (وإنْ خالطها أي الصفرة سواد مشرق) هكذا في المباحث المشرقية وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من قوله : ثم إنْ خالطت الصفرة سواداً ليس في أجزائه إشراق حدثت الخضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لأجل إرادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة .

[المقصد الثاني: الضوء شرط وجود اللون]

(قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (**الضوء شرط وجود اللون**) في نفسه (فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذٍ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فإنا لا نراه) في الظلمة (**فذلك**) أي عدم رؤيتنا إياه (**إما لعدمه**) في نفسه (أو لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) **إذ لا عائق** هناك سواه (والثاني باطل لأنَّ الهواء) لمظلم (غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) إذا أوقد ناراً وقع عليه ضوؤها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يعوق عن رؤيته) **وكيف تكون** الظلمة عائقة من الرؤية **مع كونها أمراً عدمياً**. (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار

قوله: (**إذ لا عائق إلخ**) فيه بحث أما أولاً فلأن عدم العلم بعائق سواء لا يدل على عدمه في نفسه إلا أنَّ يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها إلا بحصول الظلمة وأما ثانياً فلأنه يجوز أن يكون العائق، الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء.

قوله: (**وكيف تكون إلخ**) فيه أنَّ الدليل على عدمية الظلمة كما سيجيء هو الذي أقيم

قوله: (**الضوء شرط وجود اللون**) ومن هاهنا قالوا: إنَّ اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لأن عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء. قال الإمام في الملخص: لما قدحنا في الكبرى توقفنا في هذه المسألة وقد يقال: الحق في المسألة السابقة أن الظهور للبصر بالفعل إنْ أخذ داخلاً في مفهوم اللون مقوماً له فلا وجود لشيء من الألوان في الظلمة كما ذكره الشيخ، وإن لم يؤخذ داخلاً فالضوء شرط في صحة كونه مرئياً لا في تحققه في نفسه كما ذهب إليه الإمام. وأنت خبير بأنَّ جعل الظهور بالفعل للبصر مقوماً للون أمر مستبعد جداً وإلا لتأتى مثله في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشيء بعد الغيبوبة عن الإبصار معدوماً، وكذا في سائر المحسوسات لسائر الحواس، فتأمل.

قوله: (**فذلك إما لعدمه إلخ**) انحصار سبب عدم الرؤية في الأمرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس بمرئي مع انتفاء الأمرين فيه. واعلم أنَّ هذا الدليل يدل على بطلان ما أول به كلام القائلين بأن الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بحصول آثار علوية من الأنوار والأضواء الكوكبية فإنَّ الأمزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من أجرام سماوية. وقلما يحدث في المركب من الأركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية.

قوله: (**مع كونها أمراً عدمياً**) يشير إلى أنَّ الاستدلال مبني على عدمية الظلمة، فلا يرد

الإمام الرازي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فإنَّ رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه) في نفسه (فلا). **فانتفاء الرؤية** في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج) عنه (لعدم إحاطة الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال ابن الهيثم:) مستدلاً على أنَّ الضوء شرط لوجود اللون (إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشده، كلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) **لانتفاء الثانية** بانتفاء الأولى (فإذا انتفي طبقات الأضواء) كلها (انتفى) أيضاً (طبقات الألوان) بأسرها (وهذا يوجب أنَّ هذه الألوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفي في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الأضواء فينتفي اللون المطلق أيضاً، لأنَّ العام لا يوجد إلا في ضمن الخاص **ولما احتمل أنْ يكون** للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها. قال: (ويحدس منه انتفاء اللون مطلقاً) فاعترف بأن ما ذكره محتاج إلى الحدس فلا يكون حجة على الغير **مع أن لقائل أن يقول**: المختلف بحسب مراتب

على عدم كونه عائقاً فإنْ تم دل على ثبوت المدعي من غير توسط كونها عدمية وإلا فلا. نعم لو أثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجهاً آخر لعدم عائقيتها.

قوله: (فانتفاء الرؤية إلخ) إشارة إلى أنَّ خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله إما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق. فقوله: والجالس في الغار إلخ. زائد على الجواب للاستظهار.

قوله: (لانتفاء الثانية إلخ) فيه أنَّ اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الأولى وهو لا يستلزم التوقف حتى يثبت الشرطية.

احتمال أن يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف إلا بناء على أنَّ إثبات عدميتها لا يتم نظراً إلى ذلك الاحتمال.

قوله: (وهو مختار الإمام الرازي) قال في المباحث المشرقية: الأقرب أنَّ كون الشيء ملوناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل، لأن قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً ولذلك قال: الشفاف لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل فإذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل، لزم الدور وسيجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني.

قوله: (ولما احتمل أنْ يكون) وأيضاً احتمل أنْ يقال: إنَّ انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لأمر آخر مجهول لنا.

قوله: (مع أن لقائل أنْ يقول:) وأيضاً الواصل إلى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء

الأضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الأضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعرف أنَّ مذهب أهل الحق أنَّ الرؤية) سواء كانت متعلقة بالألوان أو بغيرها (أمر يخلقه اللّه في الحي) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية اللّه تعالى (وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها) فعليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وإنْ لم نصرح بها.

[المقصد الثالث: الظلمة عدم الضوء]

(الظلمة عدم الضوء **عما من شأنه** أنْ يكون مضيئاً) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه إذا وقع على الخارج ضوء **(ولا عكس)** أي لا يرى الخارج الجالس (وما هو) **أي ليس الحال المذكور** من الجانبين **(إلا لأنه ليس)** الظلام (**أمراً حقيقياً** قائماً بالهواء مانعاً من الإبصار) إذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلاً **لوجود العائق عن الرؤية بينهما** فتعين أنها عدم الضوء وحينئذٍ ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئياً فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئياً فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف: (ولو قيل: كما

قوله: (عما من شأنه إلخ) احتراز عن الشفافية فإنه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شأنه الضوء إذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء. وقال: الجسم إما شفاف أو ملون أو مضيء.

قوله: (أي ليس الحال المذكور إلخ) أشار بذلك إلى أنَّ الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع قوله: رؤية الجالس فإنه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها، وكذا قوله: ولا عكس لا يدل على شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط.

قوله: (لوجود العائق عن الرؤية بينهما) والعائق عائق للجانبين.

ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد. ولما كان المجموع الواصل إليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع الواصل إليه في الأول توهم أنّ اللون في الثاني أشد منه في الأول، لكن إذا تأمل فيه تأملاً شافياً تميز اللون عن الضوء وعلم أنَّ اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء.

قوله: (ولا عكس) قيل: لا دخل له في المقصود بل ربما كان مضراً فيه لإيهامه أنَّ الظلمة عائقة عن الرؤية وأمر موجود. وأجيب: بانَّ الاستدلال بالاختلاف كما سيشير إليه قول الشارح:

أنَ شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي لا الضّوء مطلقاً ولا الضوء المحيط بالمرئي، فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) أي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقاً (**لم يكن**) **هذا القول** (**بعيداً**) وحينئذٍ تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقاً مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر. **وقد يستدل** على كونها عدمية **بأنا إذا قدرنا** خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة آخر إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي نتخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً. (**فرع**) (**منهم من جعل الظلمة** شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك إلا لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في

قوله: (**لم يكن هذا القول بعيداً**) وإنْ كان خلاف الظاهر لأنه على تقدير كون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي الظاهر أنْ يكون عائقاً للجانبين كما هو شأن العائق.

قوله: (**وقد يستدل إلخ**) خلاصته إذا قدرنا عدم الضوء في الجسم مع عدم انضياف صفة أخرى إليه كان حالة الظلمة التي نتخيلها مرئية، ليست بمرئية وإذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك في تحققه خلو الجسم عن الضوء.

فلذلك اختلف حالهما وإنما استدل بالاختلاف لأنه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أنْ يقال: قوله: ولا عكس لدفع وهم وهو أنه يجوز أنْ يكون الشخص في الغار مستضيئاً بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلاً.

قوله: (**إلا لأنه ليس أمراً حقيقياً**) فيه أن ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز حال كونها وجودية غير مانعة من الرؤية.

قوله: (**بأنا إذا قدرنا إلخ**) فيه أنَّ هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تتخيل. واعلم أنَّ القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام: ١] فإنَّ المجعول لا يكون إلا موجوداً. وأجيب: بالمنع فإن الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف.

قوله: (**فرع منهم من جعل الظلمة إلخ**) فإن قلت: لا وجه لهذا التفريع لأنَّ كون الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء ليس متفرعاً ومبنياً على أنها أمر عدمي. قلت: لو سلم أنَّ التفريع هاهنا على المعنى المشهور فلعل نفي الاشتراط مبني عليه إذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية إلا أن يكون الضوء مانعاً عنها ولا يخفى بعده.

النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) إذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لأنَّ بصر الإنسان حينئذٍ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوى على إحساس الهباء بخلاف ما إذا كان في البيت فإن بصره ليس هاهنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف **ولا يخفى على ذي فطنة** أنْ الأولى أنْ يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعاً للمقصد الثالث.

قوله: (ولا يخفى على ذي فطنة إلخ) وذلك لأنَّ القسم الأول منعقد للألوان والفرع المذكور من أحكام الألوان كالمقصد الثاني إذ الحاصل منهما أنَّ بعض الألوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة، وإما أن يكون وجودية أو عدمية فمحل ذكره القسم الثاني المنعقد للأضواء فذكره هاهنا استطرادي لبيان أنّ كونها شرطاً لرؤية البعض مبني على كونها وجودية إذ الشرط لا يكون إلا وجودياً.

قوله: (ولا يخفى على فطنة إلخ) وذلك لأنه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الأول أعني مباحث الألوان ليبين ماهيته بل إنما ذكره ليبين كونه شرطاً للرؤية أو للوجود أي لرؤية الألوان أو وجودها فالمناسب أنْ لا يجعل بيان ماهية مقابله أيضاً مقصوداً أصلياً في بيان أحوال القسم الأول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصداً ويجعل بيان أنه ما هو فرعاً وبهذا يندفع ترجيح أسلوب المصنف بأن كشف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها إذ مراد الشارح أولوية ما ذكره بالنظر إلى الأسلوب الذي سلكه في الضوء.

[القسم الثاني: المبصرات في الأضواء]

من قسمي المبصرات (في الأضواء وفيه مقاصد) أربعة:

[المقصد الأول: قول الحكماء في الضوء]

(زعم بعض الحكماء) الأقدمين (**أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء** ويبطله وجهان: الأول: أنها) أي تلك الأجسام الصغار التي هي الضوء (إما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذٍ محسوساً له (والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه). فإن ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه نظر فإن ذلك) أعني ستر الجسم المرئي ما تحته (شأن الأجسام الملونة) فإنها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الأجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها (فإن صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً **ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن** على قراءة الخطوط الدقيقة). **وقد يجاب عنه: بأنه لو كان جسماً**

قوله: (**تنفصل عن المضيء**) لا بد لهم من القول بتحددها في المضيء لئلا يلزم الانقطاع أو وجود الأجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل في مثل الشمس وهو سفسطة لا سيما في الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها.

قوله: (**وتتصل بالمستضيء**) من غير أنْ تداخله ولذا لا يستضيء عنه فيكون الجسم المستضيء مع الضوء أكبر مقداراً منه إذا لم يتصل به. فما قيل: لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء.

قوله: (**إنَّ الضوء أجسام**) قد يقال: لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم.

قوله: (**ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن**) نقل عنه رحمه اللّه أن وجه الاستعانة إما أن تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لأن الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون حينئذٍ أعظم فيرى المرئي أعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على إبصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج إلى ما يجمع القوة.

قوله: (**وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً**) قيل: لقائل أنْ يقول: يجوز أنْ يكون لجسم الضوء خاصة الإظهار فيزداد الجسم المقابل ظهوراً عندما ازداد لتلك الخاصة أولا يرى أن

محسوساً لم تكن كثرته موجبة لشدة الإحساس بما تحته لأن الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه، ألا ترى أنَّ تلك الصفيحة **إذا غلظت جداً** أوجبت لما تحتها ستراً وأن الاستعانة بالرقيقة منها **إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها**. (الثاني: لو كان) الضوء (**جسماً** لكان حركته بالطبع) **إذ لا إرادة** له قطعاً ولا قاسر معه يقسره أيضاً (**فكانت**) **حركته الطبيعية** (إلى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط. (**والتالي باطل**) لأن الضوء يقع على الأجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه

قوله: (لو كان جسماً محسوساً إلخ) بخلاف ما إذا كان جسماً شفافاً كالأفلاك فإنه لا يشتغل الحس به أصلاً.

قوله: (إنما هي للعيون الضعيفة) بواسطة أنَّ الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفحة لأنها ليست بحجاب وساتر لما وراءه.

قوله: (جسماً) أي جسماً متحركاً ينفصل من المضيء

قوله: (إذ لا إرادة إلخ) يعني أنَّ انتفاء الإرادة والقسر معلوم بالضرورة فإن المصباح المضيء للبيت ليس فيه إرادة ولا قاسر يوجب انفصال شيء عنه، ولأن الحركة الإرادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الإرادة والقسر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك.

قوله: (كانت حركته الطبيعية إلخ) لأنَّ الحيز الطبيعي لكل جسم واحد.

الأعراض المرئية تمنع من رؤية أعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع أن الضوء لا يمنع وما ذلك إلا لخاصية فيه.

قوله: (إذا غلظت جداً إلخ) إنْ قلت: فما وجه عدم ستر الأفلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت: لأنها شفاف مطلق لا لوان فيها أصلاً بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فإن فيهما لوناً ما وإن كان ضعيفاً فعلى هذا لا يلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أكثر استناراً إلا إذا كان فيه لون ما لكنه يلزم أنْ لايكون كثرته موجباً لشدة الإحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ما أشرنا إليه سابقاً.

قوله: (بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها) أراد أنها حجاب لها في الجملة وبالنسبة إلى إحساسها بدونها لا أنها حجاب لها بالكلية أو بالنسبة إلى إحساس العيون الضعيفة بها بأن يكون هذا أقوى من احساس العيون القوية بها إذ المتيقن أنَّ إحساس العيون القوية بدونها أقوى من إحساسها بها لأنها حجاب في الجملة وإنْ إحساس العيون الضعيفة بها أقوى من إحساسها بدونها، بل قد لا يكون لها إحساس بدونها لأنها وإن كانت حجاباً في الجملة إلا أنها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما أنَّ إحساس الضعيفة بها أقوى من إحساس القوية بها فغير ظاهر.

بجواز أن يكون الضوء أجساماً مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة. نعم لو ثبت أن الضوء مطلقاً حقيقة واحدة لتم (ومما يقوي ذلك) أي عدم كون الضوء جسماً (أنَّ النور إذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة واحدة (فإنه) أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر. **(ولا تعدم ذاته) وإلا** لزم أنْ تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقى أيضاً على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فإن تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء، وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت (وأيضاً فالشمس إذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا) أي وجه الأرض وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) أي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع إلى وجه الأرض (لا تعقل فيها) أي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الأفلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لأنَّ الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسماً (بأنْ الضوء متحرك لأنه منحدر عن المضيء) العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أي يتبع الضوء المضيء (في الحركة) **أي يتحرك بحركته** كما في الشمس

قوله: (بجواز أن يكون إلخ) لاخفاء في أنَّ الكلام في وقوع الضوء من مضيء واحد والتزام انفصال أجسام مختلفة الطبائع من جسمٍ واحد بالطبع مما لا يجترئ عليه عاقل.

قوله: (أي يتحرك بحركته) أي بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد أنَّ الحركة بالتبع لا تقتضي أنْ يكون المتحرك جسماً.

قوله: (والتالي باطل) قال القطب في حواشي حكمة العين: لا نسلم أنَّ حركة الضوء بالطبع ليست إلى جهة واحدة إذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز أن يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يقسره إشارة إلى دفعه لكن الكلام في إثبات انتفاء القاسر فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم.

قوله: (ولا تعدم ذاته وإلا إلخ) قيل: لم لا يجوز أنْ يشترط وجود بعض الأجسام بمقابلة المضيء كالشمس أو ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون الضوء جسماً مكيفاً يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا نرى؟ وقوله: وهو مرادنا ممنوع وأنت خبير بما سيصرح الآن من أنَّ المدعي الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقوياً لا دليلاً فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى.

والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) إذا كان صقيلاً إلى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا:) ليس للضوء حركة أصلاً بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم أنه تحرك منه ووصل إلى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضيء (عال) كالشمس مثلاً (تخيل أنه ينحدر) من العالي إلى السافل وهو باطل **إذ لو كان منحدراً لرأيناه في وسط المسافة**. فالصواب إذن أنه يحدث في القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم القابل (تابعاً للوضع من المضيء) أي لوضعه منه ومحاذاته إياه **فإذا زالت** تلك المحاذاة إلى قابل آخر **زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر** (ظن أنه يتبعه في الحركة) وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الاخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المستضيء) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته، (والمتوسط) الذي هو هذا المستضيء بالغير (شرط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس إليه الضوء (ظن أنَّ ثمة انتقالاً) وحركة للضوء من المستضيء إلى المنعكس إليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء (ويرد) أيضاً (عليهم الظل) نقضاً على أصل دليلهم فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على أنه ليس جسماً). فإن أجابوا: بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا: كذلك الحال في الضوء أيضاً. (فرع) على بطلان كون الضوء جسماً (من المعترفين بأنه) أي الضوء ليس جسماً. بل هو (كيفية) في الجسم (من قال: هو مراتب ظهور اللون) **وادعى أن الظهور المطلق هو**

قوله: (إذ لو كان منحدراً إلخ) يعني لا دليل على انحداره إلا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة.

قوله: (لرأيناه في وسط المسافة) فيه أنَّ عدم الرؤية يجوز أن يكون للطافة لحظة الحركة في الغاية.

قوله: (فإذا زالت إلخ) جملة معترضة فاعلم؛ فعلم المرء ينفعه.

قوله: (زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر) قيل: هذا الضوء يشاهد استمراره فلو جوز أنه ينتفي ويوجد بدله آناً فآناً لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه إذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل.

قوله: (وادعى أنَّ الظهور المطلق إلخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل.

الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول يحسب أنَّ هناك بريقاً ولمعاناً وليس الأمر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً أتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فإن أورد عليه أنا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم. قالوا: إنَّ ذلك بسبب أنَّ أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال: إنَّ ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره ومبلغ الغاية في ذلك بهر الأبصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن إدراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أي القائل (اعترف أنَّ ثمة أمراً متجدداً) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه أمراً مستمراً فبطل مذهبه لهذا (ولأنه) أعني الضوء (مشترك بين الألوان كلها) فإنَّ السواد والبياض وغيرها قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك أنها غير مشاركة في الماهية، بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها. (وفيهما) أي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر، إذ ربما يقول) ذلك القائل: الأمر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث إذ يلزمه حينئذٍ تجدد الألوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً، سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل، وكلاهما باطل عندهم. قال الإمام الرازي: هؤلاء الذين قالوا: الضوء ظهور اللون إنْ جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لأنه سبب له فذلك نزاع لفظي، وإنْ زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لأنَّ الضوء أمر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وإنْ جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم: الضوء

قوله: (هو اللون الظاهر) مقتضى ما سبق أن يقول: فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على أن مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب.

قوله: (ويبطله أنه اعترف إلخ) الظاهر أنه معارضة لكن أتى بها قبل الانتهاض بالدليل.

قوله: (لأن الضوء أمر غير نسبي) لأنا نرى الضوء بيقين أولاً بالذات ولو كان من الأمور النسبية لم يكن مرئياً كذلك.

قوله: (فلا يكون لقولهم إلخ) لا يخفى أنَّ مثل هذه المسامحات شائعة إذ حمل ظهور

ظهور اللون معنى (وأنه) عطف على إذ ربما أي ولأنه (يجوز اشتراك) الأمور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي، فيجوز حينئذٍ اشتراك (الألوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً إذ المراد أنَّ الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس، وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه، بل أمراً زائداً عليه وإذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) في الرد على هذا القائل. (أنَّ البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء يرى ضوؤه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون، كما قد وجد أيضاً اللون بدونه، فإن السواد وغيره من الألوان قد لا يكون مضيئاً، وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لأنَّ الضوء لا يقابله إلا الظلمة، (احتج) القائل بأنَّ الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر، إذا ترقى من الأدنى إلى الأعلى ظن هناك بريقاً ولمعاناً (بأنه يزول) الضوء (الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فإنه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوء في السراج. (ثم السراج) فإنه يرى مضيئاً شديداً ويضمحل ضوؤه في ضوء القمر (ثم القمر) فإنه مضيء ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فإنها الغاية في الإضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) أي ليس زوال الأضعف بالأقوى (إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ولا زوال ثمة) بحسب نفس الأمر، بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم إذا تقوى بنور السراج ونظر إلى اللامع لم ير له لمعاناً لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست إلا ظهور ألوانها عند الحس كما أنَّ زوالها ليس إلا

اللون على اللون الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيهاً لما أورده الإمام على الشق الثاني.

قوله: (أي ولأنه) تفسير بحسب المعنى وإشارة إلى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج: ١] وليس مراده ان أنَّ في عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع.

قوله: (مثل اليراعة) في الصحاح أنها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الأنوار للزمخشري أنها طائر إنْ طار بالنهار كان كسائر الطيور وإنْ طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به أو مصباح انفصل من الذبالة أي الفتيلة.

خفاء ألوانها عنده، فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا: هذا تمثيل) أي إيراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (آثر) في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه، ولا يدل على أنَّ الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره إذ قد مر أن الحس لا ينفعل عن الأضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الأقوى فيجوز أنْ يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه إلا أنه لا يرى في ضوء السراج.

[المقصد الثاني: مراتب الضوء]

(في مراتبه) أي مراتب الضوء مطلقاً (القائم بالمضيء لذاته هو الضوء) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد إطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما في الشمس) **وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها** غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضيء لغيره نور) إذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته (كما في القمر ووجه الأرض) المستضيء بضوء الشمس فإذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان. (قال:) اللّه تعالى ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ [يونس: ٥]، والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل، كالحاصل على وجه الأرض حال الإسفار وعقيب الغروب **فإنه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر** المستنير بالشمس.

قوله: (وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدي في أبكار الأفكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة أنَّ الكواكب الثانية عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك أنَّ الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح هاهنا يخالفه اللهم إلا أنْ يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لأحدهماوالشريف للآخر واللّه أعلم بحقيقة الحال.

قوله: (فإنه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل عليه. ثم إنَّ فيما ذكر إشارة إلى اندفاع الاعتراض المشهور على أنَّ المضيء لا يضيء، إلا المقابل وهو أنا نرى وجه الأرض عند الإسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة إياه حينئذٍ، ووجه الدفع تقرر كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس أنَّ تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للأرض.

فالضوء إما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير إما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر، وقد يقسم الضوء إلى أول وثان. فالضوء الأول: هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، والضوء الثاني: هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الأول والثاني. (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع) فإنَّ الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الأمور المستضيئة من مقابلة الشمس **الواقعة في جوانبه**، ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم أو كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لأن الأول مستفاد من المضيء بالشمس، والثاني مستفاد من الأول فاختلف أحوال هذه الأظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) أي الثقبة النافذة (وكبرها) فإنها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى، وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (إلى غير النهاية) **أي إلى أمور غير منحصرة** في عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال)

....

قوله: (وكالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وإنْ كان مخالفاً للعرف. قال في شرح المقاصد: إنه ليس بظل وفاقاً ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من أنه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء بغيره أنَّ الضوء الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر يلزم أنْ يكون ظلاً والجواب بالالتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر الفساد.

قوله: (الواقعة في جوانبه) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة إلى ما في البيت وإلا فما في البيت أيضاً مستفاد من الأمور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به.

قوله: (أي إلى أمور غير محصورة) إشارة إلى رد كلام المقاصد من أنَّ ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها، وإنْ كانت محصورة بين حاصرين حتى إنَّ الذراع الواحد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من أنَّ المحصور بين الحاصرين لا يكون إلا متناهياً فمعناه بحسب الكمية الاتصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام.

الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً.

[المقصد الثالث: هل يتكيف الهواء بالضوء]

(هل يتكيف الهواء بالضوء) أو لا؟ وإنما أورده هاهنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل **متوقف على تكييف الهواء بالضوء** (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً، فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه، ولما كان لقائل أنَّ يقول: قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار. أجاب عنه بقوله: (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر **والدور دور معينة** فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (أنا نرى في الصبح الأفق مضيئاً وما هو إلا الهواء تكيف بالضوء، وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الأجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة **ورده الإمام الرازي** بأنه يلزم من ذلك الهواء، كلما كان أصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف، وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوؤه أقوى لكن الأمر بالعكس، واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً، هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس، لأنَّ الكواكب باقية على ضوئها **والحس لم ينفعل** على ذلك التقدير من ضوء أقوى

- -

....

قوله: (متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فإن قلت: ينبغي أن يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لأنه مقدمة له قلت: إنما لم يقدمه نظراً إلى أنَّ الاهتمام بالثاني أكثر.

قوله: (والدور دور معية) به اندفع استدلال الإمام على أنَّ الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الأول.

قوله: (ورده الإمام الرازي) قال في شرح المقاصد: فيه ضعف لجواز أنْ يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص إذا تجاوز أخذ الضوء في النقصان وحاصله أنّه يجوز أنْ يضره الإفراط كما يضره التفريط.

قوله: (والحس لم ينفعل إلخ) قيل: يجوزُ أنْ يكون في الجهة التي هي خلاف جهة

يمنع من الإحساس بها (احتج المانع بأنه لو تكيف) الهواء به (لأحس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به أصلاً، فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أنْ يكون اللون شرطاً في الإحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده **كافياً في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف** (والهواء إما غير ملون) بالكلية (وإما له لون ضعيف) جداً بحيث يكون له أضعف مما للماء والأحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء إن جعل قبوله له مشروطاً باللون.

[المقصد الرابع: أن ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق]

(أنَّ ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق) أي يتلألأ ويلمع (على) بعض (الأجسام) المستنيرة (كأنه شيء يفيض منها) أي من تلك الأجسام (ويكاد يستر لونها وهو) أعني ذلك الشيء المترقرق (له) أي للجسم (إما لذاته ويسمى) حينئذٍ (شعاعاً) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي (وإما عن غيره ويسمى) حينئذٍ (بريقاً) كما للمرآة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء) في أنَّ الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره.

الشمس بخار يتكيف بالضوء القوي فالحس ينفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءة الهواء مطلقاً.

قوله: (كافياً في رؤية للتكيف بالضوء الضعيف) فإنْ قلت: الضوء الذي في الهواء إنْ كان في الضعف بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الأرض أولى بأنْ لا يرى والتالي كاذب. قلنا: أجاب عنه الإمام في الملخص: بأنا نلتزم التالي لأنا إذا نظرنا إلى الجدار الذي لا تقابله الشمس كنا لا نرى فيه إلا اللون ولا نرى شيئاً من الكيفية فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة، فليتأمل.

[النوع الثالث: المسموعات]

من المحسوسات (المسموعات وهي الأصوات والحروف) **التي هي كيفيات عارضة للأصوات**. (ومباحثه) أي مباحث النوع الثالث (قسمان):

[القسم الأول: في الصوت]

(في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد).

[المقصد الأول: الصوت هو التموج]

إنَّ الصوت وإن كان بديهي التصور كسائر المحسوسات إلا أنّه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب أو البعيد. (فقيل:) الصوت (هو التموج) أي تموج الهواء وهو سببه القريب. (وقيل:) الصوت (هو القرع أو القلع) مع أنَّ هذين سببان له بعيدان (والحق) كما أشرنا إليه (أنَّ ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه **فإن التموج محسوس باللمس**. ألا يرى أنَّ الصوت الشديد ربما

قوله: (التي هي كيفيات عارضة للأصوات) المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على رأي المتكلمين في أول حواشي التجريد أنَّ الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للأصوات، ومن توابعها، ولهذا حصر شارحه المسموع في الصوت، ولم يتعرض للحرف ولا يخفى أنه لا يلائم مذهبهم، فإنهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض. قيل: والصواب في تقرير الجواب أن الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للأصوات، فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت. وأنت خبير بأن القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد. كيف؟ ولو لم يكن الحرف مسموعاً لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعاً أيضاً. ولو قيل: الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية، فلا نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد أن كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى.

قوله: (فإن التموج محسوس باللمس إلخ) قال الشارح في بعض مصنفاته: الحق أنَّ المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لا

ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وأنه قد يعرض من الرعد أنْ يدك الجبال، وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات. والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركة **والصوت ليس كذلك** والقرع مماسة والقلع تفريق، والصوت ليس شيئاً منهما، **وأيضاً كل منهما مبصر** بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات بمبصر أصلاً، **(وسببه)** أي سبب الصوت (**القريب تموج الهواء** وليس تموجه) هذا (حركة) انتقالية من هواءٍ واحد بعينه (بل هوِ صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض إذا ألقي حجر في وسطه. وإنما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت وإذا انتقى انتفى فإنا نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذٍ. قال الإمام الرازي: وأنت خبير بأنّ الدوران لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيه

....

يقال: الحركة من شأنها أنْ تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لأنا نقول: ما ذكرتم إنما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وهاهنا ليس كذلك، فلا يكون من شأن حركته أنْ تكون مبصرة إلى هاهنا كلامه.

قوله: (والصوت ليس كذلك) وأما اعتراض القطب في حواشي حكمة العين يجوز أنْ يكون بعض الحركات صوتاً فمما لا يلتفت إليه.

قوله: (وأيضاً كل منهما مبصر) في بعض النسخ بضمير المثنى وفي بعضها منها بضمير الجماعة. لكن صرح في حواشيه على التجريد بأن كلاً من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وإن كانت النسخة الأولى موافقة للمباحث المشرقية. ثم إنَّ المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أنّ التموج ليس بصوت. وبهذا الدليل أيضاً يبطل ما قيل من أن الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانياً دون الصوت.

قوله: (وسببه القريب تموج الهواء) قيل: إن كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الأفلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله إلينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب إلى الأساطين من القدماء أنهم يثبتون للأفلاك أصواتاً عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس، وحكي عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركاتها ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الأركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا أنَّ الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان إلا فيما يحتاج إلى زيادة بيان.

اليقين على أن الدوران هاهنا ليس بتام إما وجوداً فلأنه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك وإما عدماً فلأن ما ذكرتم إنما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظناً أيضاً. وقد يقال: إنَّ استقراءَ بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الأذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً **لتموج الهواء على وجه مخصوص**، وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الفتري الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقيناً (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) أي تفريق شديد (أو قرع عنيف) أي إمساك شديد وإنما كانا سببين للتموج (إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع أو المقروع (إلى الجنبتين) بعنف (وينقاد له) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواءِ فيقع هناك التموج المذكور، وهكذا تتصادم الأهوية وتتموج (إلى أن ننتهي) إلى هواء لا ينقاد للتموج، فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أنَّ كل واحد من القرع والقلع لتموج الهواء وإنْ كان التموج القرعي أشد انبساطاً من التموج العلقي وذكر بعضهم أن الهواءَ المتموج بهما على هيئة مخروط **قاعدته على سطح الأرض**، إذا كان المصوت ملاصقاً

قوله: (لتموج الهواء على وجه مخصوص) إشارة إلى دفع قوله: أنَّ الدور ليس بتام وجوداً وتلخيصه: إنهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق، بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع، وقوله: مع كونها معلومة يقيناً إشارة إلى دفع قوله: لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين فافهم.

قوله: (إذ بهما ينفلت الهواء الخ) يحتمل أنْ يكون ينفلت بالفاء والتاء المثناة من فوق من الانفلات وهو الخروج ويحتمل أنْ يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق.

قوله: (قاعدته على سطح الأرض الخ) فإنْ قلت: ما الدليل على أنَّ الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة أسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الأرض والآخر في جانب السماء؟ قلت: الدليل عليه أنك إذا صوتت في موضع من الأرض وفرضنا أنَّ منتهى ما يبلغ إليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك أن منتهى ما يبلغ إليه الصوت من جهة العلو مما يحاذي رأسك نصف فرسخ أيضاً فلو كان الهواء المتموج كأسطوانة مستديرة يكون أيضاً جانبها الذي يلي

به ورأسه في السماء وإذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب، وإنما اعتبر العنف في القرع والقلع لأنك لو قرعت جسماً كالصوف مثلاً قرعاً ليناً أو قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت، قيل: وإنما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول إلى السامعة سبباً للإحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أنَّ القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان، **فلا يجوز كونهما سببين للصوت لأنه زماني**، ورد ذلك بأن التموج إنْ كان آنياً فقد جعلوه سبباً للصوت الزماني وإنْ كان زمانياً فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سبباً له فجعل الآني سبباً للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه إذا لم يكن السبب علة تامة **أو جزءاً أخيراً منها** إذ لا يلزم حينئذ أنْ يكون الزمان موجوداً في الآن.

[المقصد الثاني: كيفية وصول الصوت إلى الصماخ]

(الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء **(إلى الصماخ)** فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة **(لا لتعلق حاسة السمع به)** أي بالصوت مع كونه بعيداً عن

السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذي تلك الدائرة وليس كذلك لأن البعد بينك وبين محيطة تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ. وإنما قلنا: إنه أزيد منه لأن، الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده مما يحاذي رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل إلى محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق أن وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتعين أن الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله: وإذا فرض المصوت إلخ، فليتأمل.

قوله: (فلا يجوز كونهما سبباً للصوت لأنه زماني) قال صاحب الصحائف: فيه بحث إذ لا نسلم أنَّ الصوت زماني لأنَّ بعض الحروف آني كما يجيء مع أنه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من أنَّ الحرف عارض للصوت لا نفسه.

قوله: (أو جزءاً أخيراً منها) قيل: لا شك أن كلاً من الوصول واللاوصول جزء أخير لعلة التموج فإذا كانا آنيين يلزم أنْ يكون الجزء الأخير آنياً والمعلول زمانياً ولو سلم أنه ليس بجزء أخير فمجرد الجزئية مع كونه آنياً يستلزم المحذور لأن المتوسط بين ذلك الجزء الآتي والمعلول الزماني أعني التموج، إما أنْ يكون آنياً أو زمانياً فالمحذور ثابت والجواب عن الأول المنع وعن الثاني بأن المحذور على تقدير توسط الزماني إنما يلزم إذا جعل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني أو جزءاً أخيراً منها وهو ممنوع.

الحاسة (كالمرئي) فإنه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه. والمقصود أن الإحساس بالصوت **يتوقف على أنْ يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ** لا بمعنى أنَّ هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً. وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وإنما قلنا: إن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى حاسة السامع (لوجوه. الأول: أنَّ من وضع فمه في طرف أنبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر في صماخ إنسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الإنسان (دون غيره) من الحاضرين وإنْ كانوا أقرب إلى المتكلم من ذلك الإنسان (**وما هو إلا لحصرها**) أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره إلا لحصر الأنبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها إياه من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير) فلا يصل إلاّ إلى صماخ ذلك الإنسان فلا يسمعه إلا هو. (الثاني: أنه) أعني الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح إليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه **وإنْ تساويا في مسافة البعد** وما ذلك إلا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه إلى الجانب الذي هبت إليه فدل على أنَّ

....

قوله: (لوصوله إلى السامعة) ذكره تعييناً لما عطف عليه قوله: لا لتعلق حاسة السمع.

قوله: (يتوقف على أنه يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بأنا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها، وذلك ضروري يعرفه كل أحد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة أنّ الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل إلى صماخنا إذ نحن وقتئذ في موضع لا ريح فيه حتى يقال: إنه صرفه عن جهتنا بل كان خارجاً عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتاً مع عدم وصول الهواء الحاصل لذلك الصوت إلى صماخنا، وفيه نظر لأن تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له إلى صماخنا إذ لو لم يكن الإحساس متوقفاً على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالي باطل بالتجربة فكذا المقدم.

قوله: (وما هو إلاّ لحصرها الخ) قد يقال: لا يجوز أنْ يكون ذلك بمنع الأنبوبة أن يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر مع رؤية ما في داخلها إذا كان فيه شيء مرئي فلا يفيد توقف الإحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل إلى الصماخ على أنا لا نسلم عدم وصول الهواء إلى صماخ الحاضرين ولو قيل: لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر

قوله: (وإنْ تساويا في مسافة البعد) إشارة إلى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز أنْ

سماع الصوت يتوقف على وصول حامله إلى قوة السمع. (الثالث: أنه) أي سماع الصوت (يتأخر عن سببه) أعني سبب الصوت (تأخراً زمانياً فإنا نشاهد ضرب الفأس) على الخشب (من بعيد **ونسمع صوته) الذي يوجد معه بلا تخلف** (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد **وما هو إلا لسلوك** الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل إلى صماخنا، واعترض عليه الإمام الرازي: بأن الوجوه الثلاثة راجعة إلى الدوران إذ محصولها أنه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد، فلا يفيد إلا ظناً. وقد سبق أنَّ مثلها يحتاج إلى حدس ليفيد جزماً (احتج) هو على صيغة المبني للمفعول. أي احتج المخالف على أنَّ الإحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله إلى الحاسة (بأنا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جداً، **وإن فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً**، ولا يمكن أنْ يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له إلى السامع فإنَّ الهواء ما لم

....

يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لأنَّ الإدراك من البعيد لا بد أنْ يكون له حد كما في الإبصار فإذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك.

قوله: (ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لأنّ وجود الصوت إذا كان مع الضرب الذي هو القرع الآني يلزم أنْ يكون الآني علة تامة للزماني أو جزءاً منها مستلزماً له فيعود الإشكال السابق. اللهم إلا أنْ يريد بالمعية أعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف.

قوله: (وما هو إلاّ لسلوك الخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بجواز أنْ يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقتئذ عند حد السماع. فإذا وصل حده سمع. نعم لو ثبت أنَّ السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع أم لا، اندفع لكن إثباته عسير، ثم إنه يرد أنْ يقال: لم لا يجوز أنْ يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء؟ فتأمل.

قوله: (وإنْ فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضا) إشارة إلى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف، وهو أنه يجوز أنْ يكون وصول الهواء إلى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار، ووجه الدفع ظاهر. فإن قلت: لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار. قلت: الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة، والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه. نعم لو عدمت المسام عدم السماع، لدلالتها على أنَّ الحامل كلما كان مسامه أقل كان السماع أضعف، وكلما كانت أكثر كان أقوى فتأمل.

يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (باقياً على شكله الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاً لها إلى الحاسة، (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفاً على الوصول لم يتصوَّر هاهنا سماع أصلاً. (قلنا: شرطه بقاؤه على كيفيته) أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج (**ولا يبعد أن ينفذ**) الهواء (**في المنافذ**) الضيقة (متكيفاً بها) أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص (وإطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال: إنَّ الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص **أراد به تكيفه بكيفيته المعينة** على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقياً لشكله على حاله، وربما يحتج على عدم توقف الإحساس على الوصول بأنَّ الحروف الصامتة لا جود لها إلا في آن حدوثها، فلا بد أن يكون سماعنا إياها قبل وصول الهواء الحامل لها إلينا وفساده ظاهر **مما صورناه في كيفية** الوصول. وقد يحتج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة إما هواء واحد أو متعدد. فعلى الأول يجب أنْ لا يسمعها إلا سامع واحد وعلى الثاني يجب أنْ

قوله: (ولا يبعد أنْ ينفذ في المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلاً إلى السامعة، بل وإنْ فرض مما فرض فيه الأنبوبة نفسها دون نفوذه في الأنبوبة والوصول إلى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في كل منهما يستدعي فارقاً ولعل الفرق بعد تسليم أنَّ الصوت لا يسمع في خارج الأنبوبة، ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب. وإنْ فرض الصوتان متساويين في العلو أنَّ خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطاً قوياً، وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للأنبوبة. وأما في الجدار المذكور، فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل.

قوله: (أراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز إرادة حقيقة الشكل ويمنع الاحتياج إلى بقائه في السمع بناء على أنه من المعدات.

قوله: (مما صورناه في كيفية إلخ) إذ قد ظهر مما صوره في أول هذا المقصد أن تكيف الهواء بالتموج لأنّ الهواء الأول المكيف بعينه ينتقل إلى الصماخ بل الهواء المجاور له تكيف بمثل تلك الكيفية. وهكذا إلى أنْ ينتهي فحينئذ يجوز أنْ يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مسند إلى الصماخ، فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور.

يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة. ويجاب بأنَّ الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل إلى السامع الواحد جاز أنْ يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل إليه جاز أنْ يكون السماع مشروطاً بالوصول أول مرة، فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً.

[المقصد الثالث: الصوت موجود خارج الصماخ]

(**الصوت موجود في الخارج**) أي في خارج الصماخ (لا أنه إنما يحصل في الصماخ) على ما توهم بعضهم من أنه التموج الناشئ من القرع أو القلع إذا وصل إلى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (وإلا) أي وإنْ لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصلاً لأنه لما لم يوجد إلا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أنْ لا ندرك أن الصوت من أي جهة وصل إلينا (**كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه**)

قوله: (**الصوت موجود في الخارج**) هاهنا نكتة ينبغي أنْ ينبه عليها، وهي أنَّ الظاهر أنَّ الموجود من الصوت في الخارج أمر بسيط غير منقسم كما أنّ الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان، وهو الآن السيال، وإنْ لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لأن دليلهم على أنَّ الموجود من الحركة مثلاً، أمر بسيط غير منقسم هو أنه لو انقسم لامتنع اجتماع أجزائه في الوجود، وإلا لكان قاراً وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرورة، فيلزم أن لا تكون موجودة في الخارج، وهو باطل بالضررة. وهذا البرهان يجري في الأعراض السيالة صوتاً كان أو غيره. فلزم القول بكون الموجود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غير منقسم، ولا شك أنه مستمر لأنه لما كان معلولاً لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فإذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه وإذا أدى تموجه إلى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا. إلى انقطاع التموجات، وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الأول الحاصل في التموج الأول وإلا لزم انتقال العرض.

قوله: (**كما أن اليد لما كانت تلمس إلخ**) فيه: إنَّ عدم إدراك جهة الملموس كلياً ممنوع فإنا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا. وإنْ ادعى هذا جزئياً لم يكن للتشبيه وجه. قال الشارح في بعض مصنفاته: هذا الإشكال لا يضر المعلل، لأن قوله: كما أن اليد إلخ. للتوضيح لا للاستدلال وإلا لصار تمثيلاً يفيد الظن والمسالة علمية. وفيه نظر لأنَّ الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه ممنوع حينئذٍ والسند إدراك جهة الملموس أحياناً مع أن اللمس

ويصل ذلك الشيء إليها (لا في مسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر أنه من أي جهة أتانا لكنا ندرك في بعض الأوقات جهات الأصوات فوجب أنْ يكون الصوت موجوداً قبل الوصول إلى السامعة وأن يكون مدركاً هناك أيضاً لتميز جهته **وليس يلزم أنْ يكون حينئذ** بعيداً عنا ليناً في ما تقدم من أن الإحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له إلينا بل يجوز أنْ يكون قريباًمنا جداً فيكون واصلاً إلينا؛ إذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها، وما في حكمها من القرب (ولذلك) أي ولأن الصوت موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) إذ لولا أن الأصوات موجودة في خارج الأصمخة ومدركة حيث هي من الأمكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد. وهذا الدليل الثاني لابتنائه على إدراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع **ينافي بظاهره اشتراط الإحساس بالوصول**، لكن قال صاحب المعتبر: إنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول لكن بمجرد إدراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال: والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد إدراك الجهة، ثم إنا بعد ذلك نتتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي

حيث تلقاه اتفاقاً فكيف لا يضر المعلل؟ والحق انَّ احتمال إدراك الجهة بكون التموج في الأنبوبة الخارجة مبدأ لحالة يصير سبباً لذلك الإدراك من غير انْ يكون هناك صوت قائم، وإنْ كان لا يخلو عن بعد. وقد اعترف بأن المسألة علمية يطلب فيها اليقين.

قوله: (وليس يلزم أنْ يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم في إدراك الجهة أنْ يكون الصوت حين إدراكه المفضي إلى إدراك جهته بعيداً لأن إدراكه حال قربه يفيد إدراك جهته وإنْ كان مبدؤه بعيداً في نفس الأمر فليتأمل.

قوله: (ينافي بظاهره اشتراط الإحساس بالوصول) سواء حمل على الوصول حقيقة أو ما يتناوله وما في حكمه من القريب جداً وذلك لدلالته على أن الصوت البعيد يدرك حيث هو، وإنما قال بظاهره لإمكان انْ يقال الوصول شرط إحساس البعيد بطريق التبع كما أشار إليه بنقل كلام صاحب المعتبر.

منه شيء متأد أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذٍ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها وإنْ لم يبق في المسافة أثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد **إلا بقدر ما بقي** ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو وبين دويّ الرحى التي هي أقرب إلينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان. فإنا إذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر. قال الإمام الرازي: هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أنَّ السامع يتتبع من الذي وصل إليه إلى ما قبله فما قبله، ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فإنها غير مدركة بالسمع أصلاً وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلاً في تلك الجهة مدركاً له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة، بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات، فلا يكون موجباً لإدراك الجهة أصلاً؛ وضعفه ظاهر، فإنَّ الصوت إذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وإن لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلاً فيها، مما يدرك بالسمع. ألا ترى أن الرائحة إذا أدركت من جسم علم أنها فيه وإن لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال: إنما ندركها للتوجه منها) أي إنما ندرك جهة الصوت لأنَّ الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لأن الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الأول (و) نميز بين القريب والبعيد (لأن أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فإن القرع مثلاً إذا كان قريباً كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لأن الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (**لأنا نجيب عن الأول** أن

....

قوله: (إلا بقدر ما بقي) لا حاجة إلى جعله استثناء منقطعاً لأن المنفي أولاً بقاء الأثر المنبه على المبدأ لا مطلق بقاء الأثر فتامل.

قوله: (لأنا نجيب عن الأول) قيل: هو كلام على السند، وأجيب: بأن الحصر في قوله: إنما ندركها للتوجه يدل على مساواته للمنع وأنت خبير بأن ذلك الحصر إضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لأن الصوت موجود فيها، فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص وأورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض لما عليه حيث قال: ولقائل أنْ يمنع انحصار سبب إدراك الجهة في المذكورين حتى يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر.

من سد) أي بأن من سد (إحدى أذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالأخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت إنما وصل إليه من جانب الأذن المسدودة ولا شك أنَّ التموج لا يصل إلى غير المسدودة، إلا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلاً إلى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون إدراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثاني: أنه) أي بأن السامع (يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب) فبطل ما توهم من أن القريب هو الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أنْ نتردد ونجوز أنْ يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في أنفسهما قوة وضعفاً وليس الأمر كذلك.

[المقصد الرابع: الهواء المتموج الحامل للصوت]

(الهواء) المتموج الحامل للصوت (إذ صادم) جسماً (أملس كجبل أو جدار) اعتبر الملاسة فيهما، **والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك** الهواء المصادم (بهيئته) لأنَّ ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خلف ويكون شكله في التموج باقياً على هيئته (كالكرة المرمية إلى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه إلى خلف (رجع) جواب إذا أي رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالأول، وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الأول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده (فرعان:) على القول بوجود الصدى

قوله: (والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل) قيل: لكن الحق اعتباره فيهما معاً لأن الجبل إذا لم يكن أملس تصادم بعض أجزائه قبل، وبعض أجزائه بعد فيتغير التموج الأول ولا يكون التموج الثاني شبيهاً بالأول. وبالجملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سبباً لاشتراطها في الجبل. فإما أنْ لا يشترط في شيء منهما أو يشترط فيهما معاً. بقي هاهنا بحث ذكره في الصحائف وهو أنا قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ أو أكثر، ولا يمكن وصول التموج إليه وإلا لسمع صوتنا من عليه فالأشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الإمام.

قوله: (ورجع ذلك إلخ) هذا متعد من الرجع أي رجع ذلك الجسم الأملس الهواء المصادم. وأما قوله: رجع فهو من الرجوع، فلا يلزم التكرار.

(الأول: الظاهر أنَّ الصدى) أي سبب الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الأول) وذلك لأن الهواء إذا تموج على الوجه الذي عرفته، فيما مر حتى صادم المتموج منه جسماً يقاومه ويرده إلى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلاً له، بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الأول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الأول، وكما أنَّ التموج الأول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الأول. وقد يظن أنَّ الهواء المصادم يرجع متصفاً بتموجه الأول بعينه فيحمل ذلك الصوت الأول إلى السامع. ألا ترى أنَّ الصدى يكون على **صفته وهيئته**، هذا وإن كان محتملاً إلا أنَّ الأول هو الظاهر. الفرع (الثاني: قد ظن بعض أنَّ لكل صوت صدى) قال الإمام الرازي: الأشبه ذلك لأنه إذا تموج هواء عن مكان، لا بد أنْ يتموج إلى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سبباً للصدى. وأنت خبير بأنَّ هذا إنما يتم إذا كان الصدى حادثاً من انتقال الهواء الآخر إلى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفاً. (لكن قد لا يحس به) أي الصدى (إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على إدراك تباينهما (فلا نميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الأمثال فيحس بهما على أنهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جداً (وإما لأن العاكس لا يكون صلباً أملس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترمى إلى شيء لين) فلا يكون نبوهاً عنه إلا مع ضعف (فيكون رجوعه) أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفاً) فلا يحدث هناك إلا صدى ضعيف خفي يتعذر الإحساس به، هذا إذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس، وأما إذا لم يشترط ذلك، كما لزم من كلام الإمام فيقال كما ذكره:

....

قوله: (أي هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله: تميزاً في المسموع واعلم أنَّ كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت. إنما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين: الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والأشبه بالحق أنها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير إليه الشارح فيما سيأتي.

قد لا يسمع الصدى إما لقرب الزمانين كما مر وإما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغني في الصحراء أضعف منه في المسقفات) إذ ليس السبب في هذا، إلا أنَّ الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذٍ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء إذ ينتشر هناك الصدى أو لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس.

[القسم الثاني: في الحروف]

(في الحروف وفيه مقاصد) أربعة:

[المقصد الأول: تعريف ابن سينا للحروف]

(عرفه) أي الحرف (ابن سينا بأنه كيفية) أي هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) أي بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) **صوت آخر** (**مثله في الحدة والثقل** تميزاً في المسموع) هذا تعريفه (و) أما الكشف عن مفهومه فهو أنْ نقول: (قوله: تعرض للصوت. أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا إشارة إلى ما ذكره الإمام الرازي: من أنَّ التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال، فإنها لا توجد إلا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت أو نهايته، فلا تكون عارضة له حقيقة، لأنَّ العارض يجب أنْ يكون موجوداً مع المعروض، وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني. قال: ويمكن أنْ يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان، والنقطة للخط. يعني أن عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفاً للصوت عارضاً له عروض الآن للزمان فيندفع الإشكال (و) قوله: (مثله في الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أي الزيرية (والثقل) أي اليمبة، فإنهما وإنْ كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة، إلا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله: (تميزاً في المسموع ليخرج الغنة) التي تظهر من تسريب الهواء بعضاً إلى جانب الأنف، وبعضاً إلى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التي

....

قوله: (عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذي لا يكون مكيفاً بالكيفية التي في الصوت الأول وإلاَّ فالحرف الواحد يمكن أنْ يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح أنْ يراد الامتياز عن جميع الأصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل.

هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فإن الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين أو غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل، لكنهما ليستا مسموعتين، فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع **من حيث هو مسموع** (ونحوهما)، كطول الصوت وقصره وكونه طيباً وغير طيب فإنّ هذه الأمور ليست مسموعة أيضاً أما الطول والقصر **فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة** ولا شيء منهما بمسموع **وإنْ كان يتضمن هاهنا المسموع، فإن الطول** إنما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت، وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع. وأما كون الصوت طيباً أي ملائماً للطبع أو غير طيب فأمر يدرك بالوجدان دون السمع، **فهما مطبوعان** لا مسموعان (إذ

قوله: (من حيث هومسموع) إشارة إلى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي أشار إليه صاحب المقاصد أيضاً وهو أنه لا دلالة لقولنا: تميزاً في المسموع على أنْ يكون فئة التميز مسموعاً. نعم لو قيل: تميزاً بالمسموع لصح ما ذكر، ووجه الدفع أن تميز المسموع من حيث هو مسموع، إنما هو بأن يكون ما به الامتياز مسموعاً ،كما سيظهر من كلامه.

قوله: (فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة) قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل على المباحث المشرقية معنى كونهما من أحدهما، لكن إنما يستقيم إذا جعل معروضهما موجوداً في الخارج وأما إذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطاً غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة.

قوله: (وإنْ كان يتضمن هاهنا المسموع فإنَّ الطول الخ) الظاهر من سياق كلامه أنَّ ضمير يتضمن إذا كان على صيغة المعلوم راجع إلى الطول ويحتمل أنْ يرجع إلى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الإضافة وأراد بقوله: هاهنا حيث كان معروضهما الصوت. فإن الكلام فيه ويؤيده قول الأبهري. نعم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع. لكن المفهوم من قوله: فإنَّ الطول إلخ. إنْ تضمنها المسموع إنما هو في صورة الطول وأنت خبير بأن التضمن هاهنا ليس على معناه المتعارف في المنطق إذ ليس المسموع هاهنا جزء مدلول الطول بل معروضه وأنَّ القصر أيضاً يتضمن هاهنا المسموع، وإنْ كان المراد تضمن معروضه تحقق في القصر أيضاً، لكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجيهاً للتخصيص. اللهم إلاَّ أنْ بينى الكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر، وهذا التبادر مما لا ينكر.

قوله: (فهما مطبوعان) ذكر في حاشية التجريد أنَّ ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة

قد تختلف) هذه الأمور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما. (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لأن هذه الأمور وإنْ كانت عارضة للصوت المسموع إلا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضياً لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضياً لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقاً بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل. واعلم أن الحكم بأنَّ الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وأنَّ الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت، وعلى مجموع المعروض والعارض **وهذا أنسب بمباحث العربية**. قال المصنف: (وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك) الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الإحساس بالجزئيات أقوى في إفادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أنْ نعرفها إلا بإضافات واعتبارات لازمة لها، لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها.

[المقصد الثاني: أقسام الحروف]

(الحروف تنقسم من وجوه. الأول:) أنَّ الحروف (**إما مصوتة** وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الألف والواو والياء **إذا كانت ساكنة متولدة** من

الواهمة لأنهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح إنما عدهما هاهنا مطبوعين نظراً إلى أنَّ إدراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع.

قوله: (وهذا أنسب بمباحث العربية) قال رحمه اللّه: لأن أصحاب العلوم العربية يقولون: الكلمة مركبة من الحرف، ويقولون للكلم: أنه صوت. كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك، والحاصل أنَّ إطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين أن الثاني أنسب. ومما ذكرنا يظهر أنَّ كون الحرف عبارة عن نفس المعروض أنسب بذلك القول من المذهبين الأخيرين، إذ لا مجاز في ذلك الإطلاق على هذا التقدير أصلاً.

قوله: (إما مصوتة الخ) إنما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت، وسمي ما يقابلها صامتاً لعدم اقتضائه ذلك.

قوله: (إذا كانت ساكنة متولدة) إنْ اعتبر هذا الشرط: بالنسبة إلى الثلاثة فالمراد بالألف

إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها، فإنَّ الضم مجانس للواو والفتح للألف والكسر للياء. (وإما صامتة، وهي ما سواها) أي ما سوى الحروف المذكورة. والصامتة قد تكون متحركة، وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فإنها لا تكون إلا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت، فالألف لا يكون إلا مصوتاً لامتناع كونه متحركاً مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة. **وإطلاق اسم الألف على الهمزة بالاشتراك اللفظي**، وأما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتاً كما عرفت. وقد يكون صامتاً بأن يكون متحركاً أو ساكناً ليس حركة ما قبله من جنسه. الوجه (الثاني:) أنَّ الحروف (إما زمانية صرفة) كالحروف المصوتة (**كالفاء والقاف**) والسين والشين فإنَّ المصوتة زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و(**كالفاء والقاف**) والسين والشين فإنّ المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زماناً بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار **فإن الغالب على الظن أنها زمانية** أيضاً. (وإما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلاً، فإنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس، كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله، كما في تراب وطرب ودول أو في آن يتوسطها كما إذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة إلى الخط والزمان كما نبهت عليه، وتسميتها بالحروف أولى من تسمية

....

أعم من المتحركة والساكنة، وإلا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة إليها. ثم المراد من التولد حصولها في اللفظ باعتبار الإشباع، فلا ينافي كونها من أصول الكلمات.

قوله: (وإطلاق اسم الألف على الهمزة بالاشتراك) اعلم أنَّ الهمزة كما تحصل من تحريك الألف في أول الأمر كذلك تحصل بتمديد المصوتات إلى غايته فإن نهاية تمديد المصوتات إلى الهمزة بالاستقراء ولميته أن الأصوات إنما توجد من الانقباض المقتضي لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه، وإلا يخرج كل ما اجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الإنسان، فإذا انتهى أخرج الهواء إلى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن إيجاد الصوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة.

قوله: (وكالفاء والقاف) في كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر أنها آنية صرفة فتأمل.

قوله: (فإنّ الغالب على الظن أنّها زمانية) قيل: إذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب أن يجزم بأنها زمانية لا غلبة الظن. ويمكن أنْ يقال: ذلك الإمكان أيضاً مظنون فهذا منشأ غلبة الظن إنما ذكر.

غيرها لأنها أطراف الصوت والحروف هو الطرف (وإما آنية تشبه الزمانية وهي أنْ تتوارد أفراد آنية مراراً فيظن أنها فرد واحد زماني كالراء والخاء) فإنَّ الغالب على الظن أنه الراء التي في آخر الدار مثلاً راءات متوالية كل واحد منها آني الوجود **إلا أنَّ الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها** فيظنها حرفاً واحداً زمانياً وكذا الحال في الحاء والخاء. الوجه (الثالث: أنها) أي الحروف (إما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكونِ (كالياءين الساكنين) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة (أو متخالفة) إما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فإنهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين بحركتين متماثلتين أو مختلفتين (أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فإنهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون.

[المقصد الثالث: هل يمكن الابتداء بالساكن]

في أنه (هل يمكن الابتداء بالساكن). الحرف إما متحرك أو ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف، لأنهما بالمعنى المشهور من خواص الأجسام. بل نعني بكونه متحركاً أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أنْ يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة. وبكونه ساكناً أنْ يكون بحيث لا يمكن أنْ يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات. إذا عرفت هذا فنقول: لا خلاف في أنَّ الساكن إذا كان حرفاً مصوتاً لم يمكن الابتداء به. إنما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) أي إمكان الابتداء به (قوم للتجربة) أي زعموا، أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به، فإن كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه أن يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت، كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت، فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لأن ذلك) أي عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة العربية) فإنه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها. ذلك لا لأنه ممتنع في نفسه، بل لأن لغتهم موضوعة على غاية من الإحكام والرصانة، وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة،

قوله: (إلا أنَّ الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها) إضافة الأزمنة إلى تلك الحروف مع أنها آنية باعتبار كونها أزمنة معروضاتها.

ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع إمكانه بلا شبهة (ويجوز) أي الابتداء بالساكن (في) لغة (أخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلاً (فإنا نرى في المخارج اختلافاً كثيراً) ألا ترى أنَّ بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر إلا على بعضها متفاوتاً بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة، فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة إنما نشأ من ذواتها فإنها مدات حاصلة من إشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الألفاظ لذلك لا لكونها ساكنة.

[المقصد الرابع: هل يمكن الجمع بين الساكنين]

في أنه (هل يمكن الجمع بين الساكنين؟ أما صامت مدغم) في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجائز) جمعهما (اتفاقاً وأما الصامتان) أو صامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) أي جمعهما (قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا أيضاً جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذٍ ثلاثة سواكن (كما يقال في الفارسية: كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمة) أي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جداً. فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر. وأما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت بعده مصوت، فلا نزاع في امتناعه **قال الإمام الرازي:**

قوله: (ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الأصل عندهم في كل كلمة متصرفة أنْ تكون عن ثلاثة أحرف. لأنَّ الحرف الأول متحرك البتة لما عرفت، والأخير ساكن في الوقف وبينهما منافرة، فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال، وذلك الثالث لا يحتاج إلى معدل آخر لأنه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تتحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وأيضاً الحركة الابتدائية أثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون وبينها أشد منه بينه وبين المتوسطة، ويؤكده أنه إذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق ما يستلذ به إذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط. كذا في شرح الملخص.

قوله: (قال الإمام الرازي: الخ) هذا الكلام وكذا أكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه.

الحركات أبعاض المصوتات. أما أولاً: فلأن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات **إلا هذه الحركات** بشهادة الاستقراء. وأما ثانياً: فلأن الحركات لو لم تكن أبعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها **فإنَّ الحركة إذا كانت مخالفة** لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت إلا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاً له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات. ثم إنَّ أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الألف ثم الياء ثم الواو **وأثقلها الضمة** المحتاجة إلى مزيد تحريك الشفتين ثم

....

قولح: (إلاَّ هذه الحركات) قيل: إنْ أريد أنَّ تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها إلى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا إشباعها. لكن اتجه أنَّ الطرف الناقص حينئذ لا يكون كالزائد، وعلى طريقته وإنْ أريد أنها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الإشباع مع تلك الحركات ولو قليلاً، فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا إشباع قلا يثبت بعضيتها لهم، وأجيب تارة باختيار الأول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني ولا حاجة إلى اعتبار الإشباع، لأن تلك الحركات المجردة عن الإشباع من أفراد المصوتة أيضاً. إذ ينقسم المصوتة إلى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن، ولو سلم وجوب اعتبار الإشباع تم الاستدلال أيضاً. لأنَّ الحركات مأخوذة من الإشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف، كما أن بعض ماهيتها تلك الحركات قطعاً. ويرد على الجواب الأول: إنَّ الحروف المذكورة إذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول إلى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات أبعاض الحروف، إلا بأن يبين أن وصولها إلى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخرى، وفيه المصادرة، وبه يندفع الوجه الأول من الجواب الثاني أيضاً. إذ مآله التزام خروج الحروف التي ادعى بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة وأي فائدة لإطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات. وأما الوجه الثاني منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الإشباع قليلاً أو كثيراً أول المسالة ولو ثبت لم يحتج إلى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (فإن الحركة إذا كانت مخالفة) هذا بيان الملازمة. وقوله: لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على هذا الوجه بأن حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة، لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها.

قوله: (وأثقلها الضمة الخ) هذا الذي ذكره من الثقل والخفة إنما هو بالقياس إلى الحرف نفسه. وأما بالقياس إلى الأمزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص.

الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخَلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة إلى مقصورة هي الحركات، وممدودة هي الحروف المخصوصة. قال: والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين. الأول: أن الصامت البسيط **حقيقة وحساً آني والحركة زمانية**. والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً على ما يحدث فيه. **وقد يقال: جاز** أنْ يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة، ولا بد لنفيه من دليل. الثاني: أنّ الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنياً عن التكلم بالحرف لأنَّ السابق غني عن المسبوق المحتاج إليه.،والتالي باطل لأنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً أنه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف. **واعترض** عليه بأنه ليس يلزم من إبطال تقدم الحركة علي الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أنْ لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معاً. على أنا نقول: جاز أنْ يكون السابق مستبقاً للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف. **وبهذا يعلم أيضاً بطلان** ما قيل من أنَّ الابتداء بالصامت الساكن جائز، وإلا توقف الصامت المتقدم على الصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك المتقدم وهو محال.

قوله: (حقيقة وحساً آني) احتراز عن البسيط حساً لا حقيقة كالراء.

قوله: (والحركة زمانية) قد مر أن معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل.

قوله: (وقد يقال: جاز إلخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في أنَّ الحرف ليس بعد الحركة.

قوله: (واعترض إلخ) قد يجاب: بأنه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض أنَّ الصامت آني والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية.

قوله: (وبهذا يعلم أيضاً بطلان إلخ) وجه البطلان أنه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز أنْ يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط. وأيضاً لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك التقدم فإن تأخر المصوت مبني للدور. إذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه إليه المستدعي لتقدمه، وبالجملة لا يلزم من عدم إمكان الابتداء بالساكن أنْ يكون المصوت متقدماً على الصامت المتقدم عليه. بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل إلاّ مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر-أن المراد بالمصوت في قوله: وإلا توقف الصامت

[النوع الرابع : المذوقات]

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وإنما أخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على أنَّ أهم الإحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه. ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله، **فكان رديفاً** له. وأيضاً إدراك القوة الذائقة مشروط باللمس، **ومع ذلك يحتاج أيضاً إلى ما يؤدي الطعم إليها** وهو الرطوبة اللعابية، وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق إحساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معاً، كطعم واحد من غير تمييز في الحس، كما في الحريف. فإنه إذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه، وله أثر ذوقي أيضاً، فلا يتميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها) أي وفي الطعوم (مقصدان) :

[المقصد الأول : المذوقات وأصولها]

(الأول : أصولها) أي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لأن الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما، ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما. وإلى هذا أشار بقوله : (لأنَّ الفاعل

المتقدم على المصوت المقصور. أعني الحركة لا الممدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لأن الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن أنْ يوجد عقيبه إحدى الحروف المصوته لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام.

قول : (فكان رديفاً) لأنَّ اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لأنه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج.

قوله : (ومع ذلك يحتاج أيضاً إلى ما يؤدي الطعم إليها) أي مع أنه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط أيضاً بلمسها لملموس آخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية، وكأن المقصود من هذه الضميمة مع إفادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال : إنَّ المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس. فأجاب : بأن في المذوقات لمسين، وفي المسموعات لمساً واحداً وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل إليه.

إما حار أو بارد أو معتدل. والقابل إما لطيف أو كثيف أو معتدل). وإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل **حصل أقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها** أيضاً. واعترض عليه بأنَّ انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع، وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة **غير محصورة**، فجاز أنْ تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة، فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلاً عن التسعة والعشر، **وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية** يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة. وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف، إنْ اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة، وإنْ لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعاً واحداً. إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف فإنَّ القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحدة، والعفص يقبض ظاهره وباطنه معاً. وأيضاً حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليها برهان ولا أمارة تفيد غلبة الظن، ولهذا قيل: مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل، **إلا أنَّ المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات**،

....

قوله: (حصل أقسام تسعة فينقسم طعوم بحسبها) ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلاث أبيات فارسية مع الإشارة إلى قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال:

تيز تلخ است وتيك شور انكيز	در لطيف وكثيف وأوسط حار
آورد ترشي وعفوصت وقبض	كربرودت بدان سه كردديار
دسم وحلو وتفه شود آري	معتدل رابدان سه باشدكار

قوله: (غير محصورة) قال رحمه الله: عدم الانحصار أن اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأنْ يكون كل حرارة تعرض في الشدة بتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي وإلا فهو مبالغة في الكثرة.

قوله: (وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية) قد يجاب عنه: بأنَّ طعم هذه الأمور راجع إلى أحد الأنواع التسعة لكن انضم فيها إلى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل أنَّ طعمها مغاير للأنواع التسعة، وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه.

قوله: (إلا أنَّ المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات إلخ) في الحدوث بالمناسبات المذكورة، تأمل. لأنَّ الحرارة مثلاً وإنْ كانت مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فأنى يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة إلى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل، ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها إلا أنَّ كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائمه كما لا يخفى.

ربما أوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه فقال: (فالحار) **أي الحرارة** كما هو المشهور في الكتب، أو الأمر الحار كما يتبادر من العبارة. فإنَّ الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في أفاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للأجسام التي ندركها (إذ من شأنه التفريق) لما عرفت من أن الحرارة تحدث تفريقاً، ولا شك أنَّ التفريق حالة غير ملائمة للأجسام، فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها، كما أشار إليه بقوله: (ففي الكثيف) أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة فإنها أبغض الطعوم، وأبعدها عن الملاءمة، ولو فرض ملاءمتها لبعض الأجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيماً) يعني أنَّ القابل إذا كان كثيفاً قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتتفرق تفريقاً عظيماً لأنّ الحرارة المجتمعة أشد تأثيراً **فيكون أثرها أقوى**، فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً إلا أنها تكون في عدم الملاءمة (دونه) أي دون ما ذكر أولاً. (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرافة إذ تتفرق تفريقاً صغيراً **لكنه يكون غائصاً**) يعني أنَّ القابل إذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الجار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً. فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملاءمة، وأنْ تكون دون المرارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لأنَّ مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق

قوله: **(أي الحرارة)** إما على حذف المضاف أو إطلاق الحار على الحرارة لأنها حارة بحرارة هي نفسها كما مر. نظائره في بحث الوجود، أو يكون من قبيل إطلاق اسم الفاعل على المصدر.

قوله: **(فيكون أثرها أقوى)** قيل: عليه الحرارة المجتمعة وإنْ كانت أشد تأثيراً إلاَّ أنَّ كثافة القابل يمنع بعض التأثير، والحرارة الغير المجتمعة الأجزاء وإنْ كان تأثيرها أقل من تأثير المجتمعة. لكن لطاقة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكون الأثر في الأول أقوى محل نظر.

قوله: **(لكنه يكون غائصاً)** الأظهر أنْ يقال: لكونه غائصاً لأنه دليل كون التفريق صغيراً كما يفهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق.

فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أنْ تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملاءمة وأقوى فيه من الحرافة (ولذلك) أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (إلى المرارة مرة وإلى الحرافة أخرى) أي يكون طعم المالح تارة قريباً من المرارة بحيث يتوهم أنه مر وتارة قريباً من الحرافة بحيث يتخيل أنه حريف (**وتحقيقه**) أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة). وهذا ما قيل: من أنّ سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال **فإنّ الأجزاء الأرضية** إذا كثرت أمرت ومن هذا السبب تتولد الأملاح وتصير المياه ملحاً وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأنْ يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحاً، أو يترك حتى ينعقد بنفسه. (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الأجسام أيضاً. لكن عدم ملاءمته أقل من عدم ملاءمة التفريق، ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف. ثم إنّ هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف، وإليه الإشارة بقوله: (ففي الكثيف) أي فيفعل البارد في القابل الكثيف (عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف) **يعني أنّ الكثيف** يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة، ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً، ويكثفه تكثيفاً بليغاً متضاعفاً، فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة، (و) يفعل البارد (**في**) **القابل** (**اللطيف حموضة**) لأنّ اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكثفه

....

قول: (**وتحقيقه الخ**) قيل: اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل.

قوله: (**فإنّ الأجزاء الأرضية**) تعليل لاشتراط الاعتدال.

قوله: (**يعني أن الكثيف الخ**) لا يخفى عليك اتجاه مثل القيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف في الحرارة.

قوله: (**وفي القابل اللطيف حموضة**) اعترض عليه بعض الأفاضل بأنّ العصير وكذا اللبن ربما يتحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة. وأجيب: بأنّ فاعل الحموضة برودة غير شديدة فإن كان جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة

تكثيفاً أقل بكثير مما في القابل الكثيف، فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها أقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير أيضاً، وهي الحموضة وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: (لأنه) أي الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (يبرده ويغوص) فيه (بلطافته) أي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين). ولا يخفى عليك أنَّ الصواب تبديلهما بأقل كما أشرنا إليه (**ولذلك**) أي: ولأن الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف (**كان الثمر العفص**) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلاً بإسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضاً وهو) في عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لأنّ تكثيف البرودة في المعتدل أقل من تكثيفها في الكثيف، وأكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر، فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر، وأما كونه في ذلك دون العفوصة فإليه أشار بقوله: (إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معاً فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلاً ملائماً) وذلك لأنه لا يفرق تفريقاً شديداً، ولا يكثف أيضاً تكثيفاً قوياً، بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) أي ما يحدث من فعله (في)

ويظن أنها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أنَّ الشيخ في مباحث الأخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فبينهما تناقض، وأجاب عنه بعض الفضلاء: بأنَّ الشيخ وإنْ جعل الحرارة في بحث الأخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها أو لا وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها أو لا وبالذات توحقيقه أنَّ البلغم الحلو كما يصير حامضاً لمخالطة شيء غريب به. وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو أنْ يعرض البلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان أو لا، بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها إلى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولي سبب من الأسباب يوجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا أو لا وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو بحمضه.

قوله: (ولذلك فإنَّ الثمر العفص) التعليل في معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظير قوله تعالى: ﴿لإيلاف قريش﴾ إلى قوله: ﴿فليعبدوا﴾ [قريش: ١-٣].

القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جداً هو بين التفريق والتكثيف البليغين، فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة أعني الحلاوة التي هي أشد الطعوم ملاءمة للأمزجة المعتدلة وألذها وأشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في اللطيف، الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلاً ضعيفاً ملائماً (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل التفاهة)، وذلك لأنَّ القوة المعتدلة يجب أنْ يكون تأثيرها في القابل المعتدل أقل من تأثيرها في الكثيف، وأكثر من تأثيرها في اللطيف، فيجب أنْ يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة، وأقوى من الدسومة لا أنَّ هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة، فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لا بمادته ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (إحساس) بخلاف الدسومة فإنها وإن كانت ضعيفة إلا أنَّ حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته، وإنْ لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة، ومن هاهنا يظهر أنَّ التفاهة طعم فوق الدسومة، ودون الحلاوة، إلا أنها غير محسوسة إحساساً متميزاً (ويقال: التفاهة لعدم الطعم) كما في الأجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفهاً **ومسيخاً**. (و) يقال أيضاً: (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه) أي من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للإدراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره. (فإذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوي حاد (كما يزنجر) أي يجعل الصفر زنجاراً **وأجزاء صغاراً** (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم. قال: وإنما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الإمام الرازي رحمه اللّٰه فقال:

- -

. . . .

قوله: (ومسيخاً) المسيخ من اللحم ما لا طعم له.

قوله: (وأجزاء صغاراً) العبارة بالواو لا بأو كما في بعض النسخ لأنه تفسير لقوله زنجاراً كما نقل عن الشارح.

بسائط الطعوم ثمانية. وذكر بعضهم أنه المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية. **فإنها** طعم بسيط. ورد عليه بأنَّ هذا يبطله ما ذكره **من اجتماع المرارة والتفاهة في** الهندباء، **وقد ذكروا أنّ أسخن الطعوم الحرافة** ثم المرارة ثم الملوحة لأنّ الحريف أقوى على التحليل من المر، ثم المالح كأنه مرٌّ مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة. ويدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول. وأبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة. فإنّ الفواكه التي تحلو تكون أولاً عفصة شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلاً قليلاً بإسخان الشمس مالت إلى القبض ثم الى الحموضة **ثم تنتقل إلى الحلاوة** والحامض، وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته. ومن هذا يعلم أنّ كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه

....

قوله: (من اجتماع المرارة) قال رحمه اللّه تعالى: يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال، فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التي في الهندباء. وهاهنا بحث وهو أنَّ المفهوم من كلام الشارح أنّ ما ذكروه من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء، يبطل القول: بأنّ المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث، ولا يبطل القول: بأن التفاهة بالمعنى الثاني. والظاهر أنه يبطله أيضاً. بل القول: بأنه المعنى الأول أيضاً، إذ لا يجامع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم بأسرها، ولا إحساس طعم مخصوص انتفاء إحساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من الطعوم على أي معنى حمل من الأخيرين. يبطله هذا الذي ذكروه من الاجتماع. نعم لو حمل على المعنى الأول لم يرد ذلك لكنه معنى ينفرد المصنف بإيراده وذكره وليس بمذكور في كتب القوم كما نقل من الشارح أيضاً فتأمل. ويمكن أنْ يقال: على تقدير أنْ لا يكون وجه الإشكال الذي نقل الشارح ثابتاً عن عنه رحمه اللّه تعالى: أن ضمير عليه في قوله: ورد عليه راجع إلى كل واحد من المتوهم والمذكور.

قوله: (وقد ذكروا أنَّ أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على أنَّ المرارة أسخن الطعوم، فما نقله هاهنا ينافيه لكن سيرده الآن.

قوله: (ثم تنتقل إلى الحلاوة) قيل: ينبغي أنْ لا يجوز الانتقال إلى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من أنَّ حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف، وهو من جهة إسخان الشمس صار لطيفاً، ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً بالإسخان وقد يجاب: بأنه لما كثر إسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلاً للحلاوة، ولذا غير الشارح الأسلوب. وقال: ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره في القبض والحموضة.

أسخن من المر، لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته. واعترضوا بأنَّ الكافور مع شدة برده مر. وكذلك الشاهترج. وبعض القثاء والخيار، والعسل حلو حار. والزيت دسم حار. والدماغ دسم بارد وكثير من الأدهان كذلك. وأجابوا: بأنَّ غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم. إما لتركب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم وإما لعارض أورثه ذلك وتفصيله إلى الكتب الطبية.

[المقصد الثاني: الطعوم وتركيبها]

(هذه) الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر. (ويتركب منها طعوم لا نهاية لها)، وذلك (إما بحسب التركيب) في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد. فإنها إذا ركبت أحس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (وإما بحسب تركب الأسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فإنه إذا اجتمع أسباب كثيرة على جسم واحد، واقتضى كل واحد منها فيه طعماً من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها. ولا شك أن في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة أيضاً، بحسب تلك الكثرة. (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلاً (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقضاً) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين. (كما أن الأفيون) مثلاً (مع مرارته يبرد تبريداً عظيماً) فيتخيل أنه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أنَّ فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله: (فربما كان ذلك) التبريد (لأنه) أي الأفيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) ويحلله أيضاً. إذ من شأن الحرارة إحداث الميل المصعد والتحليل وإذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي (حتى يخلو مركزها) أي مركز الروح فإنه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) أي من الأفيون (تبريد) فإنه لما أزال المسخن عاد أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها إلى تبريده، فهذا التبريد ليس فعلاً للأفيون حتى يلزم كونه بارداً، بل هو من فاعل آخر أزال عنه الأفيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله، فلا نقض أصلاً. ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فإنها تنفعك في مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما في الحضض) بضم الضاد الأولى وفتحها أيضاً. وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبخة) والشيحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ، وكالمركب

من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان، وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر. قال الإمام الرازي: هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخييلية يشبه أنْ يقال: إن هذه الطعوم إنما تكثرت بسبب أنها كما تحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً أيضاً فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسي أمر واحد لا يتميز في الحس، فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميزمثلاً يشبه أنْ يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق وإسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير إسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة، وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة، وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذٍ أنّ الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في أنفسها، بل يجوز أنْ يكون تعدد حقائقها مبنياً على هذا التخيل وقد أجمل المصنف هذا المعنى في قوله: (وربما ينضم إليها) أي إلى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم، وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة أو) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة). وإذا كان هذا محتملاً، بل واقعاً في بعض الصور فماذا يؤمننا أنْ تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع، وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع.

[النوع الخامس: الكيفيات المحسوسة في المشمومات]

من الكيفيات المحسوسة (في المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (إلا من وجوه) ثلاثة: (الأول:) باعتبار الملاءمة والمنافاة، فيقال: (الملائم طيب والمنافر منتن. الثاني: بحسب ما يقارنها من طعم. كما يقال: رائحة حلوة أو) رائحة (حامضة. الثالث: بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح). وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها.

[الفصل الثاني: في الكيفيات النفسانية]

من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات (**في الكيفيات النفسانية**) **أي المختصة بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية**، **فقيل**: المراد الأنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد. **وعلى هذا** فلا يتجه أنّ بعض هذه الكيفيات **كالحياة والعلم** والقدرة والإرادة ثابتة للواجب **والمجردات**، فلا تكون مختصة بالحيوانات **على أن القائل** بثبوتها للواجب وغيره من

قوله: (**أي المختصة بذوات إلخ**) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها في ذوات الأنفس التي ليست من الأجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الأجسام الفلكية أيضاً لكون حركاتها إرادية، فالأولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله: فقيل إلخ. وأنْ يراد بالأنفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضاً كما هو الظاهر، وإليه يشير عبارة الشفاء حيث قال: والتي تتعلق بذوات الأنفس فهي التي تسمى ملكات وحالات. وغاية التوجيه أنْ يقال: التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أنَّ الاختصاص إنما هو بالقياس إلى بعض الأجسام العنصرية.

قوله: (**وعلى هذا الخ**) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بإرادة الأنفس الحيوانية مع أنَّه على القول الثاني أيضاً متحقق، فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين، أو ترك قوله: وعلى هذا، بأنْ يجعل قوله: فلا يتجه، من جملة كلام القائل.

قوله: (**كالحياة والعلم إلخ**) ولو ببعض التفاسير على ما سيظهر لك من مباحثها.

قوله: (**والمجردات**) ثبوت ما سوى العلم من الحياة والقدرة، والإرادة للمجردات. أعني القول عند مثبتيه محل بحث.

قوله: (**على أن القائل إلخ**) فإن المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلة في الكيف لما تقرر في محله أن المنقسم عنده إلى الجوهر والعرض ما سوى

قوله: (**من الأجسام العنصرية**) لأن عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة إلى الفلك إذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب أنْ يلاحظ الخصوص أيضاً بالنسبة إلى العنصرية.

قوله: (**والاختلاف بينها بعارض فإنَّ الحال بعينها تصير ملكة**) قيل: فيه بحث، لأنَّ الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين، ولا شك أنَّ في الملكة شدة والحال ضعفاً، فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم، فكيف يقال: الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالاً، وتارة تصير ملكة؟ وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته: بأن المقتضى للاختلاف نوعاً هو الشدة والضعف في حصول الكلي في جزئياته

المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف، ولا في الأعراض. وقيل المراد: ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً. فإنّ الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما. (فإنّ كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها (**سميت ملكة وإلا**) أي وإن لم تكن راسخة فيه (سميت **حالاً**) لقبولها التغير والزوال بسهولة (**والاختلاف بينهما بعارض**) مفارق لا بفصل (**فإن الحال بعينها تصير ملكة** بالتدريج) ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالاً، وإذا ثبتت زماناً واستحكم صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رجلاً. قالوا:

الواجب وصفاته وكذلك الحكيم على القول المشهور بجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما وأما على ما اختاره الشيخ في الإشارات من أنّ علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف.

قوله: (**سميت ملكة**) من الملك بمعنى القوة.

قوله: (**حالاً**) من التحول بمعنى التغير.

قوله: (**بعارض**) وهو الرسوخ وعدمه، ولما كان كونه عارضاً بديهياً لأنه مقيس إلى المحل والذاتي لا يكون حصوله بالقياس إلى الغير لم يتعرض لدليله، فقوله: فإن الحال بعينها إلخ، تنبيه على البديهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فإنّ الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال بأعراض لا بفصول داخلة في طبيعة الشيء، ولا أيضاً يجب أنْ يكون بين الحال والملكة اثنينية بين الشخصين. بل يجوز أن يكون بينهما اثنينية ما بين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فإنه ليس يجبْ أنْ يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته وإنْ كان غيراً بالاعتبار فإنّ الشيء الذي هو حال ما ابتدأ بخلق أو بصنع لم يستقر بعد في النفس إذا تمرن عليه وانطبع انطباعاً يشتد إزالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً ثم صار ملكة انتهى. وأما ما قيل: إن الاختلاف بالشدة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ما تقرر عند المشائين. فجوابه: أن ذلك على تقدير ان يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لا في حصوله في المحل. كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين.

قوله: (**كالكتابة**) أراد مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه أنّ كونه في الحالين شيئاً واحداً بعينه محل بحث.

وصدقه عليها. أعني ما هو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل هاهنا هو الثاني لا الأول، فتأمل.

وكل ملكة فإنها قبل استحكامها كانت حالاً وليس كل حال يصير ملكة **وأنت تعلم** أنَّ الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر، فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه بل بنوعه. (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (**أنواع**) **خمسة** كثيرة المباحث فذكر، أولاً الحياة، ثم العلم، ثم الإرادة، ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرهما.

[النوع الأول: أصل الحياة وقدمها]

(في الحياة) قدمها على سائر الأنواع، لأنها أصل لها ومستتبعة إياها (وفيها) أي في الحياة (مقاصد) ثلاثة:

[المقصد الأول: تعريف الحياة]

في تعريفها (**الحياة قوة تتبع**) تلك القوة (**اعتدال النوع**). ومعنى ذلك أن كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه، حتى إذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله إنْ شاء اللّٰه تعالى، فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى

قوله: (**وكل ملكة إلخ**) أي مكتسبة على ما في الشفاء فلا يرد أنَّ الملكات الخلقية كعصمة الأنبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالاً.

قوله: (**كانت حالاً**) إما بشخصه أو بنوعه.

قوله: (**وأنت تعلم الخ**) اعتراض على المصنف بأنْ قوله: فإنَّ الحال بعينها تصير ملكة إنما يثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه.

قوله: (**أنواع خمسة**) أراد بالنوع أعم من الحقيقة والاعتبارية، ولذا جعل بقية الكيفيات نوعاً واحداً.

قوله: (**وأنت تعلم الخ**) قيل: هذا تنبيه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقاً مع أن ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد.

قوله: (**الحياة قوة تتبع اعتدال النوع**) قال بعض الأفاضل: الأقرب إلى التحقيق أنَّ الحياة في حقنا نفس الاعتدال النوعي، ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتبه الحكمية إلى أنها إما الاعتدال النوعي أو قوة الحس والحركة، ولم يتعرض في شيء منها لقوة الحياة؛ وذلك لأنَّ آثار الحياة دائرة مع الاعتدال النوعي وقوتي الحس والحركة وجوداً وعدماً، ولم يدل دليل على وجود

بالاعتدال النوعي (ويفيض منها) أي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الأغذية. وتلخيصه أنه إذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى أخرى، أعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة إلى جلب المنافع ودفع المضار. كل ذلك بتقدير العزيز العليم، فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان. وقد يتوهم أنَّ الحياة هي قوة الحس والحركة الإرادية وقوة التغذية بعينها، لا أنها قوة أخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا. فلذلك (قال ابن سينا:) في **كليات القانون** دفعاً لهذا التوهم (إنها) أي الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية. (ويدل عليه) أي على التغاير

قوله: (القوى الحيوانية) أي الموجودة في الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل النفسانية والطبيعية فإنها بهذا المعنى نفس الحياة.

قوله: (وتلخيصه إلخ) لا يخفى ما فيه من الإجمال والتفصيل ما في القانون أنه كما يتولد من تكاثف الأخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الأخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح. وكما أنّ الكبد معدن الأول، كذلك القلب معدن الثاني وهذا الروح إذا حدث على مزاجه الذي ينبغي أنْ يكون له استعد لقبول قوة هي التي تعد الأعضاء كلها لقبول القوى الأخرى النفسانية وغيرها. والقوى النفسانية لا تحدث في الروح والأعضاء إلاّ بعد حدوث هذه القوة.

قوله: (في كليات القانون) عبارة القانون وإنْ تعطل قوة من القوى النفسانية، ولم يتعطل بعد هذه القوة فهو حي، ألا ترى أنَّ العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد في الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمنعه من قبولهما أو سدة عارضة بين الدماغ وبينه في الأعصاب المنبعثة إليه وهو مع ذلك حي والعضو الذي يعرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له أنْ ينقض ويفسد، فإذا في العضو المفلوج قوة تحفظ حياته حتى إذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعداً لثبوتهما بسبب صحة القوة الحيوانية، وإنما المانع هو الذي يمنعه عن قبولهما بالفعل، ولا كذلك العضو الميت انتهى. ولا خفاء في أنَّ قوله: وإنْ تعطل قوة من القوى النفسانية إلخ وكذا التقييد بقوله: في الحال وبالفعل صريح في أن مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل، والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب وأما احتمال أنْ تكون القوة واحدة ويختلف الآثار بحسب

أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضي أنْ يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي الحس والحركة ينفي كونهما ذاتيين لها، وليس دليل ولا شبهة يدل على أنّ الاعتدال ليس ذاتياً. فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي.

المذكور (أنها) أي الحياة (توجد للمفلوج) من الأعضاء **(إذ هي الحافظة)** في الحيوان (للأجزاء) العنصرية المتداعية إلى الانفكاك (عن) التعفن و(التفرق والبلى) ألا ترى أنَّ العضو الميت تتسارع إليه هذه الأمور، (وليس له) أي للعضو المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر، فإنه أيضاً فاقد في الحال قوة الحس والحركة، مع وجود قوة الحياة فيه. فظهر أنَّ الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحركة. وأما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الأغذية فيدل عليها قوله: (وتوجد) أي الحياة **(في) العضو (الذابل)**، فإنه لو لم يكن حياً لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) أيضاً (في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعاً. ومن هاهنا تبين أنَّ أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة: **جنس القوى النفسانية**، وجنس القوى الطبيعية، وجنس القوى

الشروط والموانع فقائم في القوى النفسانية والطبيعية أيضاً. ولذا قال بعض شارحي القانون: اعلم أنَّ العضو الخدر إما فاقد الذات الحس والحركة، وإما لكمالهما وإما لقوتهما. وكيف كان يصح الاستدلال على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية. وما قيل: أنَّ هذا التنوير إنما يدل على مغايرتها للقوة اللامسة، والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية، فمدفوع بأن مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع بقاء الحياة.

قوله: (في العضو الذابل إلخ) قيل: إنَّ في العضو الذابل قوة التغذية، موجودة إلا أنَّ المتحلل أكثر مما يخلفه.

قوله: (جنس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى المحركة التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية، وهي قوة التغذية والتنمية التي معدنها الكبد وقوة توليد المثل التي

قوله: (إذ هي الحافظة) قيل عليه: إن الحافظ يجوز أنْ يكون المزاج الخاص أو تعلق النفس بالبدن. أجيب: بأنَّ الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره، وفيه نظر لأنهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الأفاعيل والحركات المختلفة أو مبدأ الإدراك والتحريك الإرادي.

قوله: (في العضو الذابل) يمكن أنْ يقال: توجد الغاذية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحليل أقوى، فلهذا لم يظهر التغذية. وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة في الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه، وفيه أنَّ المتوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز أنْ تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر.

قوله: (جنس القوة النفسانية إلخ) القوى النفسية هي المدركة والمحركة كما صرح به. والنسبة إما إلى النفس الحيوانية أو إلى النفس الناطقة، لكونها في الإنسان أكمل منها في سائر

الحيوانية. **كما هو المشهور عند الأطباء**. وللإنسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات، ويُتوصل بها إلى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه. (والجواب) عما ذكره ابن سينا: (إنّا لا نسلم أن القوة) أي أنَّ قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج و) أن قوة التغذية مفقودة في العضو (الذابل **لجواز أنْ يكون الفعل**) **أي الإحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها)** أي عن القوة الموجودة فيهما **(لمانع)** يمنعها عن فعلها. والحاصل أن المفقود في العضو المفلوج هو الفعل، أعني الإحساس والحركة الإرادية، وذلك لا يدل على أن القوة المقتضية لهما مفقودة فيه، لجواز أنْ يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي، وكذلك المفقودة في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها **(ولا نسلم)** أيضاً **(أنَّ ما هو قوة التغذية** في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان، وذلك (لجواز أنْ تكون قوة التغذية في

معدنها الاثنين، وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة وإطلاق الجنس عليها إما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان.

قوله: (كما هو المشهور عند الأطباء) خلافاً للفلاسفة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بأنها هي قوة الحس والحركة.

قوله: (ولا نسلم أنَّ ما هو قوة التغذية إلخ) في القانون ولو كانت المغذية بما هي قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى. وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية إشارة إلى أن المراد مطلق المغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع.

الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما. والظاهر أنَّ المراد بالقوى القوة الحيوانية والجمع باعتبار المراد ولمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصد: الأطباء يثبتون جنساً آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية. ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها يقضيه المفلوج والذابل.

قوله: (لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع) قيل: عليه مراد المستدل أن القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن النطق مثلاً. باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي، بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل، وحينئذٍ لا يتجه جواب المصنف. والجواب: أنه لا يقدح ثبوت قوة أخرى لجواز أنْ يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة، وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع. وقد يقال: مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان.

النبات مخالفة بالحقيقة لها) أي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره.

[المقصد الثاني: الحياة مشروطة بالبنية المخصوصة]

في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) **أي تتبع (هذه الكيفيات) تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجي** (خاص وغيره). فإنهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الأربعة، ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة، ولا بد فيها من **اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الأخلاط**

قوله: (أي تتبع هذه الكيفيات) التي من جملتها الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله: ولذلك الجسم كيفيات تتبعها، وأنَّ تفسيره بأنه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لا دخل له في المقصود على أنه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية إياها فكيف يصح قوله: من اعتدال خاص وغيره.

قوله: (من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لأنَّ الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الأخلاط.

قوله: (فإنهم زعموا إلخ) يريد أنّ الحياة مشروطة بالنسبة لوجهين. أحدهما :من حيث الفاعل فإن الحياة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يحصل إلا بالبنية المخصوصة. وثانيهما: باعتبار الحامل فإنَّ الحياة لا تفيض إلا على الروح الحيواني المتولد من لطافة الأخلاط التي لا تحصل إلا بالبنية

قوله: (المتولدة من بخارية الأخلاط إلخ) أي من صيرورة الاخلاط بخاراً فإنه، جسم لطيف

قوله: (أي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتي حتى يفيض عليه صورة نوعية أنْ يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها، لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات أيضاً، ويمكن أنْ يعكس حديث الفاعلية والمفعولية أنْ يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل.

قوله: (اعتدال الروح الحيواني) الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن في عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرايين.

الحامل لقوة الحياة إلى أعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم **إن بقاء المزاج** والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية. **فإذا تغير المزاج** وزال عن الاعتدال بسبب من الأسباب **زالت الحياة** وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة **وكذا**) الحياة (**عند المعتزلة**) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الأجزاء) أي الجواهر الفردة (يقوم بها) أي بتلك الأجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الأجزاء مع ذلك التأليف. والمراد أنْ لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الأجزاء، وذلك لأنهم لا

بخاري يتولد من لطائف الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن في عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرايين. هذا مجمل ما فصل في الكتب الطبية.

قوله: (ثم إنَّ المزاج إلخ) أي بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لها مدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء، وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار إليه بقوله: ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره.

قوله: (فإذا تغير المزاج إلخ) عطف على جملة مدخول أنَّ في قوله أنه لا بد في الحياة من جسم مركب إلى آخره لا على قوله: ثم إنَّ بقاء المزاج إلخ على ما وهم.

قوله: (بسبب من الأسباب) الداخلة أو الخارجة.

قوله: (زالت الحياة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الأجزاء العنصرية المتداعية إلى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء.

قوله: (إنَّ بقاء المزاج إلخ) حاصله أنَّ حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها إذ هي التي تحفظه بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال، ففيه كما نقل عنه رحمه الله إشارة إلى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعاً للصورة النوعية مع أنها لا تفيض إلا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية.

قوله: (فإذا تغير المزاج) الأنسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقال: فإذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة.

قوله: (وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي، وبعدم سريان الروح في العضو بشدة ربط يمنع نفوذه، ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الأمور.

يجوزونِ قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الأشاعرة (لا نشترطها) أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل نجوز أنْ يخلق اللّٰه تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ) بوجه من وجوه الانقسام والتجزؤ (والذي يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (أنه) أي الشأن على تقدير الاشتراط (إما أنْ يقيم بالجزأين معاً حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وأنه محال) كما مر. (وإما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة. وحينئذٍ فأما أنْ يكون كل واحد) من الجزأين في قيام الحياة به (مشروطاً بالآخر ويلزم الدور) لأن قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس. (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطاً بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك **لأن الجزأين، أعني الجوهرين متفقان في الحقيقة** وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم بحت (أو لا يكون شيء منهما) في قيام الحياة به (مشروطاً بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية. (والجواب) عن هذا الاستدلال: (أنك) إنْ أردت بقيام حياة واحدة بالجزأين معاً أنها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن هاهنا قسم آخر وهو أنْ تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وإنْ أردت به ما يتناول هذا القسم أيضاً. فاستحالته ممنوعة فإنَّ العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه إنْ كان حلوله فيه سريانياً، وإلا فلا. وأيضاً (قد عرفت مراراً أن دور المعية ليس باطلاً) فنختار هاهنا أنَّ قيام الحياة بكل من الجزأين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلاً زمان بينهما معية، لا تقدم فلا محذور، على أنا نقول: قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر إليه لا بقيام الحياة بالآخر، فلا دور أصلاً ولنا أنْ نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الأولوية فإنه) يقال

قوله: (لأن الجزأين أعني الجوهرين الخ) يعني أنَّ قيام الحياة لكونها عرضاً يستدعي الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان في حقيقة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكم، فلا يرد ما يتوهم من أنَّ القول بالجوهر الفرد وتماثل أفراده إنما هو مذهب الأشاعرة فلا يرد الإبطال المذكور لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة.

قوله: (متفقان في الحقيقة) قيل: الأولى أنْ يقال: لأن الجزأين متساويان في كونهما جزأين من تلك البنية إلخ، من غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقة إذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بأن هذا إبطال لمذهبهم.

هاهنا أيضاً: (إنْ أريد) أنه لا رجحان في شيء من الجانبين (في نفس الأمر منع) إذ يجوز أنْ يكون هناك رجحان ناشئ إما من أحد الجزأين أو من إحدى الحياتين أو من خارج ولا نعلمه (أو) لا رجحان (عندنا لم يفد) لأنَّ عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه. فإنَّ قيل: إذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب، قلنا: قيام الحياة بأحد الجزأين وإنْ كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الأول إليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفاً.

[المقصد الثالث: تقابل الحياة والموت مثل الملكة والعدم]

فيما يقابل الحياة (**الموت عدم الحياة عما من شأنه أنْ يكونِ حياً**). **والأظهر أنْ يقال**: عدم الحياة عما اتصف بها، **وعلى التفسيرين**، فالتقابل بين الحياة والموت، تقابل الملكة والعدم. (وقيل:) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي

قوله: (عما من شأنه أن يكون حياً) أي شأن شخصه أو نوعه أو جنسه على ما هو بمعنى العدم والملكة الحقيقيتين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها﴾ [يس: ٣٣]، إلى غير ذلك.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) لأن المتبادر إلى الفهم من الموت زوال الحياة ويدل عليه قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ [العنكبوت: ٥٧].

قوله: (وعلى التفسيرين إلخ) لاعتبار قابلية المحل.

قوله: (الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أنَّ المعنى النسبي لا سيما العدمي صورته محال كما ذكره في الفتوحات وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «يؤتى بالموت يوم القيامة صورة في صورة كبش أملح فيذبح»، فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال.

قوله: (والأظهر أن إلخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] وبقوله تعالى: ﴿لنحيي به بلدة ميتاً﴾ [الفرقان: ٤٩]، والأصل الحقيقة فلا يصار إلى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شأنه الحياة، في أن لا روح ولا إحساس وأنت خبير بأنَّ النقض بالآية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وأنَّ المصير إلى المجاز متعين.

فهو ضدها لقوله تعالى: ﴿وخلق اللّٰه السماوات والأرض بالحق﴾ [الجاثية:٢٢]) لكونه بمعنى الإيجاد (لا يتصور إلا فيما له وجود. والجواب: أن الخلق) هاهنا **معناه (التقدير)** دون الإيجاد وتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الوجودات.

قوله: (التقدير) ولك أن تقول: أن الخلق هاهنا بمعنى الإيجاد بالوجود الرابطي لا بالوجود المجمولي، فلا يضر كونه عدمياً لأنه من الإعدام الحادثة في محله وما قيل: إنه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده ترتب قوله: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك:٢].

قوله: (معناه التقدير) ولو سلم أن معناه الإيجاد فليحمل على حذف المضاف أي أسباب الموت، وهو القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج، وما قيل: من أن الموت من الإعدام المتجددة كالعمى فلا ضير لو أريد أحداث نفس الموت، فإن أريد به إبداء وجه آخر للمجاز فليس كلاماً معتداً به، وإن أريد أنه لا احتياج إلى المجاز فليس بشيء لأن مبنى الاستدلال أن الخلق هو الإحداث بمعنى الإيجاد فكون الموت من الإعدام المتجددة لا يفيد.

تم الجزء الخامس من كتاب المواقف

ويليه الجزء السادس أوله النوع الثاني.

فهرس الجزء الخامس من شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء السادس

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[النوع الثاني من الأنواع الخمسة]

من الأنواع الخمسة (العلم، وفيه مقاصد) ستة عشر.

[المقصد الأول: إضافة ما بين العالم والمعلوم]

(**العلم لا بد فيه من إضافة**)، أي نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم)، بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم، والمعلوم معلوماً لذلك العالم، (وهو) أي ما ذكرناه من الإضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق)، فهذا الأمر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بآخر، (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه، (وقيل: هو) أي العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق)، والقائل به جماعة من الأشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، **وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف**، فلا تغفل. وعلى قول هؤلاء (فثمة أمران هما: العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية)، **أي ذلك التعلق** (وأثبت القاضي) الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي

قوله: (**العلم لا بد فيه إلخ**)، فإنّا إذا ادركنا شيئاً فلا خفاء في انّه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانّها بحصول امر لم يكن لا بزوال امرٍ كان، وما ذاك إلاّ بتميز لذلك الشيء وظهوره، فهذا القدر ضروري، وأما ما سواه فأمر يحتاج إلى دليل، وهو الذي يعبر عنه بالإضافة والتعلق، فإن قلت: التعلق إنما يتصور بين الشيئين وذلك في المحققات. قلت: التعلق العلمي يكفيه التعدد والتكثر في المفهومات في انفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج أو الذهن.

قوله: (**وقد عرفت أنه المختار إلخ**) لا انه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما، ولا يتوهم المنافاة بين قوله: قيل ولا بين ما سبق من قوله: وهو المختار، فإنَّ المختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أو لا.

قوله: (**وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف**) كأنه إشارة إلى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على أن العلم عنده صفة ذات تعلق، وقوله هاهنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على أنّ المختار عنده كون العلم نفس التعلق.

قوله: (**أي ذلك التعلق**) فسر به إشارة إلى أنه لم يرد بالعالمية الحال؛ بل نفس التعلق، لأن هذا ليس قول اصحاب الأحوال.

هي من قبيل الأحوال عنده، وأثبت (معهما تعلقاً فإما للعلم فقط، أو للعالمية فقط، فهاهنا ثلاثة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لأحدهما (وأما لهما معاً فهاهنا أربعة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما، (وقال الحكماء: العلم هو الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا: العلم حصول الصورة، وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم، ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف، ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة، ولا شبهة في أنَّ الحصول ليس من هذه المقولة، وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني، (إذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الأشكال الهندسية. ألا ترى أنَّا نحكم عليها، ولا يمكن ذلك إلا بتعقلها ولا شبهة أيضاً في أنَّ بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً كما مر، (والتعلق، إنما يتصور بين شيئين) متمايزين **ولا تمايز إلا بأن يكون لكلٍ** منهما ثبوت في الجملة، وإذ لا ثبوت للمعلوم هاهنا في الخارج، (**فإذاً لا حقيقة له** إلا الأمر الموجود في الذهن، وهو أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو (**العلم**) وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضاً، فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم، **فالعلم والمعلوم متحدان بالذات** ومختلفان

قوله: (**ولا تمايز إلخ**) لأنه صفة ثبوتية يقتضي ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال.

قوله: (**فإذن لا حقيقة له**) أي لا ماهية ثابتة لذلك النفي الصرف إلا الأمر الموجود في الذهن، إذ لا ثبوت إلا في الخارج أو في الذهن.

قوله: (**هو العلم**) فيه أن ما تقدم، إنما يدل على أنه لا بد في العلم من أمرٍ موجود في الذهن، وأما أنه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة، وهي أن التعلق ليس بعلم، لأن العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة، والتعلق لا يوصف بهما، فإذن العلم هو ذلك الأمر الموجود إذ لا ثالث هاهنا.

قوله: (**علم**) موجود بوجود أصلي كسائر الكيفيات النفسانية، يترتب عليه الآثار في الخارج، ككون محله عالماً مثلاً وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود

قوله: (**ولا تمايز إلا بأن يكون إلخ**) قيل: مذهب الحكماء أن لكل حادث وجوداً، إما في الخارج أو في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه إلى الوجود على مراتب متفاوتة، فلولا أنه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف نعقل أن المعد قرب إياه دون غيره، وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره، وقد مر بنا في بحث الوجود ما يتقصى به عن أمثال هذه الاعتراضات فليرجع إليه.

قوله: (**فالعلم والمعلوم متحدان بالذات إلخ**) فيه بحث، اما أولاً: فلأن العلم عرض من

بالاعتبار، وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أنْ يكون العلم بسائر المعلومات كذلك، **إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية**، (ثم) إن الأمر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي **اتصفت بالوجود الذهني** متصفة بالوجود الخارجي أيضاً، (وقد لا يطابقه) بأن لا

ظلي إذا قيس إلى الوجود الخارجي، فقد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً ولا منافاة بين كون شيءٍ واحد جوهراً وعرضاً بالاعتبارين فتدبر فإنه من المزالق.

مقولة الكيف كما سبق، والماهية المعلومة لا يلزم أن تكون عرضاً، وإذا كانت عرضاً لا يلزم أن تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحداهما، لأنه يلزم منه كون الشيء جوهراً وعرضاً معاً، أو عرضاً من مقولتين وكلاهما محالان، فإن قيل: المحال كون الشيء جوهراً وعرضاً معاً أو عرضاً من مقولتين من جهة واحدة، وهاهنا لا يلزم ذلك فإن المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث أنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، ولا منافاة في هذا ولا فيما إذا كان بالاعتبار الأول من مقولة من الأعراض، وباعتبار آخر من أخرى منها فلا محذور قلنا: المعتبر في كون الشيء جوهراً أو عرضاً وجوده الخارجي كما يتبادر من إطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لأحد في ذلك، وإلا لزم أن يكون الواجب تعالى عرضاً من وجه ولايقول به أحد، وأما ثانياً: فلأن العلم من الأعراض النفسانية كما اعترفوا به، فيكون موجوداً بوجود أصيل قائماً بالنفس موجباً لاتصاف النفس به، وكون محله النفس لا يوجب أن يكون وجوده ذهنياً، ولا ينافي أن يكون خارجياً أصيلاً لما علمت من معناهما، فإنَّ جميع الكيفيات النفسانية مثل: القدرة ونحوها وإن كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية، والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون أحدهما الآخر، وإنما قلنا: الماهية، لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل، إذ لو كانت موجودة به لزم أن يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية، فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي، والفرق الاعتباري لا يجدي، لأن كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة، ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فإن قلت: يكفي في وجود العلم اتصاف طبيعته به في ضمن بعض أفرادها، كصور الموجودات. قلت: الفرق بين أفرادها وجوداً وعدماً تحكم يأباه الوجدان الصحيح على أن إطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع أفراد العلم.

قوله: (إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية) فيه إيماء إلى أن العلم طبيعة نوعية، وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الأول منع كون العلم ذاتياً لما تحته فضلاً عن النوعية، فكأنه سكت هاهنا عن المنع اعتماداً على ما سبق، أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعده، والأظهر ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم، فإذا كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك، وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق.

قوله: (متصفة بالوجود الخارجي) إذا حكم على مفهوم كلي بأنه موجود في الخارج أو

تكون تلك الماهية موجودة في الخارج، (وبهذا الاعتبار) **أي باعتبار المطابقة** (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الأحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها **فإن الماهية** إذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به، **فلا** تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن، ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار؛ اعتبار المطابقة واللامطابقة، على معنى أنَّ الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو، ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون، **ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاماً خارجية** صادقة أو كاذبة، **وهذا الاحتمال أنسب بقوله**: (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية، (**إلا بأن يتصور مرة ثانية** من حيث أنه في الذهن، فيحكم عليه بأحكام أخر) مخالفة للأحكام

قوله: (أي باعتبار المطابقة) اي باعتبار انه موجود في الخارج.

قوله: (فإن الماهية إلخ) فعلى هذا التوجيه اللحوق بمعنى العروض، والأحكام الخارجية بمعنى المحمولات التي تتصف بها الأشياء في الخارج، وهو الظاهر المتبادر من العبارة، ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون اللحوق عبارة عن إجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة، يعني باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة، وهو اعتباره من حيث هو، فإنَّ الماهية لا بشرط شيء يمكن أن يوجد وأنْ لا يوجد، يمكن للعقل إجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة، بعد الإجراء وهذا التوجيه وإن كان صرفاً للحوق عن المعنى المتبادر، لكنه أنسب بقوله، وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له، إذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً، لا انه لا يعرض له حكم، فإنَّ الأمر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية، وإن لم يحكم العقل بها عليه مرة، وقوله: ومحصول الكلام أي على التوجيه الثاني.

قوله: (ويمكن للعقل إلخ) وذلك لأنَّ المحكوم عليه بالأحكام الخارجية الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصداً فيمكن الحكم عليه بها، وإن كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي.

ليس بموجود فيه كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد، وإلا فلا اشتباه انَّ الموجود في الخارج هو الأشخاص لا المفهوم الكلي.

قوله: (ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاماً خارجية) فالأنسب ان الاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر، ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي، وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الأول فبمعنى المحكوم به، وهي الأحوال التي تكون لها في الخارج.

قوله: (وهذا الاحتمال أنسب بقوله إلخ) وجه الأنسبية انّ الحكم في هذا القول بمعنى

الخارجية، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسبة والفصلية إلى غير ذلك من أشباهها، (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية)، **ومحصول الكلام أنَّ الماهية** إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها **وصالحة لأن يحكم عليها** بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية، وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الذهن، بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها، **وأما لوازم** الماهية من حيث هي هي **عارضة لها في الوجودين** فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين، وإنما

قوله: (إلا بأن يتصور مرة ثانية إلخ) لأن المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه، وحكم العقل على شيء باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصداً، لأنَّ النفس مجبول على أن لا يحكم على شيء إلا بعد تصوره ذلك الشيء قصداً.

قوله: (وصالحة لأن يحكم عليها إلخ) لما عرفت أنَّ المحكوم عليه بها هي الماهية لا بشرط شيء، وهي ملحوظة قصداً، وإن كان في عروضها مدخل للوجود الخارجي، الا يرى أن الحكم في الإنسان كاتب على الإنسان من حيث هو لا الإنسان الموجود في الخارج، وإن كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية. فإن المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه، فلا يمكن الحكم بها فيه إلا بعد ملاحظته قصداً من حيث أنه موجود في الذهن فتدبر، فإنه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين.

قوله: (وأما لوازم إلخ) اختار لفظ اللوازم، وإن كان الظاهر عوارض الماهية إشارة إلى أنها لا تكون مفارقة.

قوله: (عارضة لها في الوجودين) المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا

حكم العقل قطعاً، فحسن المقابلة يقتضي أن يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيضاً، وقد عرفت من السياق أن حمل الحكم على حكم العقل إنما يناسب الاحتمال الثاني فتأمل.

قوله: (ومحصول الكلام أن الماهية إلخ) فإن قلت: ما السر في أنَّ الماهية إذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج إلى ملاحظتها ثانياً، وإذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج إليها، بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي؟ قلت: السر فيه أنّ الحكم على الشيء يستدعي التوجه إليه وملاحظته قصداً، فإذا جزدت الماهية عن التشخصات، وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات، وكان المتوجه إليه حينئذ تلك الهويات، فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التي تعرض لها، ولا يمكن في هذه الملاحظة أن يحكم على نفس الماهية بشيء، لأنها ملحوظة تبعاً، وهذا كما أنك إذا نظرت إلى المرآة لتعرف حال المرئي، أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح، ولا يمكنك أن تحكم حينئذ على المرآة بأنها مستوية الأجزاء، أو فيها حشويات أو نحوهما، بل يحتاج بهذا الحكم إلى توجه مستأنف إلى المرآة نفسها، وهذا ظاهر بالوجدان، وبهذا التحقيق يظهر أنّ الواجب في الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية

سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها **في الدرجة الثانية** من التعقل، **واعلم** أن الماهية الموجودة في الذهن إذا أخذت من هي ذهنية **كانت ممتنعة الحصول في الخارج** سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن، وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون، ممتنعة وقد لا تكون إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون: هو) أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهين: الأول: لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض)، إذ لا معنى للأسود والأبيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض، لكنّه باطل قطعاً، لأن هذه الصفات منتفية عنه، (وأيضاً يجتمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة. الوجه، (الثاني: حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا **معلوم الانتفاء بالضرورة**) وتجويزه

وجود لها أصلاً في كل واحدة من الملاحظتين، لأنَّ المحكوم عليه بها هو نفس الماهية، وهو ملحوظ قصداً في كل واحدة منهما.

قوله: (في الدرجة الثانية) لا في الدرجة الأولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرهما.

قوله: (واعلم إلخ) فائدة جليلة أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن العارض الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية، وأن يكون من عوارض الماهية من حيث هو، لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط، وإن لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر.

قوله: (معلوم الانتفاء بالضرورة) لأنه إن كان في النفس الناطقة فلامتناع حصول المادي في المجرد، وإن كان في الآلة الجسمانية فلامتناع حصول الكبير في الصغير، فإن قلت: إنما يمتنع ذلك إذا كان العظيم بعظمه حاصلاً فيه، وأما إذا كان حصوله فيه بأن يحصل فيه صورة

مطلقاً، وأما تصوره من حيث أنه في الذهن، فالظاهر أنه بطريق الأولوية بناء على أنّ هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به، ثم هذه الأولوية بالنظر إلى الأغلب لأنها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود، وأما في الحكم به فلا بد أن يلاحظ العقل الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً، أي سواء كان ذهنياً أو خارجياً، فإنها وإن كانت موجودة في الذهن، لكن للعقل أن يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود، وينسب إليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد، وإن كان المقام لا يخلو عن نوع إشكال.

قوله: (كانت ممتنعة الحصول في الخارج) لأنها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني، فإذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل إلى محل، وقد سبق تحقيقه.

قوله: (معلوم الانتفاء بالضرورة) إذا انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان، وقد يقال:

مكابرة محضة (وجواب) **الوجه (الأول** أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض) أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي، الذي هو مصدر للآثار الخارجية ومظهر للأحكام، (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني، (إذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (**أنه لا معنى للماهية إلاَّ الصورة العقلية**) المتصفة بوجود غير أصيل، (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة، (في اللوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها، (كما تنبهت له من قبل) وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه، فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعاً، ولا اجتماع الضدين، (و) **جواب الوجه (الثاني** أن الممتنع حصول هوية الجبل

مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها، يكون مرآة لمشاهدته، فكلا كما تتخذ صورة الفيل في حبة من نحاس. قلت: فيه اعتراف بأن ليس الحاصل فيه ماهية الجبل، وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل: إنه ينطبع في المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع.

قوله: (وجواب الأول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل، بأن الأول ظرفي. والثاني اتصافي. وليس بشيء لأن حصول الصورة في الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالماً. نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة.

قوله: (وجواب الوجه الثاني إلخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بأن يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي. وما قيل: إنَّ هذا الجواب لا يجري لو أورد الإشكال بلوازم الماهية، فمدفوع بأنَّ المراد بالوجود الخارجي الأصيلي، ولا شك أن لوازم الماهية لها وجود أصيلي تترتب عليه الآثار، ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً.

هذا منقوض بالمرآة فإنه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم، فلا يسمع دعوى الضرورة في بطلانه، ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة، بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه أن من رأى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها، ثم انتقل الرائي من مكانه إلى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك.

قوله: (وجواب الوجه الأول) قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع إليه.

قوله: (ولا معنى للماهية إلا الصورة العقلية) أي لا معنى لها في هذا المقام إلاّ تلك، فلا يكون هذا الحصر مخلفاً لما سيجيء من أن الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين.

والسماء) في ذهننا، فإنَّ هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في أذهاننا، (لا ماهيتهما) إذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها، (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط **واقع من جهة اشتراك اللفظ** فإنَّ الماهية) أي لفظها (تطلق على الأمر المعقول) الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الأمر المعقول وهو الموجود الخارجي، (فظن أمراً واحداً)، وبنى عليه اشتراكهما في الأحكام كلها، وقد تبين لك فساد ذلك الظن، (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً عدمياً **فقالوا: هو تجرد العالم والمعلوم** من المادة)، **ورد بأنه يلزم** منه أن يكون كل شخص إنساني عالماً بجميع المجردات فإنَّ النفس الإنسانية مجردة عندهم، **وأقرب من هذا** ما قيل: إن العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها، ولابأس بخروج إدراكات الحواس عن تعريف العلم، لأن الكلام في التعقلات دون الإحساسات **كما دلت عليه المباحث السابقة، قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية**: قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين أن

قوله: (وأقرب من هذا) أي من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل، إلا أنه على الأول عدمي، وعلى الثاني وجودي، بخلاف ما مر من أنه الموجود الذهني، فإنه شامل للأنواع الأربعة للعلم.

قوله: (المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وأنها عبارة عن الصورة المعقولة.

قوله: (واقع من جهة اشتراك اللفظ) ويحتمل أن يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الأول منشأ لعروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها.

قوله: (فقالوا: هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الأول.

قوله: (ورد بأنه يلزم إلخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما، ولا يخفى أن فهمه من عبارة التعريف بعيد، وأقرب منه أن يقال: المراد أنه تجردهما حالة التعلق والإضافة إذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم.

قوله: (كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بإبطال الوجود الذهني التي أوردها المتكلمون، وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً.

قوله: (قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية إلخ) قيل: إن كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده، تبين أنه في حيرة من حقيقة العلم، لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الإشارة إلى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة، ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال: جاز أن يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج

كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته، **فسر العلم بالتجرد عن المادة**، وحيث قيد **اندراج العلم** في مقولة الكيف بالذات، وفي مقولة المضاف بالعرض، **جعله عبارة عن صفة ذات إضافة**، وحيث ذكر أن تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته **ليس إلاّ حضور صورته عنده**، جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل

قوله: (فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض، لأنه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده، وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي، وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل بنيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته، وكذلك هو معقول محض، لأنّ المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادة وعلائقها، وهو المانع من أن يكون عقلاً. وقد تبين لك هذا فالمتبري من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق وهو معقول لذاته، ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته، فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل، لا أن هناك أشياء متكثرة، وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له أنّ ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى. ولا يخفى على المنصف أنه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط للتعقل، وأن المادة ولواحقها مانع له وأنّ العقل هو الهوية المجردة.

قوله: (اندراج العلم) أي العلم الحصولي.

قوله: (جعله عبارة عن صفة ذات إضافة) إن أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق، فإنه بين الشيخ في منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف، كالعلم لأنواع المضاف بما لا مزيد عليه أن العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لأمور من خارج، وأنه ليس من المضاف الأعلى أنه عارض له، المضاف عروضاً لازماً لا على أنه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذٍ في كلامه وإن أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من أنه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في كلامه أثر من ذلك.

قوله: (ليس إلا حضور صورته عنده) أي ليس إلاّ حضور صورته مجردة عن المادة، سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية، كما في تعقله لغير ذاته، قال

إليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي أريد تمييزه عنه في هذا الموضع وإن أورد ذلك في صورة التعريف، ومثل هذا أكثر في كلامهم، مثلاً إذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة، يقال عند ذلك: المثلث هو المضلع، فيتميز عنها بذلك القدر، وإن لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره، فليتأمل.

قوله: (فسر العلم بالتجرد عن المادة) إن كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر الفساد، كيف وكون التجرد عين العلم، كما يفهم من كلامه باطل، إلا أن يريد أنه ليس في الخارج أمر زائد عليه، وإن كان تنبيهاً على أنه أمر لا بد منه في العلم وظاهر أنه كذلك، فله وجه وجيه.

المطابقة لماهية المعقول، وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود **ليس عقليته لأجل صور كثرة فيه،** بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق

في الشفاء في فصل مراتب أفعال العقل: إنَّ النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة، وتكون الصورة مجردة، إما أن يكون العقل بتجريد إياها وإما أن يكون، لأن تلك الصورة في نفسها مجردة، فيكون النفس قد كفت المؤونة في تجريدها، والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها بجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى. ومحصلة العلم هي الصورة المجردة عند العاقل إما بعينها أو بمثالها، وهذا ما ذكره في النمط الثالث من الإشارات، ان الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك، أي الحقيقة المتمثلة إما بنفسها أو بمثالها كما حققه صاحب المحاكمات، فإن أراد بقوله: جعله عبارة عن الصور المرتسمة أنه جعل التعقل الحصولي عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب، وإن أراد أنه جعل التعقل مطلقاً عبارة عنه، فليس ذلك في كلامه.

قوله: (وحيث زعم إلخ) قال في فصل نسبة المعقولات إليه من إلهيات الشفاء، يجب أن يعلم أنه إذا قيل: العقل الأول، قيل: على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة، كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو، لذلك يعقل الأشياء دفعة من غير أن تكثر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصورة الفائضة عن عقليته انتهى. وقال في كتاب النفس ما حاصله: إن أنواع التعقل للنفس ثلاثة الأول: أن يكون بالقوة وذلك عندما لا يكون حاصلاً بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها. الثاني: أن يكون حاصلاً بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كانه نظر إلى مراتب تلك العلوم. الثالث: أن يكون

قوله: (المطابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما إذا علم الشيء لا بكنهه، بل بوجه من وجوهه كما يعلم الإنسان بالضاحك، فإن المعقول هاهنا هو نفس الماهية الإنسانية، وأما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه. أعني مفهوم الضاحك اللّهم إلا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على إفراد المطابق، فحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكر، نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية تدرك في الذات المجردة، إلا أن فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد.

قوله: (إن العقل البسيط) أراد به العقل الأول وإضافته إلى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة.

قوله: (ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح أنه قال في توجيهه، يعني على أصل الفلاسفة: لا يجوز أن يكون عقلية العقل الأول لأجل صور كثيرة فيه، إذ ذلك يبطل قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، لأنه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة، إذ لا يجوز أن يوجدها العقل في نفسه لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً مقابل، لأنه

للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد إضافة، وقال في الملخص: إنا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والأرض، ووجودنا ووجودِ لذاتنا وآلامنا، ونميز بينه وبين

حاصلاً بالفعل التام لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالماً بمسألة ثم سئل عنها فإنه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة، لكن لا على سبيل التفصيل فإن التفصيل إنما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثاني وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل، إلا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها، وفي الواجب والمجردات عينها، وخلاصة ما في كتاب المباحثات العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا، وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته ذات لوازمه التي هي المعقولات المفصلة، وبما نقلناه ظهر أن ما ذكره بعض الناظرين في حل هذه العبارة ناقلاً عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه، كما لا يخفى على الفطن إما افتراء على الشارح أو ناشئ من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ، وهو أنه يعني على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الأول، لأجل صور كثيرة فيه، لأنه إذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لأنه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة، إذ لا يجوز أن يوجدها العقل في نفسه، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً، بل لأنه يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع، وهذا معنى قوله وعقليته، لأجل فيضانها عنه.

قوله: (للصورالمفصلة في النفس) التعقل التفصيلي لا يكون إلا في النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط. قال الشيخ في كتاب النفس: العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصورفذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس، فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني إلى أن قال: وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها الأشياء فإنَّ عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها.

قوله: (جعله عبارة عن مجرد الإضافة) في الشفاء إن عقله ذاته علة لعقله لما بعد ذاته لأن

يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع. وهذا معنى قوله: وعقليته لأجل فيضانها عنه، وهاهنا بحث وهو أن أبا علي مع أنه قائل بالأصلين المذكورين وقع منه في الإشارات ما يناقضه، حيث ذهب فيها إلى أن علم الله تعالى حصولي، وأن الصور العقلية متباينة متقررة في ذاته تعالى، والكثرة الحاصلة في عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها، وهي مترتبة على الذات متأخرة عن حقيقتها لا مقومة لها، فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة، الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلاً وفاعلاً، وأن الواحد يصدر عنه غير

سائر الأحوال النفسانية، **وذلك يتوقف** على تصور ماهية العلم، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً، **فتصور العلم بديهي**، ثم إنَّ هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم **ليست عدمية، لأنها ممتازة عن غيرها** بالضرورة **والعدم لا يكون كذلك**، وأيضاً لو كانت عدماً **لكانت عدم ما يقابلها، وهو إما الجهل البسيط الذي هو عدم**

عقله لذاته ذاته وفيه تعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة تعقله لما بعد ذاته وعقله لما بعد ذاته معلول لعقله لذاته على انّ المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وإنّما له إليها إضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الإضافة لازمة للعقل البسيط لا نفسه.

قوله: (وذلك يتوقف إلخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجه ما بالضرورة ولايلزم منه تصور العلم المطلق فضلاً عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي.

قوله: (ليست عدمية) أي عدم شيء، بل أمر محصل في نفسه، سواء كانت موجودة أو معدومة.

قوله: (والعدم لا يكون كذلك) فيه أنَّ المعدومات، وكذا الأعدام متمايزة في نفسها، وإن لم تكن متمايزة في الخارج.

قوله: (عدم ما يقابلها) إذ لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً، وهو ظاهر ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لاجتماعها معه.

الواحد ثم إن كلامه هاهنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الأول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني، ونفس الفلك التاسع وجرمه. كما سيأتي وإن كان إسناد نفس العقل التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ إلى العقل الأول باعتبار وجوبه بالغير، كإسنادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة إلى جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض.

قوله: (فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بديهة الكنه.

قوله: (لأنها ممتازة عن غيرها) أي نظراً إلى ذاتها وبحسب نفس الأمر بخلاف العدمات فإنها ممتازة بالإضافة.

قوله: (لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على أن المراد بالعدمي هاهنا ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لاالمعدوم، وإلا فقد سبق في بحث التعين انه لا يلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدماً لشيء.

قوله: (وهو إما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل: الجهل البسيط إنما يكون عدماً إذا كان مقابله الذي هو العلم موجوداً، فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة.

فيكون العلم عدماً للعدم، **فيكون ثبوتياً** مع فرض كونه عدمياً، وإما الجهل المركب وهو باطل **أيضاً لخلو المحل عنهما** معاً كما في الجماد، **لا يقال: جاز** أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة، لأنا نقول: قد يعقل كون الشيء مجرداً، وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه عالماً، وأيضاً يصح أن يقال في الشيء أنّه عالم بهذا دون ذاك، ولا يصح أن يقال: إنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر، **وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية، فهي وجودية** إما حقيقية أو إضافية، أما الحقيقية فإما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك، وهو باطل **لأن ماهية السواد حاصلة للجماد** ولا علم هناك، فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لآخر، بل هو حصول خاص، أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة، قلنا: **فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول**، وإما أن

قوله: (فيكون ثبوتياً) أي مفهوماً وجودياً لأن عدم العدم ثبوت بحسب الصدق، وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم.

قوله: (لخلو المحل عنهما) هذا إنما يتم لو كان عدماً للجهل المركب بمعنى السلب وأما لو كان عدماً له بمعنى عدم الملكة فخلو المحل عنهما لا يضر.

قوله: (لا يقال: جاز إلخ) منع للملازمة المستفادة من قوله: لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها.

قوله: (فهي وجودية) أي ليس السلب داخلاً فيها.

قوله: (لأن ماهية السواد إلخ) فيه أنّ الحاصل للجماد هوية السواد لا ماهيته ولو سلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها.

قوله: (فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول الماهية أي الماهية

قوله: (فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التقابل رده.

قوله: (لخلو المحل عنهما) يلزم على هذا أن لا يكون العمى مثلاً عدماً إذ لو كان عدماً لكان عدم ما يقابله وهو البصر، وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد، وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة، وإنما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب.

قوله: (وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل: اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن الحالة المذكورة ليست عدماً لا أنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية، وهذا إنما يرد إذا كان مراده بالوجودية الموجود، وأما إذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا.

قوله: (لأن ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي، وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود أصيل. فإن قلت: هذا اعتراف بأن العلم ليس

تكون أمراً آخر مغايراً للصورة، **وذلك مما لم نقم عليه دلالة**، وإن قال به جماعة، وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها، **لأنا نعلم بالضرورة أنَّ الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة مخصوصة** بين الشاعر والمشعور به، وأما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الإضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو إضافي أو عدمي، فذلك مما لا حاجة إليه في البحث عن ماهية العلم، هذا ما تلخص من كلامه، ولا يخفى عليك ما فيه، واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الإشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته، إذ يلزم أن يَحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته، وذلك اجتماع المثلين، وأجيب عنه تارة: بأن ذاته وصفاته موجودات عينية، وصورها موجودات ذهنية، والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين، **وأيضاً ذاته** قائمة بنفسها، وصورة ذاته قائمة بها، والمستحيل حلول المثلين في محل واحد، **لا حلول أحدهما في الآخر**، وأخرى بأنَّ علم الشيء بذاته وصفاته علم **حضوري لا حصولي**، ومعنى ذلك أن

الحاصلة فإنّه المدعى وفيه أن القائمين بالصورة لا يقولون: إنه حصول الصورة مطلقاً، بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة.

قوله: (مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على انتفائه في نفسه بل على عدم العلم به اللّهم إلا أن يتمسك بان ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه.

قوله: (وصورها موجودات إلخ) لو أورد الإشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الأصيلي لايكون الجواب موجهاً.

قوله: (وأيضاً ذاته إلخ) هذا الجواب لا يدفع الإشكال بصفات ذاته.

قوله: (وأخرى) أي وأجيب تارة أخرى وهذا هوالجواب التحقيقي وعليه التعويل.

نفس مطلق الصورة، قلت: بعد تسليم إطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود أصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط إذ لم يدع أحد أنه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الإمام نفسه بالوجود الظلي.

قوله: (وذلك مما لم تقم عليه دلالة) قيل: لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الأمر.

قوله: (لأنا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلاّ عند إضافة مخصوصة)، ظاهر العبارة هاهنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الإضافة، وحصوله عندها، وقد صرح بأن تلك الإضافة نفس الشعور، فكأنه بني الكلام أولاً على التغاير الاعتباري أو أراد بالشعور أولاً بالمعنى المصدري وثانياً النمعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف.

قوله: (لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر أن دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف.

قوله: (حضوري لا حصولي) فيه بحث وهو أنه إن أراد علم الشيء بذاته وصفاته حضوري

المعلوم هاهنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته، **ففي علم الشيء بذاته يتحد** العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني، وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه، فإن قلت: كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أنَّ الحضور نسبة لا تتصور إلاَّ بين شيئين؟ قلت: إنَّ التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة، **ولا شك أنَّ النفس من حيث أنها صالحة** لأن تكون عالمة بشيء من الأشياء، مغايرة لها من حيث أنها صالحة لأن تكون معلومة لشيء ما، **وبهذا التغاير أيضاً يندفع الإشكال** في علم الشيء بنفسه

قوله: (ولا شك أنّ النفس) يعني أنّ النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان إذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الأولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولا يقتضي التغاير بالذات وتحقيقه أنّ النفس الناطقة من حيث أنها ماهية مجردة علم ومن حيث أن ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث أن لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات: لكل شخص حقيقة وشخصية، وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ما مضى، ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص، وإلا وقعت الكثرة فيه، ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة، وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة انتهى، وفيه أنه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا أنه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً.

قوله: (يندفع الإشكال) أي كما اندفع عن القائل بان العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمثالها.

البتة، فالظاهر أنه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وإن أراد أنه قد يكون حضورياً، فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشيء بصفاته فتأمل.

قوله: (ففي علم الشيء بذاته يتحد) وذلك لأن العلم هو الأمر الحاصل للعالم، والحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم، ومن حيث هي هي معلوم، وبهذا ظهر أن منشأ السؤال بقوله: فإن قلت: كيف يتصور إلخ؟ ليس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما توهم وإلا لايتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر.

قوله: (من حيث أنها صالحة) جعل التغاير الموقوف عليه لتحقق نسبة الحضور تحقق السبق ضرورة واتفاقاً بصلوح العالمية والمعلومية لا نفسها لأن كلاً منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتبتين. واعلم أنّ المراد بالتغاير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتي، لا الناشيء من محض اعتبار المعتبر، حتى يرد أنّ الكلام في أحوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها، بحسب اعتبار المعتبر الا يرى أنَّ صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الأمر.

عن القائل بأنَّ العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للإضافة، **وأما الإشكال عليه في** العلم بالمعدومات الخارجية، **فإنما يندفع عنه إما باعتبار الوجود الذهني**، كما ذهب إليه الإمام الرازي في المباحث المشرقية، وادعى أنَّ العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما **عرفت من قصة الجماد**، وإما بأنَّ الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن.

[المقصد الثاني: العلم الواحد وتعلقه بمعلومين]

(العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لأن العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية، (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أي على سبيل التفصيل، إذ لا خلاف في أنَّ العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة، (فيه مذاهب) أربعة (الأول لبعض أصحابنا:) من الأشاعرة (يجوز) ذلك مطلقاً (كعلم اللّه تعالى)، فإنه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة، (قلنا:) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب، (بلا جامع) فيكون باطلاً، وأيضاً يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا، كما سيأتي من أنَّ القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً، والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر، (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الأشعري (وكثير من المعتزلة: **لا يجوز) ذلك مطلقاً**، (إذ

قوله: (وأما الإشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بأنه الصورة الحاضرة فلا إشكال عليه لكون المعدومات موجودة في الذهن.

قوله: (من قصة الجماد) وهي أنَّ ماهية السواد حاصلة له مع عدم العلم، فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء لكان الجماد عالماً بالسواد.

قوله: (مطلقاً) أي سواء كانا نظريين أو بديهيين جاز الانفكاك بينهما أو لا.

قوله: (وبهذا التغاير أيضاً يندفع الإشكال) ظاهره يدل على اندفاع الإشكال في علم الشيء بنفسه على القائل بأنه صفة حقيقية مستلزمة للإضافة وإنما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيصرح في الإلهيات في إثبات عموم علم اللّه تعالى بأنَّ العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم أصلاً، لأن النسبة المقتضية للمنتسبين إنما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضي تغايرهما، ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج إلى التغاير بينهما ولو به.

قوله: (فإنما يندفع عنه إما باعتبار الوجود الذهني) إذا كان منشأ الإشكال عليه لزوم مسبوقية الإضافة بتحقق المضاف إليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لأنَّ الظاهر

ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد، (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية)، فيلزم أنْ يجوز كون أحدنا عالماً بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعاً، (وقد عرفته) **(وأنه ضعيف جداً، لأن عدم الأولوية في نفس** الأمر ممنوع، وعدمها عندنا لا يجدي شيئاً، والمحتج بهذه الحجة إنْ كان معتزلياً ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فإنها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر، ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى، **(وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر)**، هذا دليل ثان على المذهب الثاني، وهو أنْ يقال: لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه، والتالي باطل (فإنَّ التعلق) بالمعلوم **(داخل في حقيقته)** أي حقيقة العلم، فإذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلاً في هذا العلم، دون التعلق بالمعلوم الآخر، وإذا علم الآخر انعكس الحال، فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر، **(ونقض)** هذا الدليل الثاني **(بعلم اللّه تعالى)**، فإنه جار فيه مع كونه متعلقاً بأمور متعددة، **(وبسائر)** أي

قوله: (ضرورة إلخ) إنْ أريد أنه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان إذ لا اثنينية حتى يتصور المسدية بينهما، وإنْ أريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لأن التعلقين يمنعان المسدية، لأن المعلومين مختلفان وهذا تفصيل ما ذكره بقوله: وليس يلزم من وحدة الذات إلخ.

أنّ تحقق الوجود الذهني، إنما هو بعد تحقق تلك الإضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف إليه، فليتأمل.

قوله: (يجوز ذلك مطلقاً) سواء كان المعلومان نظريين أم لا.

قوله: (وأنه ضعيف جداً لأن عدم الأولوية إلخ) ورد أيضاً بأنه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وإن لم يكن واقعاً في حقنا.

قوله: (داخل في حقيقته) مبني على أنَّ العلم عبارة عن صفة ذات إضافة أي عن هذا المقيد من حيث أنّه مقيد إذ لو كان عبارة عن نفس الإضافة لم يكن التعلق داخلاً في حقيقته بل يكون نفسه إلا أنْ يريد بالدخول عدم الخروج.

قوله: (ونقض بعلم اللّه) هذا هو النقض الإجمالي والنقض التفصيلي منع أنَّ التعلق داخل في حقيقة العلم، كما أشار إليه الشارح وقد يقال: النقض بعلم اللّه تعالى غير ظاهر، لأنّ جريان الدليل فيه ممنوع فإن محصل الدليل أن التعلق الحادث، داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلاً في حقيقة العلم القديم، وانت خبير بأنَّ الدال على عدم سد أحد العلمين سداً الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما، والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا يفيد، إذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل.

ونقض أيضاً بسائر (**الهويات**) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد، فإن له تعلقاً بالفاعل الموجد، وتعلقاً آخر بالمحل القابل، وتعلقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه، إلى غير ذلك. فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدداً في الذات، وليس يلزم من وحدة الذات أنْ تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر، (الثالث: مذهب أبي الحسن الباهلي) من الأشاعرة وهو أنه: (لا يجوز تعلقه)، أي تعلق العلم الواحد (بنظريين)، أي بمعلومين نظريين، (**لأنه يستلزم اجتماع نظرين**)، في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية، (**ويجوز تعلقه بضروريين** لما مر) في المذهب الأول من القياس على علم اللّه تعالى، وقد عرفت فساد هذا القياس، وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله: (قلنا: قد نعلمهما)، **أي المعلومين النظريين**، (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد)، فإنه إذا كان العلم بهما واحداً

قوله: (يستلزم اجتماع إلخ) هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيداً لنفس العلم، وأما إذا كان مفيداً لتعلقه فلا يلزم اجتماعها، لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان، ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر.

قوله: (ويجوز تعلقه بضروريين) التخصيص بالضروريين إشارة إلى أنّه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء، وأما بالنظر إلى دليله، فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين. قيل: الحق عدم الجواز لأنّه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه، وفيه أنّ النظر لحصول التعلق لا لنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه.

قوله: (أي المعلومين إلخ) إشارة إلى أن النظري ليس هاهنا بالمعنى المتعارف فإنّه صفة العلم.

قوله: (وبسائر الهويات) قال الأبهري: وقد يدفع بأنّ التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات.

قوله: (بنظريين) قيل: كذلك بنظري وضروري لأنّ الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لأنّ بعض الضروريات قد لا يحصل إلاّ بعد النظر وإنْ لم يحصل بالنظر كالعلم بأنّ لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور.

قوله: (لأنّه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران، ولا شكّ أنّ النظر إنما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فإن قلت: العلم لا ينفك عن تعلقه، قلت: ممنوع بل قد صرح البعض بأنّ من يديم العلم بأن زيداً سيدخل البلد غداً إلى غد علم بهذا العلم أنّه دخل الآن ويمكن أنْ يدفع بأنْ يبنى الكلام على عدم بقاء الأعراض.

كفاه نظر واحد، فاجتماع النظرين إنّما يلزم إذا لم يجز تعلق علم واحد بهما، وذلك مصادرة. المذهب (الرابع: وهو مختار القاضي وإمام الحرمين، لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما)، أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر، كالقديم والحديث والسواد والبياض، فإنّه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد، (وإلا جاز **انفكاك الشيء عن نفسه**) إذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما، فإذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه، (قلنا:) **إنّما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك** بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً، وهو ممنوع إذ لقائل أن يقول: إنّهما إذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما، وأما إذا علما بعلم واحد، فلا يتصور ذلك الانفكاك، وإليه الإشارة بقوله: (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد)، فلا يجوز ذلك الانفكاك، (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك، ولا استحالة في ذلك، لأن جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى، (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة، وتعلق علمين بهما أخرى، (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال: لو جاز أن يكون علم واحد موجباً للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض، مع الاتفاق على أنه إذا تعدد العلم بهما كان موجباً للعالميتين أيضاً، لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين، كالصفات المتعددة، وحينئذٍ جاز

قوله: (**جاز انفكاك الشيء عن نفسه**) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين.

قوله: (**على أنه إنما يلزم إلخ**) وأما النافي له فالعالمية عنده هي الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده إيجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات.

قوله: (**أي المعلومين النظريين**) فيه إشارة إلى أنّ ما ذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من أنّه لا امتناع في أن يحصل بنظرٍ واحدٍ أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علماً لا جهلاً، ليس كما ينبغي لأنّ الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الأخيران ضروريان وإن كانا حاصلين بعد النظر.

قوله: (**جاز انفكاكه عن نفسه**) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أشرنا إليه فتأمل.

قوله: (**إنّما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك إلخ**) فإن قلت: جواز الانفكاك نفس إمكانه والإمكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قلت: نعم إلاّ أنّه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فإنّ عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان.

أنْ تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معاً، فلا حاجة إلى إثبات صفات متعددة للأحكام المختلفة، وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فإنه) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أنْ تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين، ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين، كالعالمية والقادرية، **على أنه إنّما يلزم القائل بالحال** (وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما **كالعلم بالشيء، والعلم بالعلم به**، وكالعلم بالتضاد) فإنَّ العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون إلاّ مع العلم بمضادة الآخر إيّاه، (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتماثل وسائر الإضافات، (**فقد يتعلق** بهما علم واحد) **أي يجوز تعلقه بهما** (**إذ من علم شيئاً علم علمه**

قوله: (فقد يتعلق إلخ) أشار بلفظ قد إلى أنّ المدعى موجبة جزئية فيكفي في إثباته مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد أنّ الدليل المذكور لا يجري في العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما وهم.

قوله: (أي يجوز تعلقه بهما) لا حاجة إلى هذا التفسير فإنَّ الدليل المذكور يدل على

قوله: (على أنّه إنّما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلاً نفس التعلق كما أشار إليه في المقصد الأول، فإنْ قلت: إطلاق الإيجاب هو المبني لحكمه بأنّه إنّما يلزم القائل بالحال إذ عند النافين لها لا إيجاب أصلاً قلت: يجوز أن يراد الإيجاب العادي، كما قال الأشاعرة في تعريف العلم: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض فمحصل الكلام حينئذ أنّكم إذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد، فلم تحكمون بأنّ المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة؟ وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم، وأما إطلاق الحكم على التعلق فأمره بين ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه بخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى، بل هو كلام على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتب بين الأشياء عادي، ثم الجواب بأنّ الكلام في إيجاب أمر واحد حكمين متجانسين مما لا يتم حينئذ لأنّ أهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى، فتأمل فيه.

قوله: (كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) الظاهر أن يقول: كالشيء والعلم به لأنّ التمثيل بما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر إيراد المعلومين في المثال فإنْ قلت: اعتبر العلمين معلومين إذ لا مانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين، قلت: هذا التوجيه لا يتأتّى في قوله: وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح إذ المناسب له أنْ يقول: فإنّ العلم بالعلم بمضادة إلخ، اللهم إلاّ أن يصار إلى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق أنّ عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بإيراد العلمين اللذين لا ينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما.

قوله: (إذ من علم شيئاً علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا أيضاً بالضرورة وفيه بحث لأنّ الاستدلال لا يتم بهذا القول، بل لا بد من المقدمة الأخرى أيضاً

به بالضرورة وإلاّ)، أي وإنْ لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم، (جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة)، وهما كتابان لعلي رضي الله تعالى عنه، قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم، وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما، وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما إلى المأمون: إنّك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك، فقبلت منك عهدك. إلاّ أنّ الجفر والجامعة **يدلان على أنّه لا يتم**، ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت، ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر، وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين (وإن كان) أي أحدنا (لا يعلم علمه به) أي بما علمه من الجفر

وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره أعني قوله: لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق.

وهي قوله: ثم إنّه يعلم علمه بعلمه به وهلم جراً، فثمة معلومات غير متناهية إلخ، وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الإضافات إذ لا وجه لأنْ يقال: لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحداً لزم التسلسل لأن العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به إلى آخر ما ذكر هناك، وذلك لأنّ لزوم التسلسل بهذا الطريق، إنّما ينشأ من كون العلم بالشيء، والعلم بالعلم به متعدداً في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحداً أو متعدداً، وسواء كان العلم المعتبر في أول المراتب متعلقاً بالمضافين أو لا، كالعلم بزيد وعمرو، والجواب أنّ مدعى الإمام والقاضي في صورة العلم بالإضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين، بناء على أنّه لا يلزم المحال السابق، أعني انفكاك الشيء عن نفسه، كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد، فلا يحتاج فيه إلى الاستدلال بزعمه، بل يكتفى بانتفاء دليل الامتناع، وإنّما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء، والعلم بالعلم به إشارة إلى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الإمكان بحسب نفس الأمر، بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد. قال في شرح المقاصد: في تقرير مذهبهما، وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك، فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين، بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فإنّ هناك معلومات إلى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام.

قوله: (يدلان على أنّه لا يتم) وهكذا كان الأمر فإنّه نقل عنه أنّه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قليل، فارسل إلى علي بن موسى يدعوه إلى المصلى، وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له، فلما توجه إلي المصلى قال: نفعل كما فعل رسول الله ﷺ وسار حافياً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير، وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه، ثم أمر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه الله: علمت أنّه كذلك، فيقال: إنّه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون.

والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان، فظهر أنّ من علم شيئاً علم علمه به، (ثم) إنّه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به)، لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم به (وهلم جراً، **فثمة معلومات غير متناهية**، فلو) لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد، بل (استدعى كل معلوم) منها (علماً) على حدة، (لزم أن يكون لأحدنا) إذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل، وأنّه محال والوجدان يحققه) أي يشهد بكونه محالاً (والجواب: إنّا) لا نسلم أنّ العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم، إذ (قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلاّ إذا التفت الذهن إليه)، لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلاّ بأن يتصور مرة ثانية، ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية، بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار)، ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة، إذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل، ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريباً من الحصول غير محتاج إلى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى. (**وأما قول من قال:**) يعني به الآمدي فإنه قال في الجواب: الكلام إنّما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة) التي هي التعلق لا تتصور إلا (بين شيئين) متغايرين، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل: ذات الشيء ونفسه **يوهم بظاهره** نسبة الشيء إلى نفسه إلاّ أنّه **مجاز لا حقيقة له**، ومعنى كون الواحد منا عالماً بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لأنّ تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه، بل من قبيل تعلق

قوله: (يوهم بظاهره) إنّما قال ذلك لأنّه في الحقيقة من إضافة العام إلى الخاص.

قوله: (إنّه مجاز لا حقيقة له) فإنّ المراد منهما لا غير الشيء كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره.

قوله: (فثمة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية، فلا بد أن يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة، قيل: على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً، لأنّ العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جراً. والجواب أولاً: جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ إذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الإلهيات. وثانياً جواز أن يتعلق العلم المعلوم بعلمه.

قوله: (وأما قول من قال إلخ) حاصل كلام الآمدي منع أن طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري، فلا يلزم تسلسل وإنْ لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد، وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري أيضاً كما أشرنا إليه.

جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه، (قال الإمام الرازي: والمختار) عندي (أنّ الخلاف متفرع على تفسير العلم فإنْ قلنا: إنّه نفس التعلق، فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك، فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وإنْ قلنا: إنّه صفة ذات تعلق جاز أنْ يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف: (واعلم أنّ الجواز الذهني لا نزاع فيه، و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه يعني أنا إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أنْ تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة، بمعنى أنّ العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين، وهذا هو المسمى بالإمكان الذهني، وليس يلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعاً في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على إمكانه في نفسه، بأنّ العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إنْ لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يمكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما، بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها **موقوف على العلم بهما معاً**، فليس هناك علم واحد علم به معلومان، وفي نقد المحصل أنّ العلم إذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم، كما إذا علم مجموع من حيث هو هو، فإنّ الأجزاء داخلة فيه، والجواب ما مر من أنَّ الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأنْ يكون متعلقاً بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معاً، فإنه جوَّزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل.

[المقصد الثالث: الجهل المركب]

(الجهل المركب: عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق)، سواء كان مستنداً إلى شبهة أوتقليد، **فليس الثابت** معتبراً في الجهل المركب **كما هو المشهور في الكتب**، وإنما سمي مركباً؛ لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك

قوله: (فليس الثبات إلخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك.

قوله: (موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقاً على العلم بها فلا يكون عينه، **فإن قلت:** اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام. **قلت:** وحدة العلم بهما أيضاً ممنوعة.

قوله: (كما هوالمشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت.

الشيء، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، فهذا جهل آخر قد تركبا معاً، (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما)، **فإنهما معنيان وموجوديان** يستحيل اجتماعهما في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف أيضاً (وقالت المعتزلة:) أي كثير منهم (هو) أي الجهل المركب ليس ضداً للعلم، بل هو (مماثل له)، فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة، وإنما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين الأول: أنَّ التميز بينهما) ليس إلاّ (بالنسبة إلى المتعلق، وهي) أي تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولا مطابقته)، فإن العلم مطابق لمتعلقه، والجهل المركب غير مطابق له، (والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين)؛ لأن **النسبة متأخرة عن طرفيها** فتكون خارجة عنهما، (والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات)، وإذ ليس بينهما اختلاف إلاّ بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية. الوجه (الثاني: أنَّ من اعتقد من الصباح إلى المساء أن زيداً في الدار، وكان) زيد (فيها إلى الظهر، ثم خرج كان له اعتقاد واحد **مستمر**) من الصباح إلى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة، ثم إنه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولاً علماً ثم انقلب جهلاً) مركباً، (والانقلاب) من شيء إلى آخر (لا يتصور إلاّ في أمر

قوله: (والنسبة لا تدخل إلخ) فيه أنَّ اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب.

قوله: (في تمام الماهية) وهو الاعتقاد الجازم.

قوله: (مستمر) ولو بتجدد الأمثال.

قوله: (فهذا جهل آخر قد تركب معاً): لم يرد بما ذكره أنَّ الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزأين من الجهل المركب وإلاّ لم يستقم القول بأنَّ الكل ضد الشيء على كون كل من جزئيه عدماً، بل أراد أنَّ في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وإن لم يكونا جزأين منه فافهم.

قوله: (فإنهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بأنَّ الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أنْ لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج، إذ لاوجود للعلم على ما أشار المصنف هاهنا إلى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والإضافة.

قوله: (النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأنَّ لمجموع النسب نسبة إلى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضاً فلينظر فيه.

عارض مع اتحاد الذات)، والحقيقة في ذينك الشيئين، فيكونان متماثلين انقلب أحدهما إلى الآخر بسبب اختلاف العوارض ,ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة، فإن الانقلاب بينهما يفضي إلى انقلاب الحقائق وهو محال، **وأيضاً قد ثبت** في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات، فلا يكون الاختلاف **إلاّ بالعوارض** (وقال الأصحاب:) **في جوابهم بطريق المعارضة** (المطابقة واللامطابقة **أخص صفاتهما**)، أي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه)، أي في أخص الصفات (الاختلاف في الذات) لما مَرَّ من أنَّ المتماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس، وأجاب الآمدي بعبارة أخرى وهي: إنّ الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم، **ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح**، وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق، فلا يكون مثلاً للعلم، قال: **واتفق الكل** على أنَّ اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم.

قوله: (وهو محال) فيه انَّ الانقلاب المحال: انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع إلى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة إلى أخرى فإن العناصر ينقلب بعضها إلى بعض.

قوله: (وأيضاً إلخ) فحينئذ لا حاجة إلى قوله والانقلاب لا يتصور إلاّ في أمر عارض مع اتحاد الذات.

قوله: (أخص صفاتهما) إذ تينك الصفتين امتازا عن جميع أنواع الإدراك.

قوله: (ومن صفات العلم إلخ) فيه انَّ الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً، بل للعلم النظري، فلا يلزم من التماثل بين العلم الجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفة للعلم النظري.

قوله: (واتفق إلخ) مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد.

قوله: (وأيضاً قد ثبت إلخ) يعني: إنَّ اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وإن قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه.

قوله: (إلاّ بالعوارض) وتلك العارضة ليست إلاّ المطابقة فالوجه الثاني عائد إلى الأول وجزئي من جزئياته.

قوله: (في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو: إنَّ انقلاب الحقائق الممتنع عندالمحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية.

قوله: (أخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعدم.

قوله: (ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل

[المقصد الرابع: الجهل البسيط]

(الجهل يقال للمركب، وهو ما ذكرناه و) يقال أيضاً (للبسيط، وهو عدم العلم عما من شأنه أنْ يكون عالماً، فلا يكون ضداً) للعلم، بل مقابلاً له **مقابلة العدم للملكة**، (ويقرب منه) أي من الجهل البسيط (السهو وهو كأن)، جهل بسيط (سببه عدم استثبات التصور) أي العلم تصورياً كان أو تصديقياً فإنه إذا لم يتمكن التصور، ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى، ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر، (حتى إذا نَبَّه) الساهي أدنى تنبيه (تنبه) وعاد إليه التصور الأول (وكذلك الغفلة) تقرب من الجهل أيضاً، (ويفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه، قيل: وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشاً، قال الله تعالى: ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت﴾ [الحج:٢]، فهو قسم من السهو (والجهل البسيط، (بعد العلم يسمى نسياناً). وقد فرق بين السهو والنسيان بأنّ الأول: زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، **والثاني: زوالها عنهما معاً**، فيحتاج حينئذٍ

أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بأن يراد الحصول بالإمكان وذا حاصل في الضروري بأن ينقلب نظرياً فإنه جائز كما سيأتي.

قوله: (قال: واتفق الكل) قيل: مراده الاعتراض عليه بأنه مناف لما أشار إليه أولاً من لزوم مشاركة ما يماثل العلم إياه في الحصول بالنظر الصحيح، فأجيب بإمكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح، بخلاف الجهل المركب، غايته أنَّ ذلك الاعتقاد إذا استند إليه يصير علماً لا تقليداً فتتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات، وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري، وفيه منع ظاهر أشرنا إليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم.

قوله: (مقابلة العدم للملكة) إن قلت: قد سبق في تحقيق تعريف العلم أن التقليد ليس بعلم إلاّ مجازاً فهو من قبيل الجهل البسيط، وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض أفراده مثلاً للعام، فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلاً للعلم تقابل العدم للملكة؟ قلت: اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محظور.

قوله: (والثاني زوالها عنهما) إن قيل: الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس الداركة للمعقولات وخزائنتها عندهم هي العقل الفعال، ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم

في حصولها إلى سبب جديد، قال الآمدي: إنَّ الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة، وكلها مضادة للعلم **بمعنى أنه يستحيل** اجتماعها معه، قال: والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له، وإن لم تكن صفة إثبات، وليس أي الجهل البسيط ضداً للجهل المركب، ولا للشك ولا للظن ولا للنظر **بل يجامع كلاً منها** لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أنْ يقوم به العلم **وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته**، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة.

[المقصد الخامس: إدراكات الحواس الظاهرة]

(**إدراكات الحواس الخمس**) **الظاهرة** (عند الشيخ) الأشعري (**علم بمتعلقاتها فالسمع**) أي الإدراك بالسامعة (علم بالمسموعات والإبصار) أي الإدراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال في الإدراك باللامسة والذائقة والشامة، فهذه الحواس وسائل إلى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها **كالوجدان والبديهة** والنظر التي

قوله: (**بمعنى أنّ يستحيل إلخ**) لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية.

قوله: (**بل يجامع كلاً منهما**) فإن صاحب الجهل البسيط إما جاهل جهلاً مركباً أو ظان أوشاك أو خال عن جميع أقسام الإدراك.

قوله: (**إدراك الحواس الخمس الظاهرة**) أي للإنسان بخلاف الحيوانات فإن إدراكها بالحواس ليس بعلم، ولذا لا يقال لها: أولو العلم فما قيل أنَّ كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشيء.

فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة أيضا؟ أجيب: بأن المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه إليها تلك المدركات.

قوله: (**وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته**) عدم كونه متصوراً في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة، وأما عدم كونه متصوراً في حالة الغفلة مع كونه متصوراً في حالة الشك والجهل المركب، ففيه خفاء، اللهم إلاّ أنْ يبنى الفرق على أنَّ في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها إلى نحو متعلق العلم المنفي، فمن شأن الشاك والجاهل جهلاً مركباً أنْ يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تأمل.

قوله: (**علم بمتعلقاتها**) قد سبق الإشارة إلى أن الحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة فإنه فيهما اسم لغيره من الإدراكات ولذا لا يعد البهائم من أولى العلم في شيء منهما.

يتوسل بها إلى العلوم المستندة إليها، (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فإنا إذا علمنا شيئاً) كاللون مثلاً (علماً تاماً، ثم رأيناه فإنا نجد بين الحالتين فرقاً ضرورياً)، ونعلم أنَّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق، وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه، وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أي للشيخ (أنْ يجيب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أي كون إدراك الحواس علماً مخالفاً لسائر العلوم) المستندة إلى غير الحواس مخالفة (إما بالنوع أو بالهوية)، فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها إدراك الحواس، وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات، لا يقال: الخلاف إنما هو في أنَّ حقيقة إدراك الشيء بإحدى الحواس هل هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم اتفاقاً أولا، وإذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً راجعاً إلى أنَّ لفظ العلم اسم لمطلق الإدراك أو لنوع منه، **لأنا نقول: يكفينا في مقام المنع الاختلاف** بالهوية لجواز استناد الفرق إليه، وذكر الاختلاف النوعي **لمزيد الاستظهار** (وأيضاً فإنما يصح استدلاله) أي استدلال الخصم، أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمتعلقه)

قوله: (كالوجدان والبديهة إلخ) يعني كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف في الجميع إنما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علماً دون الحاصل بالحواس تحكم.

قوله: (وللشيخ أن يجيب إلخ) خلاصته انّ اختلاف أمرين في ذاتي أو عارض لا ينافي الاتفاق في الحقيقة الجنسية أو النوعية.

قوله: (لمزيد الاستظهار) فالقدح فيه مع كونه إبطالاً للسند الأخص لا يقدح إلاَّ في الاستظهار.

قوله: (لأنا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال: الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشيءٍ واحد إذا كانا قائمين بمحلين، فإن العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع أن التفاوت بينهما ليس كتفاوت إبصار زيد والعلم به، فعلم أن اختلافهما اختلاف قوى، ليس مجرد الاختلاف بالهوية لأنا نقول: جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية، فلا يخرج بذلك من الاختلاف بالهوية إلى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود.

قوله: (لمزيد الاستظهار) يعني فغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض أعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في أصل الجواب، كما انّ إبطال السند لا يضر المانع والأقرب ان يقال عن المصنف: إنَّ ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل يجامع كلاً منهما فلا يكون

أي بمتعلق الإدراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس، وهو باطل لأن الحس **لا يتعلق إلاّ بالجزئيات** من حيث خصوصياتها، ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة **سوى الحس** **فإن قلت**: نحن نعلم أنَّ في الجسم الفلاني مثلاً لوناً جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتاً ضرورياً، فقد صح إمكان أنْ يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الإدراك الحسي، قلت: هذا غلط، نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي، وبين إدراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة.

[المقصد السادس: قول الحكماء في الصور العقلية]

فيما يتفرع على القول **بثبوت الصورة العقلية**، (الحكماء قالوا: الصورة العقلية تمتاز عن الخارجية) **مع التساوي في نفس الماهية** (بوجوه. الأول: أنها) أي الصور العقلية (**غير متمانعة في الحلول**) إذ يجوز حلولها معاً في محل واحد **بخلاف الصور الخارجية**، فإن المتشكل بشكل مخصوص مثلاً لا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع

قوله: (لا يتعلق إلاّ بالجزئيات) أي بالجزئيات الحاضرة عند الحس وأما التخيل وإن كان سبيلاً إلى إدركها من حيث خصوصياتها، فهو نوع من العلم عند المتكليمن لنفيهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما يتعلق به الإحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس، فيجوز أنْ يكون الاختلاف بينهما لاختلاف التعلق حضوراً وغيبة.

قوله: (بثبوت الصور العقلية) أي الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية.

قوله: (مع التساوي إلخ) إنما قيد بذلك لأنه المحتاج إلى البيان فإن المتخالفين في الحقيقة متخالفان في اللوازم والأحكام.

قوله: (في الحلول) وإن كانت متخالفة في الصدق كالنفي والإثبات.

قوله: (بخلاف الصور الخارجية) جوهرية أو عرضية ولذا مثل بالمثالين.

دليلاً على الاختلاف النوعي، وليس مراده أن تجويز الاختلاف النوعي مخالف لمراده، فليتأمل.

قوله: (سوى الحس) فيه بحث لأنه إن أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع، فإن التخيل سبيل إليه أيضاً، وإن أراد الحس مطلقاً فمسلم إلاّ أن المتخيل معلوم عندهم لا محسوس، وبالجملة كلام الشارح في أوائل بحث الألفاظ من حاشية المطالع ظاهر في أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال.

قوله: (مع التساوي في نفس الماهية) إشارة إلى أنَّ بيان الامتياز إنما يحتاج إليه للتساوي في الماهية أما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية، كما سيأتي فلا حاجة إليه.

الشكل الأول، وكذا **المادة المتصورة** بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة أخرى، (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول، فإن النفس إذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيراً جداً، وإذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به. (الثاني: **تحل الكبيرة**) من الصور العقلية (في محل الصغيرة) منها معاً ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والأرض والجبال والأمور الصغيرة بالمرة معاً، بخلاف الصور المادية فإن العظيمة منها لا **تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها**. (الثالث: لا ينمحي الضعيف بالقوي) يعني أنَّ الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة، بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية، فإنَّ الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع:) الصورة العقلية إذا حصلت في العاقلة (**لا يجب زوالها وإذا زالت سهل استرجاعها**) من غير حاجة إلى تجشم كسب جديد، بخلاف

قوله: (تحل الكبيرة) أي الصورة الحالة المقدارية.

قوله: (ولذا تقدر النفس إلخ) هذا مبني على أنّ صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع.

قوله: (مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها.

قوله: (سهل) أي في بعض الأوقات.

قوله: (غير متمانعة) والسر فيه أنّ التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من أحكام الوجود الأصيلي لا الظلي كما سبق.

قوله: (وكذلك المادة المتصورة) أشار بإيراد المثالين إلى أنَّ المراد بالصورة الخارجية هاهنا أعم من العرضية والجوهرية.

قوله: (في محل الصغيرة منها) والسر فيه أنَّ النفس لتجردها لا مقدار لها فتكون نسبتها إلى جميع المقادير على السوية.

قوله: (مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز فإن هيولى خردلة يمكن أنْ يحل فيها صورة الحبل عندهم بناءً على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس، فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الأولى لما نبهنا في الوجه الأول.

قوله: (لا يجب زوالها) لأن النفس أبدي بالاتفاق.

قوله: (سهل استرجاعها) يعني أنه قد يكون كذلك لا أن كل صورة عقلية زالت كذلك.

الصور الخارجية فإنَّها واجبة الزوال عن المادة العنصرية **لاستحالة بقاء قواها** أبداً وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول، ومن الفرق بينهما أنَّ الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية، **ومنها أنَّ الصور العقلية كلية** بخلاف الخارجية، (ثم) إنهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الإنسانية) المعقولة (أمراً كلياً أمرين. الأول: اسم الإنسان) مثلاً (لإفراده **ليس باشتراك اللفظ** ضرورة) مثل: اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بإزاء كل منها على حدة، (بل هو) أي مدلول اسم الإنسان (معنى مشترك) بين إفراده وإطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى، وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها أفراد بعضها عن بعض، (وإلاَّ لم يكن) ذلك المعنى (مشتركاً بين جميع أفراده، بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (إذ استحضرت صورة الإنسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية

قوله: (لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فلتداعي البسائط إلى الانفكاك، وأما البسائط فلقبولها الكون والفساد، كما نص الشيخ في إلهيات الشفاء على استحالة بقاء الأشخاص العنصرية دائماً.

قوله: (أنَّ الصور العقلية كلية) أي تتصف بالكلية في الملة بخلاف الصورة الخارجية فإنها لا تتصف بها أصلاً، والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجوزاً، فإن المعلوم ما حصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فإنها لا تتصف بالكيلة كما سيجيء، وما قاله شارح التجريد أن المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم إلى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع؛ لأنه إن أراد به أن المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فإنهم صرحوا بأن المنطقي يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلية، وإن أراد به أن المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة

قوله: (لاستحالة بقاء قواها) لما مر من أن القوى الجسمانية متناهية.

قوله: (ومنها أنَّ الصورة العقلية كلية) قال رحمه اللّه تعالى: إن أريد بالعقل القوة العاقلة اي النفس الناطقة فظاهر، وإن أريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى أنها قد تكون كلية وذلك إذا حصل في النفس.

قوله: (ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كأسماء الإشارات ونحوها.

(كانت) تلك الصورة كلية على معنى أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) إلى سائر أفراده، والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله: (أي كل واحد) من تلك الأفراد (إذا) حضر في الخيال و (جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الأثر (الحاصل منه)، أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الأفراد التي تجرد عن المشخصات، حتى إذا سبق واحد منها إلى النفس فتأثرت منه بذلك الأثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الأفراد إذا حضر عندها تأثير آخر، وإذا كان هذا المتأخر سابقاً انعكس الحال بينهما، ولو كان الحاضر من غير أفراده كفرس مثلاً لكان الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة أخرى سوى صورة الإنسان، **فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين**، فإن قلت: لا شك أنّ الصورة العقلية الإنسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية، باعتبار حلولها في نفس جزئية، ولذلك امتازت عن الصورة

بمعنى الأمر الموجود في الذهن وجوداً ظلياً، ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة، قال الشيخ في منطق الشفاء: اللفظ المفرد إما أن يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث أنه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية، بأن يقال لكل واحد منها أنه هو اشتراكاً على درجة واحدة أو يمتنع، والأول يسمى كلياً والثاني جزئياً إلى أنْ قال: الكلي المعنى المفهوم في النفس لا يمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة فإن قلت: أول كلام الشيخ يدل على أنّ الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على أنه بمعنى المطابقة قلت: المطابقة المذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معنى الحمل؛ فمآل العبارتين واحد، إلاّ أن المطابقة تتضمن بيان كيفية الحمل بينهما، وأنه باعتبار الاتحاد في الماهية.

قوله: (فهذامعنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة إما بطريق التشعب والتجزي فهو ظاهر، أو بوجودها في محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فإنه باطل بديهة، وإن ذهب إليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الأمور الكلية أن تتصف بالمتقابلات، وتوجد في المحال المتعددة، وهذا لا ينافي لتغاير موصوفهما باعتبار فإنها مع قطع

قوله: (فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة، وإلاّ فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية، كامتناع عروضها للموجود الخارجي، كما صرح به في حواشي التجريد.

الإنسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً؟ **قلت**؟: **لا منافاة لأن كليتها** باعتبار أنَّها إذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة، كما مر، **ومن ثمَّة زيد في المطابقة** شيء آخر وهو أنَّ تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة، إذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من أفرادها، كانت عين ذلك الفرد، ومن البين أنَّ كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث أنها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها، لا يقال: كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لأن المطابقة لا تتصور إلاّ بين بين، فيلزم أنْ يكون كل فرد مطابقاً لسائر الأفراد أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد، فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه لأنا نقول: ليست

النظر عن التشخص الذهني كلية، ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجي أي الأصلي كلها جزيئات سواء كانت موجودة في الأعيان أو قائمة بالأذهان قيام الأعراض بمحالها، وهي الصورر الجزئية العلمية المشخصة بتشخيص المحال والموجودات بالوجود الظلي أعني الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للأفراد المتأصلة في الوجود أعياناً كانت أو صوراً، فتأمل فإنه من المزالق.

قوله: (قلت: لا منافاة لأن كليتهما إلخ) تقرير الجواب هاهنا لا يلائم كلامه في حواشي التجريد، فإنه صرح هناك بأنَّ الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر، ولا للصور العقلية، لأن كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها، وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية، إذ المفهوم من هذا الكلام أنَّ المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية، ولو أخذت مع عوارضها الذهنية، فإنه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنيةُ اتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضاً مأخوذة، كذلك ألا يرى أنَّ الصورة العالمية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم، وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين، بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتعين أنَّ مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع أنها صورة جزئية في نفس جزئية، ولهذا اعترض عليه بأنه يستلزم أنْ يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً، فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين، ولم يقل به أحد، ثم قيل: ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بأن المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية، لا يمكن عروضها لتلك الصور، لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً، فليتأمل.

قوله: (ومن ثمة زيد في المطابقة) أي ومن أجل أنَّ العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول إذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق إليه الإشارة في أثناء المقصد الأول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز.

الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها، واعلم أنَّ ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية، إنما يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية، فإذا أريد أجزاؤه في سائر الكليات، **قيست إلى حصصها** التي هي أفرادها الاعتبارية، فإنها أنواع حقيقية بالقياس إليها، أو جعل ما عدا المعنى المشترك بين أفرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها، (الثاني): من الأمرين اللذين ذكروهما في معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كليٌّ)، فإذا وصف الصورةَ بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها (وهذا) الأمر الثاني (لا يليق **بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية**) المساوية في الماهية للمعلومات، بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أنَّ القائلين بالصور فرقتان: فرقة تدعي أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلومة بها، **بل الصور هي ماهيات المعلومات** من حيث أنها حاصلة في النفس، فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان: وجود خارجي ووجود ذهني، وتكون الكلية **عارضة للصور العقلية** حقيقة، لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على أفرادها؛ وفرقة تزعم أنَّ الصور العقلية مثل وأشباح للأمور المعلومة بها **مخالفة لها في الماهية**، وعلى قولهم لا يكون للأشياء

قوله: (قيست إلى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الأنواع الحقيقية بالكلية بالقياس إلى أفرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الأفراد على الحصص.

قوله: (عارضة للصور العقلية) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولاً ظلياً.

قوله: (قيست إلى حصصها) هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس إلى الحصص لا غير.

قوله: (بمن يرى العلم غير الصور الذهنية) يدخل في عمومه من يرى العلم نفس التعلق أو أمراً عدمياً، وليس هذا مراداً هاهنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله: المساوية إلخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً إلى القيد.

قوله: (بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ) قالوا: إذا حصلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها وإلا لتسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الأمر الخارجي فالعلم والمعلوم الأول متحدان بالذات، وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من أن المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته، فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم وإلا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية له إلى هاهنا عبارته.

وجود ذهني بحسب الحقيقة، بل بحسب المجاز والتأويل كأنْ يقال مثلاً: النارُ موجودة في الذهن، ويراد أنَّه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات، وكنا قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق، وكذا على قولهم: لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة؛ لأن تلك المثل والأشباح، ليست محمولة على أفراد المعلومات بتلك الصور، بل المحمول عليها ماهيتها المعلومة بها، فأشار المصنف إلى أنَّ القول بأنَّ الصورة العقلية ليست كلية، إنما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الأولى إذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً. فقوله: يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية، بل يراه صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها، فمحصول كلامه: **يليق بمن يرى المعلوم** غير الصور الذهنية، **ولو صرَّح بهذه العبارة** لانتظم أول الكلام **مع آخره** الذي سيأتي بلا حاجة إلى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة. قال المصنف: (وفيه) أي في الأمر الثاني المبني على رأي الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك:) في المقصد الأول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لأنا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج، ولا شك أنا إذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق، وإضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة إلاَّ بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلاَّ مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة، وإذ ليس المعلوم هاهنا في الخارج فهو في الذهن، فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أنْ يكون المتصف بالكلية **هي الصورة العقلية** وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية **ليس هو الصورة بل المعلوم بها**

قوله: (يليق بمن يرى المعلوم إلخ) فيه إشارة إلى توجيه آخر للمتن بأن يؤول العلم بالمعلوم.

قوله: (مع آخره) وهو قوله: أليس إذا كان المعلوم الخ.

قوله: (مخالفة لها في الماهية) ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو أنَّ للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها، فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلماً به دون غيره.

قوله: (ولو صرح بهذه العبارة) الأقرب في توجيه كلام المصنف أن يجعل العلم بمعنى المعلوم.

قوله: (ليس هو الصورة بل المعلوم بها) يمكن أن يطبق هذا الكلام على رأي الفرقة الأولى بأن مرادهم أن الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية، فإن المتبادر من الصورة حيثية العلمية

(وإن كنت تحتاج) هاهنا (إلى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك (أليس إذا كان المعلوم) مغايراً للعلم و(أمراً وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لأنه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم، وإذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً (فيكون شخصاً) أي موجوداً في الخارج متعيناً في حد نفسه متأصلاً في الوجود (وهو ينافي الكلية) فإذا كان المعلوم مغايراً للعلم **لم يتصف** بالكلية أصلاً وإذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها (اللهم إلاّ أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الإنساني من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظلياً لا كارتسام الأعراض في محلها بحسب الوجود الخارجي وإلا كانت تلك الأمور المتصورة أشخاصاً عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) **أي الارتسام في غير العقل** (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الإنسانية **لابتنائه على أنْ لا يكون** لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصيلياً ولا ظلياً، وهو أعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول: المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن

قوله: (وهي الصورة العقلية) لا المعلوم إذ قد لا يكون له وجود في الخارج وإذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية.

قوله: (لم يتصف) أي بالكلية أصلاً لا في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن إذ الموجود في الذهن الأشباح.

قوله: (وهو أي الارتسام في غير العقل) أي العقل الإنساني ينافي الوجود الذهني إشارة إلى أنهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات، بل بالعقل البسيط على ما مر في كلام الشيخ، وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما نتصوره في النفوس الفلكية، وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام في العقل الفعال وهو الوجود الذهني، فإنا لا نعني به إلاّ الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة أو العالية، فمبني على فرض الارتسام فيه.

أي كونها سبباً لانكشاف الماهية، فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه، وتعين أن القائل به هو الفرقة الثانية، وإن لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه، بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلاً، والله أعلم.

قوله: (لابتنائه على أن لا يكون إلخ) فيه أن هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتي الوجود الذهني، فإن صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال، ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة، وأن المراد بالوجود الذهني، وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر الآثار، سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها، وكأن كلام المصنف مبني على أن علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي.

يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الأحكام الإيجابية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها، وإذ لم يكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها علمياً ويتحد العلم والمعلوم هناك، وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم، وهو المطلوب. **هكذا حقق المقال على هذا النسق، وذر الذين لا يعلمون في** خوضهم يلعبون.

[المقصد السابع: ينقسم العلم إلى أجزاء ومراتب]

(العلم ينقسمُ إلى تفصيلي: وهو أن ينظر **إلى أجزائه** ومراتبه) أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه، **بأن يلاحظها** واحداً بعد واحد (وإلى إجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسألة بأسرها (في ذهنه دفعة) واحدة (**وهو**) أي ذلك الشخص المسؤول (**متصور**) في ذلك الزمان (**للجواب**) لأنه (عالم) حينئذٍ (بأنه قادر عليه) ولا شك أنَّ علمه باقتداره على الجواب يتضمن **علمه بحقيقة ذلك الجواب** لأن العلم بالإضافة متوقف على العلم بكلا

قوله: (هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقاً وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله: حقق أي حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الأنيق الذي ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرناه.

قوله: (وذر الذين إلخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال: ذكر في المواقف عن الحكماء، أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم، وأن معنى كون الإنسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية، وأن المعلوم بها كلي، ثم قال: وهذا إنما يصح على رأي من يجعل العلم والعلوم هي الصورة الذهنية أو يجعل للأمور المتصورة ارتساماً في غير العقل، وإلاّ كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئياً لا كلياً، وأنت خبير بأنه إذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق، ولا لقوله بها معنى انتهى. فإنه أخطأ في فهم مراد المصنف، إذ ليس في كلامه هذا، إنما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم إلخ، بل إبطال للقول بكلية المعلوم، وإثبات أن الموصوف بها هي الصورة، فلا وجه لقوله: وأنتَ خبير.

قوله: (إلى أجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون إلاّ بماله أجزاء وكذا الإجمالي.

قوله: (هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية، وعلى هذا النسق بدل منه، والمعنى حقق تحقيقاً على هذا النسق، وفي الكلام رمز إلى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال.

قوله: (بأن يلاحظها) أشار به إلى أن إلى مبعنى في لأن النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية.

قوله: (وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق وإلاّ فمؤاده مؤدى قوله: يحضر الجواب في ذهنه.

طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) أي تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد (ففي ذهنه) حال ما سئل (أمر **بسيط** وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية **إذ في حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل** ليس إدراك الجواب حاصلاً بالفعل، بل النفس في تلك الحالة تقوى على اسحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد، فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال **قد حصل بالفعل شعور** وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلاً قبله، وفي الحالة التفصيلية صارت الأجزاء ملحوظة قصداً، ولم يكن ذلك حاصلاً في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى **نعماً** **كثيراً** (تارة دفعة فإنه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بأنْ يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل أجزاءه بعضها عن بعض، فالرؤية الأولى رؤية إجمالية، والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها على حال البصر بالقياس إلى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الإمام الرازي:) في إنكار العلم الإجمالي (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لأن الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون

قوله: (علمه بحقيقة ذلك الجواب) لأن العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي في الاقتدار على الجواب التفصيلي.

قوله: (بسيط) لا تكثر فيه أصلاً مبدأ للتفصيل فإنه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله وإلاّ فلا فهو كالمبدأ له على ما في الشفاء فإن المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور.

قوله: (إذ في حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل.

قوله: (قد حصل بالفعل شعور) فما قيل أن هذه الحالة قوة إلا أنها قريبة من الفعل جداً ليس بشيء إذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شيء بدون تصوره والشعور به.

قوله: (نعما كثيراً) في القاموس، النعم: الإبل، والضأن أو الإبل والجمع أنعام، ولا حاجة إلى قوله كثيراً فإن التنظير حاصل بنعم واحد، بل هو الأنسب بأفراده، وبقوله: أجزائه، وحينئذ يكون الضمير المنصوب في تميزه راجعاً إلى واحد واحد، كما هو الظاهر.

(لكل واحد) من الأمور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلاّ ذلك) أعني أنْ يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم إنه قد تحصل الصور) المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما إذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما إذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد (فإن أرادوا بما ذكروه من العلم الإجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) إلا أن الإجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع إلى أن العلوم، قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة إلى المعلومات، قال: وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب إجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال **والمعلوم عقيب السؤال** هو ذلكم اللازم، وهو معلوم بالتفصيل، وأما الحقيقة: فهي مجهولة في تلك الحالة، ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فإن لازمها، أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه، **وظهر أيضاً أنَّ العلم** الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة أقول: ومن إنكاره العلم الإجمالي، **نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات**، والجواب: أنه إذا علم المركب

قوله: (**والمعلوم عقيب السؤال الخ**) قد عرفت أنّ العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان.

قوله: (**وظهر أن العلم الخ**) وإن كان عبارة عن الصورة.

قوله: (**نشأ إنكاره الخ**) وذلك لأن الفرق بين الحد والمحدود إنما هو بالتفصيل والإجمال كما مر، لكن هذا إنما يكون منشأ لإنكار الاكتساب بالحد التام، والظاهر أنَّ منشأه عدم الفرق

قوله: (**نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات**) لما اشتهر أنَّ المعرف صورة مفصلة أي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي علماً إجمالياً فاكتساب التصورات يستلزم العلم الإجمالي، فلما لم يمكن؛ لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم.

بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة **مركبة من صور متعددة** بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون أجزائه، فإنها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً، منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً، لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً، **فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم** بالقياس إلى المعلوم، وأنّه إذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً، كان أجزاؤه معلومة حينئذٍ بلا قصد وإخطار، وإذا فصلت الأجزاء **كان العلم بها على وجه أقوى** وأكمل من الوجه الأول، فللعلم بالقياس إلى معلومه مرتبتان إحداهما إجمالي والأخرى تفصيلي، كما ذكروه. وقوله: المعلوم عقيب السؤال

بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه، وإن كان كون الشيء الواحد متصوراً بوجه دون وجه، ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم التصوري والعلم التصديقي، فيجوز أن تكون معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً.

قوله: (مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما في الشفاء من أنه عقل بسيط لا تكثر فيه أصلاً وأن تعقل الواجب، والمفارقات من هذا القبيل والفرق أنه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولاً عن المباحثات والظاهر أنه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل، ويجوز أن يكون العارض بسيطاً دون المعروض كالوحدة والتأليف والأطراف، نعم إن حصوله موقوف على حصول الأجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان.

قوله: (كان العلم بها على وجه أقوى الخ) في الشفاء الثاني: العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعدصورة، لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له، وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني، انتهى. ولا خفاء في أن كلامه يدل على أنَّ العلم البسيط كالخلاف للعلم

قوله: (فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم) قيل: للإمام أن يقول: فالتفاوت راجع إلى إخطار لأجزاء وعدمه وبهذا التقدر لا وجه لتقسيم العلم إلى الإجمالي والتفصيلي، كيف الإخطار وعدمه يجريان في البسائط أيضاً مع أن الظاهر أنهم لا يقولون بانقسام العلم بها إلى ذينك القسمين، وأما قوله: الكلام فيما إذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه أنه لا يصحح الدليل الذي تمسك به المستدل لأن العلم بالإضافة، قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز أن يحمل كلامه على أن العلم بهذه الإضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب، إذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو إجمالاً، لأن قوله: بكلا طرفيها، يمنعه كما لا يخفى.

عارض من عوارض الجواب. قلنا: الكلام فيما إذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته، لا باعتبار عارض من عوارضه، فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً، **وأما قوله: العلم الواحد** لا يكون علماً بمعلومات كثيرة، فجوابه: أنا إذا قلنا: كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام، فلا شك أنا حكمنا على جميع أفراد الشيء، فلا بد أن تكون معلومة لنا، **ولا علم بها في هذه الحالة** إلاّ باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها، فإن العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم عليها، وتلخيصه: إن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه، وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة أفراده، فيصح حينئذ أنْ يحكم على تلك الأفراد دونه، ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك، فإنها تنفعك في مواضع عديدة (فرعان: الأول: العلم الإجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت للّه تعالى أم لا؟ جوَزه القاضي والمعتزلة، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أنَّه إنْ اشترط فيه) أي في العلم الإجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى وإلاّ فلا) يمتنع (فإن قيل: فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الإجمالي (قلنا: نعم وهو) أي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى

التفصيلي وأنه علم للمفارقات الفعالة فهو أقوى فإنه علم بجميع الأجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لأجل المادة وعوارضها.

قوله: (ولا علم بها في هذه الحالة الخ) قد يقال: إن المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن من حيث اتحاده بتلك الأفراد إذ لا نعلم من تلك الأفراد إلاّ شيئاً فلم يتعلق العلم إلاّ بمعلوم واحد والفرق إنما هو باعتبار علمه من حيث هو، وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه.

قوله: (وأما قوله العلم الواحد الخ) لا شك أن هذا القول من الإمام مبني على أن العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فإنه قائل بالوجود الذهني، ثم إن كان مراده أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة مطلقاً كما هو الظاهر، فجوابه، ما ذكره الشارح وإن كان مراده إبطال ما لزم في صورة العلم الإجمالي بزعمه، ويكون معنى كلامه أن العلم الواحد أي الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بأن يكون تمام حقيقته كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح، بل جوابه حينئذٍ أن يقال: مطابقة صور واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي أشير إليه غير ما لزم في العلم الإجمالي، فإن اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو، ويتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لأجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً.

هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى: (وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى. الفرع (الثاني: المشهور أنَّ الشيء) الواحد (قد يكون معلوماً من وجه دون وجه، **قال القاضي**: الباقلاني (**المعلوم غير المجهول** ضرورة **فمتعلق** العلم والجهل شيئان) متغايران **قطعاً** (وإن كان أحدهما عارضاً للآخر) كما إذا علم الإنسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (**أو هما عارضان لثالث**) كما إذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على أحد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فإنَّ هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني أنه إذا كان المعلوم عارضاً للمجهول، أو كانا عارضين لثالث، أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور أنها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من وجه، ومجهولاً من وجه آخر، كان هذا الإطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه) أي في الإطلاق مجازاً فإن بابه مفتوح، **ولا يشتبه عليك بما أسلفناه** لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول، وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء، وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته، فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى، ولا استحالة فيه، وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الإمام الرازي على نفي العلم الإجمالي في المحصل. فقال: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه، ومجهول من وجه، والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء

قوله: (قال القاضي المعلوم غير المجهول) قيل: يلزم على القاضي حينئذ أن لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الأول المار ذكره من متمسكي الإمام مع أنه قائل به.

قوله: (أو هما عارضان لثالث) قيل: هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول وإلاّ فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك أن تقول: عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه فتأمل

قوله: (ولا يشتبه عليك بما أسلفناه) اعتراض على القاضي وما أسلفه هو الذي ذكره في الموقف الأول في جوابه استدلال الإمام على امتناع جريان الكسب في التصورات.

واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي، والجواب: أنَّ الإجمال والتفصيل، ليس حالهما على ما توهمه **بل المعلوم فيهما واحد**، والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم، فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه، وأخرى على وجه آخر كما تحققته، فليس الإجمال بأن يكون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر، وإذا قلنا: هذا الشيء معلوم من حيث الإجمال دون التفصيل، كانت الحيثيتان راجعتين إلى العلم دون المعلوم، وبما قررناه يتضح أنَّ الفرع الثاني أيضاً فرع على ثبوت العلم الإجمالي كأنه قيل: هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أو لا؟.

[المقصد الثامن: قول المتكلمين عن الفعل والقوة]

(قال بعض المتكلمين: الشيء قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة، كما إذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو) أي ما في يده (أو فرد؟ فإنا نعلم) في هذه الحالة (أن كل اثنين زوج وهذا) الذي في يده (اثنان) في الواقع فيكون مندرجاً فيما علمناه (فنعلم) في هذه الحالة (أنه زوج) علماً (**بالقوة القريبة**) من الفعل (وإن لم نكن نعلم أنَّه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الأحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فإنها معلومة بالقوة (قبل أنْ نتنبه للاندراج) وأما بعد التنبه له فإنها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) في الشكل الأول (حاصلة في إحدى المقدمتين) أعني كبراه حصولاً (بالقوة) ولا شك أنَّ كل مقدمة كلية صالحة لأن تجعل كبرى للشكل الأول حتى يستخرج الأحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة إلى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدة وقانوناً، وتلك الأحكام الجزئية فروعاً لها.

[المقصد التاسع: العلم إما فعلي وإما انفعالي]

(**العلم إما فعلي**): وهو أن يكون سبباً للوجود الخارجي (كما نتصور أمراً) مثل السرير مثلاً (ثم نوجده، وإما انفعالي) مستفاد من الوجود الخارجي (كما يوجد

قوله: (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الأجزاء فإنها معلومة في الإجمالي علماً ناقصاً وفي التفصيلي علماً تاماً.

قوله: (بالقوة القريبة) التحقيق أن العلم حاصل في تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان آخر.

أمر) في الخارج مثل الأرض والسماء (ثم نتصوره، فالفعلي) ثابت (قبل الكثرة والانفعالي بعدها) أي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي أفراده الخارجية، والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي أفراده الخارجية التي استفيد هو منها، وقد يقال: إن لنا كلياً مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء: علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلي لأنه السبب لوجود الممكنات) في الخارج، لكن كون علمه سبباً لوجودها لا يتوقف على الآلات والأدوات بخلاف علمنا بأفعالنا، ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا، وقالوا: إن علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجود، بالقياس إلى الكل من حيث هو كل هو الذي استند إليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة، وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الأزلية وأما علمه تعالى بذاته، فليس فعلياً ولا انفعالياً أيضاً، بل هو عين ذاته بالذات وإن كان مغايراً له بالاعتبار، كما سيرد عليك إن شاء الله تعالى.

[المقصد العاشر: قول الحكماء في مراتب العقل]

(قالوا:) أي الحكماء: (مراتب العقل) أي التعقل للنفس الناطقة الإنسانية (أربع. الأولى: العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض) لإدراك المعقولات (وهو

قوله: (أي التعقل) أو القوة العاقلة أو النفس فإن كلاً منها يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح قدس سره أظهر وانسب، إذ الكلام في مباحث العلم.

قوله: (أربع) لأنه إما كمال أو استعداد له، والاستعداد إما بعيد أو قريب أو متوسط.

قوله: (إما فعلي) وإما انفعالي ليس المراد الحصر، فإن العلم بالاعتباريات ليس شيئاً منهما، وكذا العلم الكلي الذي لم ينتزع من الأفراد الخارجية، ولم يكن سبباً لوجودها، بل مجرد بيان انقسام العلم إلى القسمين، توطئة لما يقوله الفلاسفة من أن علم الله تعالى فعلي يمكن أن يصير مخصصاً، لوقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك.

قوله: (أي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة إلخ) أي انه قد يكون كلياً يتفرع عليه الكثرة، لا أنه كذلك دائماً، فإن العلم الذي يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الأول بالنسبة إلى علم الله تعالى فعلي قطعاً عندهم. نعم بقي فيه بحث وهو أن ما ذكره يدل على أن التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات، وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء أيضاً في المقصد الرابع من مباحث الأين على رأي الفلاسفة.

قوله: (وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر أن علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك.

قوة) محضة (**خالية عن الفعل** كما للأطفال) **فإن** لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضاً ليس معه **إدراك وليس هذا الاستعداد حاصلاً لسائر الحيوانات**، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه **الهيولى الأولى** الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها. المرتبة (الثانية: العقل بالملكة **وهو العلم بالضروريات**) **واستعداد** النفس بذلك لاكتساب النظريات منها. (وأنه) أي العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء القطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعاً للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (وما هو) أي ذلك الشرط الحادث (إلا الإحساس بالجزئيات) **والتنبه لما بينها** من المشاركات والمباينات، فإن النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية، **ولاحظت** نسبة بعضها إلى بعض استعدت

قوله: (**إدراك**) أي حصولي لما قالوا من أن له علماً حضورياً بنفسه، وإن نوقش في ذلك كما في حواشي المطالع.

قوله: (**وليس هذا الاستعداد إلخ**) فلذا جعلوه من مراتب التعقل.

قوله: (**والهيولى الأولى**) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فإنها ليست خالية عن الصورة في نفسها لكون الصورة جزءاً منها وإنما قال: في حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة في الوجود الخارجي.

قوله: (**هو العلم بالضروريات**) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الأولى.

قوله: (**واستعداد إلخ**) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التي بها يستعد لتحصيل النظريات.

قوله: (**والتنبه لما بينها**) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق، فلا نعيده.

قوله: (**ولاحظت إلخ**) تفسير للتنبه المذكور، أي لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية إلى بعض بتوسطة القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيها.

قوله: (**وهو قوة خالية عن الفعل**) خلوها عن الفعل بالنظر إلى العلوم الانطباعية، لا بالنسبة إلى العلوم الحضورية، فإن علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه.

قوله: (**وليس هذا الاستعداد حاصلاً لسائر الحيوانات**) إنما ذكر هذا لأن الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة، ولهذا لم يعد نفس الإحساس بالجزئيات من المراتب، كما ذكرناه في صدر الكتاب.

قوله: (**والتنبه لما بينها**) قد مر ما فيه سؤالاً وجواباً في افتتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر.

لأن يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها، فهذه علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) أي العلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فإنْ الضروريات قد تفقد) إما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالأكمه) الفاقد للعين في أصل الخلقة، (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور أنَّ ماهية اللون) التي يتوصل إلى إدراكها بأبصار جزئياتها. (و) ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل إلى إدراكها بوجدان جزئياتها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أي الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فإن فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة إلى ذلك الحس، (أو) القضايا (الوجدانية) فإن فاقد الوجدان فاقد لها قطعاً (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله: كأحدهما. فإن تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) أي الأوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطاً، فإذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية، فضلاً عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط أخر أيضاً. المرتبة (الثالثة: العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أي صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة إنما تحصل له إذا صار طريقة الاستنباط **ملكة راسخة** فيه (وقيل:) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد، وذلك إنما يحصل إذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية **يقوى بها على استحضارها** متى أراد من غير حاجة إلى فكر. المرتبة (الرابعة: العقل المستفاد وهو أنْ يحضر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تغيب عنه **وهل يمكن ذلك؟**) أي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الإنسانية، (والإنسان في جلباب من بدنه أم لا)، يمكن؟ (فيه تردد) إذ يجوز عند العقل أنْ يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة، كأنها لمعة برق، ثم تترقى عن هذه الحالة إلى مشاهدة بعد مشاهدة، وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة

قوله: (ملكة راسخة) بخلاف المرتبة الثانية، فإن فيها ملكة تستعد بها للاستنباط.

قوله: (يقوى بها على استحضارها إلخ) فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم كسب جديد.

قوله: (وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤلاً وجواباً فلينظر فيه.

راسخة فيه، وإن كان رسوخها مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامعة، والظاهر أن استمرار المشاهدة، إنما يكون **في الدار الآخرة**، واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره، ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر **بالقياس إلى كل نظري** على حدة، والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد، هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة، **ولا شبهة في وقوعه** في هذه الحياة الدنيا، **ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني** في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء، كما أشرنا إليه في صدر الكتاب، ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد، وما بالملكة استعداد متوسط، وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً، وهو وسيلة إلى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله، فإن الإنسان لكونه مملوءاً بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله، فلا بد له من استعداد يتوصل به إلى استدامته بطريق الاسترجاع، ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال، أو لا.

[المقصد الحادي عشر: العقل مناط التكليف إجماعاً]

(**العقل مناط التكليف إجماعاً**) من أهل الملة (وأنه) أي لفظ العقل (يطلق على معان). فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف، (فقال الشيخ:) أبو الحسن الأشعري (هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها) أي سمينا العلم

قوله: (في الدار الآخرة) أي بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء.

قوله: (بالقياس الى كل نظري) فيجوز اجتماع المراتب الأربع في شخص واحد.

قوله: (ولا شبهة في وقوعه) إنما الشبهة في بقائه، لأن الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس إلى أمرين في هذه النشأة.

قوله: (العقل مناط التكليف إجماعاً) أي لا يصح تكليف بدونه، إذ الخطاب لمن لا يفهم شيئاً منه جهل، يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطاق على ما وهم، فإن هذه المسألة إجماعية، ومسألة التكليف اختلافية.

قوله: (هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لأن أول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو

قوله: (ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني) قد يناقش في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني، إذ الظاهر تقدمه على الأول أيضاً ويجاب بأن عدم التعرض له إشارة إلى عدم الاعتداد بذلك المعنى، لأنه مخالف لما في مشاهير الكتب.

بذلك البعض (العقل بالملكة)، **وإنما أنث البعض** نظراً إلى المضاف إليه، والأظهر أن يقال: الذي سميناه على أنه صفة للعلم، وقال القاضي: هو العلم **بوجوب الواجبات** واستحالة المستحيلات **ومجاري العادات، ولا يبعد أن يكون** هذا تفسيراً لكلام الأشعري، وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم **بحسن الحسن وقبح القبيح لأنهم يعدونه من البديهيات** بناء على أصلهم، (واحتج) الشيخ (عليه) أي على

نظري، لا يمكن فهمه إلا من هو أهل النظر، وهو في مرتبة العقل بالملكة، وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها في أكثر الناس في ذلك السن.

قوله: (ومجاري العادات) أي المعلومات التي تستفاد من جريان العادة.

قوله: (تفسيراً لكلام الأشعري) فإن البعض المذكور في كلامه مجمَل.

قوله: (بحسن الحسن وقبح القبيح) أي في الجملة لا كل حسن وقبح فإن البعض منهما نظري لا يدرك لولا خطاب الشارع.

قوله: (وإلا جاز انفكاكهما) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر، وإن لم يكن المتصور واقعاً.

قوله: (وإنما أنث البعض) الأقرب أن يقال: التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس، إذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير إلى حذف المضاف أو إلى المجاز في الإيقاع، وهاهنا وجه آخر وهو أن يجعل الصفة للضروريات، ويلزم حذف المضافين، أي سمينا علم بعضها كقوله تعالى: أو ﴿كصيب﴾ أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر:

* وقد جعلتني من حزيمة أصبعا *

أي ذا مسافة أصبع

قوله: (بوجوب الواجبات) لا يخفى أن المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات التي يحكم بها بجريان العادة مثل: إن الجبل لا ينقلب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً وأمثالهما، وكان السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو أن دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك أن التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يقع التكليف بدونه.

قوله: (ولا يبعد أن يكون إلخ) لأن البعض في كلام الشيخ فليس على إطلاقه إذ لو كان كذلك لزم أن يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم أن الواحد نصف الاثنين، واعلم أنا قد ذكرنا في أوائل الكتاب أن المذهب الحق عند أهل السنة أن الصبي العاقل ليس بمكلف، بل إنما يحصل التكليف مع البلوغ، والظاهر أنه بعد العقل المستفاد، بل العقل بالفعل أيضاً، فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له أنه إنما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث إذا وقع بالفعل لم يكن تكليفاً بما لا يطاق والله أعلم.

قوله: (لأنهم يعدونه من البديهيات) به يظهر أن الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم

ما ذكره (بأنه) أي العقل (ليس غير العلم **وإلا جاز تصور انفكاكها**) إما من الجانبين أو من أحدهما (وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً **أو عالم لا عقل له**) **أصلاً** فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لأنه) أي العلم **بالنظريات** (**مشروط بكمال العقل**) **وكمال العقل مشروط بالعقل** (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل **بمرتبتين** فلا يكون نفسه، فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بكلها) أي بكل الضروريات . (فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد العاشر من أن الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها، (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب، **وجوابه**: إنا لا نسلم أنه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما)، فإن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز، فإنهما متغايران ولا محال للانفكاك بينهما (قال الإمام الرازي: والظاهر أنه) أي العقل (غريزة **يتبعها العلم**

قوله: (**أو عالم لا عقل له أصلاً**) وما قيل من أن المجنون له علم ولا عقل له، فيدفعه قوله: أصلاً فإن المجنون المطلق لا علم له ولا عقل، والمجنون في الجملة له عقل وعلم في الجملة.

قوله: (**بمرتبتين**) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل، ولو قيل: إن العلم بالضروريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب.

قوله: (**وجوابه إلخ**) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال، فإنه استدل بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك، وجواز تصور الانفكاك لا ينافي التلازم، وما قيل أن مراد المستدل

بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لأن المعدود عندهم من البديهيات بعضها، كما صرح به في الإلهيات.

قوله: (**وإلا جاز تصور انفكاكهما**) في العبارة مسامحة أي انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان التالي والجواب الآتي أيضاً وهو الموافق لما في سائر الكتب.

قوله: (**أو عالم لا عقل له**) قيل: المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع أن لهم علماً سيما على رأي الشيخ أن الإحساس نوع من العلم، فلا بد من تخصيص العلم المذكور.

قوله: (**والنظر مشروط بكمال العقل**) هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ، فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب، والتأخر بمرتبتين إنما يتفرع على ما ذكره، إذا كانت العبارة هكذا، لأنه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل.

قوله: (**وكمال العقل مشروط بالعقل**) أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق، كما أشرنا إليه، فليتأمل.

قوله: (**يتبعها العلم بالضروريات**) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب، فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى لزم أن يوجد للصبيان.

بالضروريات عند سلامة الآلات، والنائم لم يزل عقله **وإن لم يكن عالماً) في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال** وقع في الآلات، وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية، لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها، ولا شك أنَّ العاقل إذا كان سالماً من الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم، وقد اتضح بما ذكر من حال النائم، **أن العلم قد ينفك عن العقل**، فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً.

[المقصد الثاني عشر: كل علمين تعلقا بمعلومين]

(كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) أي ذانك العلمان **(مختلفان) عند الأصحاب، سوى والد الإمام الرازي سواء (تماثلا)** أي المعلومان كالبياضين (أو اختلفا) كالبياض والسواد (وإلا) أي وإن لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم

جواز الانفكاك المتصور، فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرضى به يلزم استدراك قيد التصور.

قوله: (غريزة) أي أمر خلقي إما عرض أو جوهر.

قوله: (وإن لم يكن عالماً في حالة النوم بشيء من الضروريات) بل مخزونة عنده وأما الرؤية فخيال باطل، كما سيجيء.

قوله: (الاختلال إلخ) فيه أنَّ الاختلال المذكور إنما يخل في تحصيل العلوم ابتداء لا في بقاء العلوم الحاصلة، فالظاهر أن النائم عالم، وإن لم يكن له العلم بالعلم، فقد اتضح أنَّ دليل الشيخ تام.

قوله: (سوى والد الإمام الرازي) فإنه قال: إن العلم يتبع المعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته إياه.

قوله: (سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لا يقتضي تماثل العلمين، إنما ذلك إذا كان

قوله: (إن العلم قد ينفك عن العقل) أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما أشرنا إليه، فتأمل.

قوله: (مختلفان عند الأصحاب) فإن قلت: قد سبق أنَّ المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين في تلك المطابقة تماثلهما؟ قلت: يعتبر في كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد، وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع، وأخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقاً له، ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين.

يجتمعا) لأن المثلين لا يجتمعان كالمتضادين (وأما) **العلمان** (المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الأصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما، وسد أحدهما مسد الآخر (قال الآمدي:) هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (**إن اتحد المعلوم** ووقته) أيضاً، فإن كلاً من العلمين حينئذٍ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما إذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال:) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان إذ اختلاف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر)، فإن الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي: (والفرق ظاهر فإن الوقت هاهنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) **إذ الكلام فيما إذا تعلق** العلم بشيء معين من حيث أنه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث أنه في وقت آخر، ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر، وإذا تعدد المعلومان، فقد بان أنه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وإنما نظير ذلك) الذي ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فإنه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فإن ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه، وأنت خبير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد، كما هو المبحث إلا أن الأصحاب لما قالوا: كل علمين متعلقين بمعلوم واحد ،**فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف** نبه الآمدي على أن اعتبار

العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية، والأصحاب لايقولون بالصورة فضلاً عن الصورة المساوية على أنه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة في العلم، وكونه مطابقاً للمعلوم معناه ان يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته، ولا يلزم اتحاده به، كيف والعلم تعلق أو صفة ذات تعلق، والمعلوم لا يجب أن يكون كذلك.

قوله: (وأما العلمان إلخ) حاصله: أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات، والاعتبار إذا قيسا إلى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد، وإذا قيسا إلى محلين فإن كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجدانياتنا فهما متخالفان، وإلا فهما متماثلان، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال، ولا يلتفت إلى قيل وقال.

قوله: (إن اتحد المعلوم إلخ) أي ذاتاً واعتباراً وإلا فلا حاجة إليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي.

الوقت يمكن على وجهين: أحدهما أنْ يكون ظرفاً للعلم **فلا يوجد تعدده تعدداً فيه** فضلاً عن الاختلاف والتماثل، **وإذا فرض تعدده فيهما** كانا متماثلين، والثاني: أن يكون قيداً للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفاً، وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير اتحاد محل العلم أي العالم (وأما إذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشيء واحد (فإن قلنا: كل من العلمين) القائمين بهما (**يقتضي الاختصاص بمحله لذاته**) أي يقتضي ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند إلى الذات (وإلا فمثلان) كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر، والفرض أنّه منتف (وسيأتي لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء، والسبب فيه أن الآمدي أورد هذا المبحث في أوائل أبكار الأفكار، وقال بعد قوله: وإلا فهما مثلان، وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد، وأشار به إلى ما سيأتي في أواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين وإثبات ذلك على منكريه، فالمصنف تابعه في هذه الحوالة، وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة، والكثرة من الأمور العامة.

[المقصد الثالث عشر: انقلاب العلم الضروري نظرياً]

(**هل ينقلب العلم الضروري**) نظرياً (و) العلم (النظري) ضرورياً أو لا (أما انقلاب الضروري نظرياً ففيه مذاهب) ثلاثة (الأول: قول القاضي وبعض

قوله: (وإذا فرض تعدده فيهما إلخ) بأن قلنا بتجدد الاعراض.

قوله: (هل ينقلب العلم الضروري إلخ) أي العلم الذي من شأنه أن يحصل بلا نظر إما بمجرد تصور الطرفين، أو باستعانة من الحس وغيره، هل يصير مفتقراً إلى النظر، أي لا يحصل

قوله: (فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف) أورد عليه أنه إذا اتحد الوقت والمفروض أن العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله، وأما إذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال: إنهما مثلان؟ وأجيب: بأن عدم التعدد لكونهما مثلين والأظهر أن يقال: الحكم بالمثلية فرضي مبتن على فرض التعدد، والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين، فليتأمل.

قوله: (فلا يوجب تعدده تعدداً فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق أو عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز أن يستمر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر إذا جوز بقاء العرض، فليتأمل.

قوله: (يقتضي الاختصاص بمحله لذاته) قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعلم

المتكلمين: يجوز مطلقاً **لأن العلوم**) **بأسرها** (**متجانسة**) متشاركة في جنسها الذي هو العلم (**فيصح على كل**) منها (**ما صح على الآخر**) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي. (قال الآمدي: إن سلم) التجانس وأشار به إلى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والإدراك والإحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرض عام بالقياس إليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) **أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه، وأما الاختلاف النوعي فهو جائز، وذلك يكفيه** فيما هو بصدده (**فلعل التنوع والتشخص**

بدونه وليس المراد أن العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلاً بالنظر فإنه محال لامتناع تحصيل الحاصل، ولأنه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين، ولا أن العلم الذي حصل لأحد بلا نظر يصير حاصلاً لآخر ينظر فإنه لا انقلاب أيضاً ولا خفاء في وقوعه.

قوله: (ما صح على الآخر) أي النظر إلى كونه علماً.

قوله: (وقد صح على بعض العلوم) أي النظر إلى كونه علماً فإن قسمة العلم إلى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم أو المعلوم.

قوله: (أما الاختلاف الشخصي إلخ) إشارة إلى تعميم المتن، أي لا شك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً، أي لا شك في الاختلاف بالنوع جوازاً، وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً، وإنما لم يحمل على وقوعه، كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق، لأن نوعيتها غير متحقق عند الأصحاب، فإن قسمة العلم إليها باعتبار إيجابه الحكم وعدمه، بناء على أن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

قوله: (وذلك يكفيه إلخ) لأنه مانع.

قوله: (فلعل التنوع إلخ) وما ذكره المستدل أنه قد صح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث أنه علم ممنوع، وقد ذهب الإمام إلى أن التصورات كلها ضرورية.

فلا يقتضي الاختصاص بمحله وإلا لكان أخص الصفات هذا، اللّهم إلا أن يقال: المطابقة أخص صفات مطلق العلم، فلا ينافي كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه، فتأمل.

قوله: (الأول قول القاضي) محصل هذا القول هو الإيجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي.

قوله: (لأن العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على أن ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل إذ قد سبق أن العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لا متماثلان، إلا عند والد الإمام الرازي.

قوله: (وأما الاختلاف النوعي فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبني على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي، وإن كان كافياً في المقصود التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة، لكنه ليس مؤدى كلام المصنف، إلا أن يحمل

يمنع ذلك) الذي صح على النوع أو التشخص الآخر (إذ لا يجب أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس) وإن كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فإن الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها، فإن قيل: الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل، **لا ما ذكره الآمدي**؟ قلنا: فله حينئذٍ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة إلى تشخص الأفراد المتماثلة، **كما أشار إليه**. المذهب (الثاني: وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقاً (وإلا لجاز الخلو عن الضروري) **إذ قد** مر أنَّ النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه **فإذا** انقلب الضروري نظرياً وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خالياً عن العلم به، **وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم** عن العلم باستحالة اجتماع الضدين، وبأنه لا

قوله: (لا ما ذكره الآمدي) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي، أقول: الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من أنَّ كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان عند الأصحاب، ولأنه مكابرة إذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد، على أن ما ذكره الآمدي ليس نصاً على حمله على المشاركة في الجنس لجواز أن يكون مراده، إن سلم التجانس بأي معنى يراد، فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير إرادة المشاركة في الجنس، وفي الاختلاف بالشخص على تقدير إرادة التماثل.

قوله: (كما أشار إليه) حيث زاد في الجواب قوله: والشخص.

قوله: (وذلك يؤدي إلخ) إذ لا فرق بين ضروري وضروري.

قوله: (خلو العاقل الناظر) قيده بالعاقل إذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز، بل واقع وبالناظر لأنه اللازم فإنه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن

كلام المصنف على حذف المضاف، أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص، وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع، بل يجامعه فقول الشارح: أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه إشارة إلى تلك المجامعة.

قوله: (وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر) أشار بقوله: الناظر في العلوم، إلى أن المدعى أنه يلزم حينئذٍ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها إليه، فلا يرد أن العاقل قد يخلو عن الضروري، وإن كان أولياً لعدم توجه النفس إليه فإن قلت: مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره، وحينئذٍ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق، وإن كان أولياً فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الأوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوليد، قلت: لعلهم يدعون أن تعلق الإرادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق، كما أن تعلقها بخلق

واسطة بين النفي والإثبات وبأن الكل أعظم من الجزء إلى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل، (وأنه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها، **وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب** فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها، وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل، وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية **وحينئذٍ يستحيل حصول شيء** من العلوم النظرية، إذ لا بد من انتهائها إلى العلم الضروري دفعاً للدور والتسلسل وفيه **ما قد عرفته** آنفاً وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع، فدل على أن ذلك التقدير أعني: انقلاب جميع الضروريات

العلوم الضرورية التي هي شرط لأهلية النظر كما مر، فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطاً، وأن لا يكون شرطاً، وأنه محال وبهذا تبين أنه لو اكتفى بقوله: وأنه محال ولم يقيده بقوله: بالوجدان لكان أسد لئلا يرد البحث بأن الوجدان إنما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه.

قوله: (وفيه بحث إلخ) لأن مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بتحقق الموجبة الجزئية، وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع؛ كيف وبعضها غير لازم.

قوله: (وحينئذٍ يستحيل إلخ) فيه بحث لأنه إنما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة، إذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضرورياً أيضاً، كما لا يخفى.

قوله: (ما قد عرفته) من منع الملازمة المستفادة من قوله: لو جاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل.

العلم بالإضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل.

قوله: (وفيه بحث لجوازه أنَّ يكون الانقلاب إلخ) فإن قلت: مبنى الكلام أنَّ جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جواز في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض. قلت: مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام، كما تحققته من جواب المذهب الأول.

قوله: (وحينئذٍ يستحيل حصول شيء إلخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظري ضرورياً فيكتسب النظري الفرضي من الضروري الفرضي، اللهم إلا أن يجعل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وأنه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب: إن الضروري الفرضي لم يكن مبدأ للنظري الفرضي قبل الانقلاب إما لعدم المناسبة أو لأن أمر المبدئية بالعكس، فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وإن عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف، على أن جواز انقلاب النظري ضرورياً لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظرياً فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظرياً بلا انقلاب نظري ضرورياً بالفعل وإن جاز فليتأمل.

نظرية غير واقع، **وأما أنه مستحيل، فلا دلالة عليه أصلاً**. المذهب (الثالث: وهو قول آخر للقاضي وعليه إمام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل، إذ العقل أي كماله (شرط للنظر) **فإنه** لا يتم إلا به (وهو) أي النظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه (فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل، **فإنه يجوز** انقلابه نظرياً **لما مر في المذهب الأول**، وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً فجائز اتفاقاً) من المتكلمين، وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق اللّه تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به) أي بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) **يعني أنهم** وافقونا في التجويز، لكن منعوا وقوع الانقلاب (في العلم باللّه تعالى وصفاته **من حيث أن العبد مكلف به**) أي بالعلم باللّه تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما مر في صدر الكتاب، وإذا لم يكن مقدوراً له (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم في الجواز) أي معتمد المعتزلة في

قوله: (وأما أنه مستحيل إلخ) فيه بحث لأنه اثبت المستدل الاستحاله بقوله: وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال إلا أن يقال: المراد بقوله: فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن إذا كان ممتنعاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال.

قوله: (فإنه يجوز) جوازاً في نفس الأمر لا جوازاً عقلياً ولذا استدل عليه بقوله: لما مر.

قوله: (يعني أنهم إلخ) أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظراً إلى ذاتها وباستحالة الوقوع نظراً إلى كونها مكلفاً بها، فاندفع ما قيل: إن اللازم من الدليل الاستحالة لا عدم الوقوع لأن التكليف بالقبيح ممتنع عندهم، وإن دليل المذهب الأول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عد المعارف الإلهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية.

قوله: (وأما أنه مستحيل إلخ) إن اعتبر في النظرية إمكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة إليه فالاستحالة ظاهرة، وإلا فدليل المذهب الثاني لا يتم حينئذٍ لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر أيضاً.

قوله: (لما مر في المذهب الأول) المراد بالجواز هو الإمكان في نفس الأمر لا الإمكان الذهني ولهذا احتيج إلى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى أن دليل المذهب الأول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فإخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الأحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط كمال العقل مستبعد جداً.

قوله: (من حيث أن العبد مكلف به) فيه بحث إذ يقال: لا تكليف للعارف فلا نسلم أن

جواز انقلاب النظري ضرورياً هو (التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وإن سلم فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعاً من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره.

[المقصد الرابع عشر: هل يستند العلم الضروري إلى النظري]

لا خلاف في استناد العلم النظري إلى الضروري (وهل يستند العلم الضروري إلى النظري) أو لا فيه خلاف (منعه بعض) من الأشاعرة (لاقتضائه) أي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند إلى النظري (على النظري) فلا يكون ضرورياً هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (**بعضهم لأن العلم بامتناع اجتماع** الضدين) ضروري ومع ذلك (**مبني على وجودهما والعلم به**) أي بوجودهما (**ليس ضرورياً** لأن التضاد لا يكون إلا بين الأعراض والعلم بوجود الأعراض ليس بضروري (ولذلك يثبت) وجود الأعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فإن بعضهم أنكر كون هذه

قوله: (**من حيث أن العبد مكلف به**) والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً.

قوله: (**لا خلاف إلخ**) الاحتمالات أربعة: استناد النظري إلى الضروري، واستناد النظري إلى النظري ولا خلاف في وقوعهما، واستناد الضروري إلى النظري، واستناد الضروري إلى الضروري والخلاف فيهما لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها.

قوله: (**فإن العلم بامتناع اجتماع إلخ**) أي التصديق بأنَّ اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب.

قوله: (**مبني على وجودهما**) لأن الاجتماع لا يتحصل إلا بعد وجود المثبتين وإذ ليس في الذهن لعدم الوجود الذهني فهو في الخارج.

من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف، وقد أشرنا في المقصد الرابع في أحكام النظر إلى جوابه فلينظر فيه.

قوله: (**وجوزه بعضهم**) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق أن النزاع لفظي كما ذكره.

قوله: (**مبني على وجودهما**) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله: والعلم به ليس ضرورياً.

قوله: (**والعلم به ليس ضرورياً**) فيه منع إذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الأول من الموقف الثالث أن الضرورة كافية لنا في وجود العرض وأنه لا يقوم بنفسه.

الصفات المسماة بالأعراض **مغايرة للذوات** فمن لا يعلم وجود الأضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها، فقد صح استناد الضروري إلى النظري (ومن) أجاب عن هذا الاستدلال بأن (**منع العلم به**) أي بامتناع اجتماع الضدين **بناء على أن العلم** هو اعتقاد الشيء على ما هو به، **والمستحيل ليس بشيء** (فهو مكابر) أي **مانع مقتضى عقله** (ومناقض لقوله) **فإن حكمه بعدم معلومية** ذلك الامتناع **يستلزم العلم به** كما مر، في أوائل الكتاب. (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج، **إذ لا توقف للتصديق** على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي تصور الضدين (فنعم)

قوله: (مغايرة للذوات) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فإنه عين الجواهر المنتظمة أو أموراً اعتبارية كالأعراض النسبية.

قوله: (ومنع العلم به) أي بإنكار العلم به فضلاً عن كونه ضرورياً كما يرشد إليه دليله وقد صرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال: ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض.

قوله: (والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقاً.

قوله: (مانع مقتضى عقله) فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين، ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما معلوماً بوجه ما؛ فتعلق به العلم التصديقي والتصوري.

قوله: (فإن حكمه بعدم إلخ) كما ساق إليه دليله والتزم.

قوله: (يستلزم العلم به) أي تصوره إذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقاً وتصوراً، فافهم فإنه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين.

قوله: (إذ لا توقف للتصديق) أي لكل تصديق على وجود الأطراف بل إذا كان تصديقاً

قوله: (بناء على أنّ العلم إلخ) فإن قلت: متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع، فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح، قلت: العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على أن الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لأنه مما يمتنع وجوده في الخارج وإلا لزم وجود موضوعه فيه.

قوله: (فإن حكمه بعدم معلومية إلخ) فيه مناقشة وهي أن منع المعلومية هو المذكور فيما سبق، ومنعها ليس حكماً بعدمها وإلا كان المانع مدعياً فالأظهر في العبارة أن يقال: فإن منع معلوميته يستدعي تصوره، ويمكن أن يدفع بأن منع الشيء وإن لم يكن حكماً بعدمه مطلقاً إلا أن بناء المنع هاهنا على ما أشار إليه الشارح، بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على أنهم يحكمون بانتفاء المعلومية، لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لأنه الذي ادعى ضروريته فيما سبق، ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا

يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه. (ثم) إن قلت: تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما، قلت: (إنه قد يكفي فيه) أي في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضرورياً) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستنداً إلى تصور نظري، (فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه إلى تفسير الضروري)، فإن فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر، جاز أن تكون مفرداته نظرية، وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته، فيجوز استناد العلم الضروري إلى التصور النظري، وإن فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور، بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري، فإن عد نظرياً لزم اكتساب التصديقات النظرية من الأقوال الشارحة، وإلاّ كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً إلى تفسير الضروري، (فإن قلنا: هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضروري آخر، (وإن قلنا: هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر، فإن قلت:

إيجابياً خارجياً، وما نحن فيه في الحقيقة تصديق سلبي أي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الأطراف وتميزه في العقل.

قوله: (فالحاصل إلخ) أي الحاصل من الاستدلال وجوابه فإنه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلاً، ومن الجواب انه ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظياً راجعاً إلى تفسير الضروري فما قيل: الأظهر ان يقول: والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر.

ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله: كما مر في صدر الكتاب، كما يشهد به الرجوع إليه وإن كان له وجه في نفسه هذا، ويمكن ان يقال في وجه المناقضة أن منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع، وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر.

قوله: (فالحاصل: أن هذا الخ) الأظهر في العبارة ان يقال: والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وإن كان كلاماً صحيحاً في نفسه إلاّ ان كونه حاصل ما ذكر أولاً ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل في السياق.

التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع، فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق؟ قلت: **المراد بالعلم السابق هو التصديق** ولك أنْ تجعل قوله: فإن قلنا إلى آخره مرجعاً للنزاعين معاً، فإن الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً، والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية إذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه **أو يكون كاسباً** له بالذات.

[المقصد الخامس عشر: علم لا معلوم له]

(أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه) **أي المستحيل** (ليس بشيء والمعلوم شيء) **فهاهنا علم لا معلوم له**، وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا

قوله: (المراد بالعلم السابق إلخ) أي في التصديق الضروري إذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية، فلو أجري العلم فيه على إطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقاً. وأما التصور الضروري، فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالتصور لأن التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور أطرافه، فالعلم السابق فيه على عمومه، ولهذا لم يقل: المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري، ليشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الإعدام وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة في النظري لسبق العلم بالأجزاء والملكات والمنتسبات عليها، والقائل به يلتزمه بخلاف ما إذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضروري فإنه يلزم انتفاؤه بالكلية.

قوله: (أو يكون كاسباً إلخ) كلمة أو لمجرد التخيير في العبارة.

قوله: (فإنه أي المستحيل ليس بشيء إلخ) ينتج من الشكل الثاني أن المستحيل ليس بمعلوم ولا شك في تعلق العلم به أو يحكم والحق عليه فثبت علم لا معلوم له.

قوله: (المراد بالعلم السابق هو التصديق) إنما لم يقل: المراد بالعلم السابق يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور أيضاً، لأن كون النزاع لفظياً على الوجه الذي حققه الشارح إنما يتأتى في التصديق دون التصور على أنه لو فسر الضروري مطلقاً بما لا يتوقف على علم سابق من جلسه يخرج التصورات الضرورية المركبة وإخراجها عن الضروري بعيد جداً، فينبغي أن يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وإن فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق، ومما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي أن لا يكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق، وهو التصديق بمناسبة المبادئ لأطرافه النظرية فتأمل.

معلوم له. (قال الإمام الرازي: هو تناقض فإن المعلوم لا معنى له إلاّ ما تعلق به العلم) فإذا قيل: المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا: المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقاً له. (قال الآمدي: له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً) أي يصطلح على أن متعلق العلم إذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً، وإذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً، لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه: قال المصنف: (والإنصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء) أي الخطأ (فتطلب عطف على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه، (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (إما

قوله: (السوء بالضم) مفعول لا يظن والظن بمعنى التهمة.

قوله: (عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له إلاّ أن يقال: المراد عطف على لا تظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على المجموع وإنما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة.

قوله: (إن المستحيل إلخ) لأن الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم، فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الأصيلي ليترتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عالماً به، فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل، وإلا لزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدوم الممكن، فإن حصول صورته المخصوصة في العقل، إنما يقتضي ان يكون له وجودا أصيلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه.

قوله: (فتصوره أي تصور المستحيل إلخ) في فصل من المقالة الأولى من الخامس من منطق الشفاء، وهاهنا موضع شك في أن المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور إذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك، هل هو فإنه إن لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والمحال لا صورة له في الوجود، فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه؟ فنقول في جوابه: إن هذا المحال إما أن يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا

قوله: (عطف على أنْ لا تظن) لا يخفى انه عطف على لا تظن وإنما أورد لفظه أن في المعطوف عليه ليعلم بإيراد عامل النصب انه منصوب.

على سبيل التشبيه بأن يعقل) مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال: **مثل هذا الأمر) الذي تعقلناه** بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض؛ إذ لم يحصل منه في العقل إلاّ صورة بطريق المقايسة والتشبيه (**وأما على سبيل النفي** بأنْ يعقل أنه لا يمكن أنْ يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل هاهنا المستحيل المخصوص

تفصيل، فلا يمكن أن يتصور النسبة إلا بنوع من المقابلة بالوجود وإلاّ بالنسبة إليه كقولنا: الخلاء وضده فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمقابل وضديته يتصور بأن اللّه تعالى، كما للحار البارد، فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكناً ينسب إليه المحال ويتصور نسبته إليها، وأما في ذاته، فلا متصور أو لا معقولاً ولا ذات له، وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وإنسان ما يطير، فإنما يتصور أولا تفاصيله التي محاله، ثم يتضور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموصوفة المركبة الذوات، فيكون هناك أشياء ثلاثة: اثنان منها جزآن كل ما يقرؤه موجود، والثالث تاليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب أن التاليف من جهة ما هو موجود، فعلى هذا النحو يعطي دلالة اسم المعدوم، فيكون المعدوم إنما يتصور متقدماً للموجودات انتهى. وخلاصته أن المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوتي حتى يستدعي وجوداً بخصوصه ما في الخارج أو في الذهن بأحكام نسبية تستدعي تعقله بوجه ما، وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له، والموجودات التي هي أجزاء له وبما ذكرنا اندفع ما توهم من أنه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب أن يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل ،وما في شرح المقاصد من أن ما ذكر ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة، ثم اعلم أن الترديد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح، ليس في كلام الشيخ أصلاً، مع انه يرد أن صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الأمر الذي تعقلناه، ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض، إذ لا يمكن أخذه معدولة وإلا اقتضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج أو في الذهن أعني الاجتماع المستحيل، وأن خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل النفي أنه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه النفي، ولا شك أن في الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك، فلا فرق بين الوجهين، وغاية التوجيه أن بيان تصوره بوجه عام بطريقين.

قوله: (مثل هذا الأمر الذي تعقلناه إلخ) أشار بذلك إلى أنه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه أنه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه أن التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين، فلا بد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه، ويعود الإشكال، بل المراد أن في العقل صورة للوجود إذا أضيف المثل إليه كان مرآتا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية.

قوله: (وأما على سبيل النفي إلخ) أي المستحيل في نفسه من غير مقابلة إلى شيء آخر فإن تعقله باعتبار عام بسلب الوجود عنه.

باعتبار أمر عام هو كونه مفهوماً مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه. وكذا الحال في شريك الباري تعالى، فإنه لا يتصور إلاّ على سبيل التشبيه بأنْ يعقل شيء نسبته إليه تعالى كنسبة زيد إلى عمرو، أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن **مفهوم هو شريك له تعالى**: (**وبالجملة فلا يمكن تعقله**) أي تعقل المستحيل (**بماهيته**) من حيث خصوصيتها، (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية أو العامة **وعلى هذا فقول أبي هاشم** معناه أنّ هناك علماً وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته، **ويحتمل أنْ يقال**: معناه أن هناك علماً وليس له معلوم متقرر ثابت، فإن المستحيل لا نقرر له أصلاً بخلاف الممكنات، فإنها ثابتة عندهم في العدم أيضاً.

[المقصد السادس عشر: العلم الحادث بالكليات أو الجزئيات]

(محل العلم الحادث) سواء كان متعلقاً بالكليات أو الجزئيات (غير متعين عقلاً عند أهل الحق، بل يجوز) عندهم عقلاً (أن يخلقه اللّه تعالى في أي جوهر أراد) من جواهر بدن الإنسان وغيرها، لأن البنية ليست شرطاً للحياة والعلم، فأي جزء من أجزائه قام به العلم كان عالماً (**لكن السمع** دل على أنه) أي محل العلم (هو

قوله: (ويحتمل أن يقال إلخ) وليس هذا هو المذكور أولاً في المتن، فإن حاصله أن المعلوم شيء، فلا يكون المستحيل معلوماً، وحاصل هذا انه ليس المراد نفي المعلوم مطلقاً، بل المراد نفي المعلوم المتقرر الثابت.

قوله: (لكن السمع) أي ظاهراً فإن القلب حقيقة في اللحم الصنوبري، وإما أن يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال إلى حال أو لتقلبه بين الحبة العالية والسافلة، أو لأنه محل

قوله: (مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء في صدق المفهوم على الذات، نعم لو قال: ذات هو شريك له لكان اظهر.

قوله: (وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بأنفسها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه.

قوله: (وعلى هذا فقول أبي هاشم) لا يخفى أن هذا يعم كل معقول بوجه اللهم إلاّ ان يقال: قوله: لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة.

قوله: (ويحتمل أن يقال: معناه) وعلى هذا يحتمل أيضاً أن يقال: معنى كلامه أن هناك علماً وليس له معلوم موجود، فإن كلمة إلاّ لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا تكون الكاف في قوله: كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لأن الحال في

القلب، قال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق:٣٧]، وقال تعالى: ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾ [الحج:٤٦]، وقال: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤]، هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم، فالأشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الأعراض عندهم، وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية التي لا يتعلق بها التكليف، واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها، فقال الجبائي: إنها ليست باقية **وإلاّ لزم أنْ لا يكون** المكلف بها حال بقائها مطيعاً ولا عاصياً ولا مثاباً ولا معاقباً مع تحقق التكليف، وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به، **وخالفه أبو هاشم** في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقاً. (**وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة** المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وإن كانت متعلقة بها، أي متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلاً) تاماً وافياً بمعرفة

الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطقة أو لا بالذات، فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها ما لم يصرف صارف.

قوله: (وإلاّ لزم أن يكون إلخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل، ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازماً لها.

قوله: (وخالفه إلخ) بناء على أنها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها.

قوله: (وقال الحكماء) هاهنا خلافان الأول: إن محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالفتحة عند الناظر، وقال البعض: إن المدرك للكليات والجزئيات بواسطة الآلات، الثاني: إن المدرك للكليات والجزئيات هي النفس، وقال البعض: إن المدرك للكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر، كما في الحيوانات

الممكنات الخيالية أيضاً كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال، وأما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر أنها مقحمة.

قوله: (وخالفه أبو هاشم) قد سبق الإشارة في سابع مقاصد المرصد الأول الذي في الأبحاث الكلية للأعراض إلى أن ما ذكره هاهنا مناقض لما ذكره هناك، وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمة.

قوله: (وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع: إن المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الأمور العالية والإفاضة على الأشباح السافلة بقرينة العلمية وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء».

ماهيتها وكيفية إدراكاتها بحسب الطاقة البشرية، (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى أنَ المدرك للجزئيات أيضاً، هو النفس الناطقة، ولكن) إدراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجمسانية (فإنها) أي الناطقة (تحكم بالكلي على الجزئي) في مثل قولك: زيد إنسان (فلا بد أن تكون عاقلة لهما) لأن الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتي الكلام فيه) أي فيما ذكرناه فإنه سنبين لك في مباحث النفس أنَّ المدرك للجميع هو النفس، لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها، فتلاحظها النفس من هناك.

العجم، والتحقيق أن المدرك للكل هي النفس وأن ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك.

[النوع الثالث]

من أنواع الكيفيات النفسانية (الإرادة وفيها) أي في الإرادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة.

[المقصد الأول: تعريف الإرادة]

(الأول في تعريفها قيل: إنها) أي الإرادة (اعتقاد النفع أو ظنه)، واالقائل بذلك كثير من المعتزلة، قالوا: إن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية، فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل:) ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمى بالداعية، وأما الإرادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن، كما أنَّ الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه، وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد والظن (فإنا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل

قوله: (الأول في تعريفهما) بعد الاتفاق على أن الإرادة مرجحة لأحد طرفي المقدور عن القادر اختلفوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق.

قوله: (اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة، كما في الحيوانات العجم أو تعقلياً يتبع الفكر، كما في الإنسان.

قوله: (إن نسبة القدرة إلخ) حاصله: إن اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل ما هذا شأنه فهي الإرادة إما الصغرى فلما ذكر الشارح وإما الكبرى فبالاتفاق.

قوله: (وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد إلخ) يعني أن قوله: فإنا نجد إلخ، دليل على المدعى الضمني وهو أن الإرادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو أنّه ميل يتبع الاعتقاد لأن حاصله أنا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلاً مترتباً عليه مغايراً له، وإذا كان

قوله: (اعتقاد النفع أو ظنه) للحيوانات العجم أفعال اختيارية فإما أن يقال بالفرق بين الأفعال الاختيارية والإرادية، وإما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها، وإما أن يخص التفسير بإرادة الإنسان والآخر أقرب لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان، ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم.

قوله: (فإنا نجد من أنفسنا) يعني أنا نجد ميلاً هو مرجح لأحد المقدورين، والمرجح هو الإرادة فيكون الميل هو الإرادة ورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه

الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلاً إليه) مترتباً على ذلك الاعتقاد، (وهو) أي **الميل** الذي نجده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضر (ضرورة) لا شبهة فيها، وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه **ومع ذلك لا يريده** ما لم يحصل له هذا الميل، وقد أجيب عن ذلك بأنا لا ندعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقاً، **بل نقول: هي اعتقاد نفع** له أو لغيره **ممن يؤثر خيره** بحيث يمكن **وصوله** إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة، **والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل** لمن لا يقدر

كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لأحد الطرفين، فلا يكون إرادة وأما إن المرجح هو الميل، فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواهما فاندفع ما توهم أن قوله: وليست الإرادة من قبيل إلخ تكرار وإن الدليل لا يثبت المدعى وأما إنهما الميل فيحتاج إلى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له، فلا تكون الإرادة مجموعهما ولا أمراً سواهما.

قوله: (وهو الميل إلخ) فإن قلت: قد علمت هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا بعد اعتقادنا إلخ. قلت: المستفاد من ذلك كونه مغايراً للاعتقاد المخصوص وأما أنه ليس من جنس اعتقاد النفع، فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع.

قوله: (ومع ذلك لا يريده) فقد انفكت الإرادة عن الاعتقاد إلى لقاء حصوله للسياق، فلا تكون هي الاعتقاد وأما أنه الميل فلما مر من أنه إذا حصل حصل الترجيح (كذا).

قوله: (ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله: أو لغيره، فإنّ اعتقاد النفع للغير، وإن كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لأحد طرفي الفعل ما لم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فإذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشيء لا يتوقف الترجح على آخر ويصرف قدرته إليه.

قوله: (وصوله) أي وصول النفع إلى أحدهما أي المعتقد والغير.

قوله: (والميل المذكور إلخ) فصاحب الميل المذكور سابق إلى الفعل غير مريد له بعدم تحقق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وإن حصل له اعتقاد النفع مطلقاً.

الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقله عن الأشاعرة، أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً أخيراً منها فلا تكون الإرادة ميلاً فقط كما هو مدعاهم.

قوله: (ومنع ذلك لا يريده) اي لا يقال له المريد.

قوله: (بل نقول: هي اعتقاد نفع الخ) ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد، وضمير وصوله إلى النفع وضمير خيره إلى المعتقد، والغير على سبيل البدل وضمير أحدهما إليهما جميعاً، وممن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أي اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثاً له على الفعل.

قوله: (والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل الخ) فإن قلت: الميل المذكور إن كان إرادة

على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفيه العلم، والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب، فإنه حاصل لمن ليس واصلاً إليه دون الواصل إذ لا شوق له، وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الإرادة، إنما هو على رأي المعتزلة. (وأما) الإرادة (عند الأشاعرة، **فصفة مخصصة** لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه، فنحن لا ننكره) في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس إرادة **فإن الإرادة بالاتفاق** صفة مخصصة لأحد المقدورين) بالوقوع (وسنبين) في المقصد الثالث من هذا النوع (أنها) أي الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) **وليست** أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (**ثم حصول الميل** في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما، **فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل**.

[المقصد الثاني: الإرادة القديمة توجب المراد]

(الإرادة القديمة توجب المراد) أي إذا تعلقت إرادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته (اتفاقاً) من أهل الملة **والحكماء أيضاً**، وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو

قوله: (**فصفة مخصصة إلخ**) أي مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة.

قوله: (**فإن الإرادة بالاتفاق إلخ**) حاصله أن الإرادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد بمرجح فلا تكون الإرادة شيئاً منهما، أما الصغرى فبالاتفاق، وأما الكبرى فما سنبين في المقصد الثالث.

قوله: (**وليست إلخ**) زاده لأن العنوان في المقصد الثالث.

قوله: (**ثم حصول الميل إلخ**) كلمة ثم للتراخي والتنزيل في الرتبة.

قوله: (**فلا يصح إلخ**) فلا بد من القول بأن إرادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لا يقولون في الشاهد أيضاً بالدليل على تغاير الإرادتين بالماهية؟.

فالتعريف غير جامع، وإن لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الإرادة بالنسبة إلى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة تامة، قلت: نختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الإرادة، أعني اعتقاد النفع على أن بطلان اللازم ممنوع فإن فيه التمني، لا الإرادة، كما يشير إليه في المقصد الخامس.

قوله: (**فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل**) قيل: الظاهر أن المراد بالإرادة هاهنا هي الإرادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع إليه أو ظنه مما يؤيده فإن القديم لا يصح فيها ذلك.

قوله: (**والحكماء أيضاً**) مبني على أنهم قائلون بالإرادة وإن قالوا بوجوب مشيئة الفعل.

الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به، كما في العصاة (وأما) الإرادة (الحادثة، فلا توجبه اتفاقاً) يعني أن إرادة أحدنا إذا تعلّقت بفعل من أفعاله فإنها لا توجب ذلك المراد **عند الأشاعرة، وإن كانت مقارنة له عندهم**، ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة، (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (إيجابها) أي إيجاب الإرادة الحادثة (للمراد إذا كانت) تلك الإرادة (قصداً إلى الفعل وهو) أي القصد إلى الفعل (**ما نجده من أنفسنا** حال الإيجاد) أي حال إيجادنا للفعل (لا عزماً عليه) لأن الإرادة إذا كانت عزماً على الفعل لم توجب المراد (فإنه قد يتقدم) العزم (على الفعل)، فلا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ إلى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل إلى مرتبة الجزم (مقارناً) للفعل (ولا قصداً) إليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل لغير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أي الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانعه، فلا يوجد الفعل بعده أيضاً، وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجباً للفعل، فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهؤلاء أثبتوا إرادة وتقدمة على الفعل بأزمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وإرادة مقارنة له هي القصد وجوزوا إيجابها إياه، **وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الإرادة بل أمراً مغايراً لها**.

قوله: (**اتفاقاً**) لكون التخلف دليل العجز والإمكان.

قوله: (**والحكماء**) حيث قالوا: إن إرادته تعالى هو لعلم بالنظام الأكمل من يتاخر بحيث تبعه الوجود.

قوله: (**بأن معنى الأمر هو الإرادة**) أي إرادة فعل الغير والظاهر بأن إرادة فعل الغير هو الأمر به.

قوله: (**عند الأشاعرة**) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا.

قوله: (**ما نجده من أنفسنا إلخ**) أي القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة.

قوله: (**وإن كانت مقارنة له**) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع وإن لم يتحقق الإيجاب.

قوله: (**إذا كانت قصداً إلى الفعل**) قد سبق الآن ان الإرادة عند المعتزلة إما اعتقاد النفع أو ظنه وإما ميصل يتبعه، فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد أو الميل حتى لا يكون جعلهم الإرادة عبارة عن إحداهما مخالفاً لما سبق، ولكن في الأول بعد ظاهر فتدبر.

قوله: (**وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الإرادة**) تخصيص القول بان العزم لم

[المقصد الثالث : الإرادة غير مشروطة باعتقاد النفع]

(الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه) وذلك أن الإرادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً، **فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً** (**خلافاً** للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الإرادة بدونهما (أنَّ الهارب من السبع إذا عنّ) أي ظهر (**له طريقان متساويان**) في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه (**فإنه**) مع كونه ملجأ في الهرب (يختار أحدهما) بإرادته، (**ولا يتوقف**) في ذلك الاختيار (على ترجح أحدهما لنفع) يعتقده (فيه ولا

قوله: (**بل أمراً مغايراً لهما**) يتقدم على وجود الفعل زماناً لما تقرر عندهم أن فعل المختار حادث وإن ناقش فيه الآمدي كما مر.

قوله: (**فلا يصح تفسيرها إلخ**) لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسماً لعدم اللزوم.

قوله: (**خلافاً إلخ**) فإنهم يقولون بالغيبة بأحدهما فضلاً عن الاشتراك.

قوله: (**طريقان متساويان**) وبانه لا يخفى أن اعتبار التساوي لمجرد الاستظهار فإنّ الهارب والجائع والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان في نفس الأمر مرجح أم لا، وهو كافٍ في إثبات المطلوب.

قوله: (**ولا يتوقف إلخ**) في القاموس التوقف على التسمي التعب.

يجعلوه من قبيل الإرادة يشعر بأن القصد إرادة عندهم مع أنه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من أن القصد مقارن لعدم المقصود، والإرادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد، اللهم إلاّ أن يراد العزم المطلق ويجعل شاملاً للقصد.

قوله: (**فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً**) فإن قلت: تفريع عدم صحة تفسير الإرادة بأحدهما على انتفاء العينية والمشروطية بما لا وجه له إذ لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً، قلت: بعد تسليم أنَّ التفريع على ما ذكر لا على وجود الإرادة بدونهما له مدخل فيه، إذ لو تحققت المشروطية كان أحدهما لازماً للإرادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه أنه إنما يتم عند المحققين إذا كان اللازم محمولاً، اللهم إلاّ أن يقال: كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مسامحة، وإن لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي إليه لفظ أصلاً واعلم أنَّ ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بأن الإرادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك، بل هي عندهم نفس أحدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ إلى توجيه كلامه، ولكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أنْ يحمل على أن الإرادة عندنا غير مشروطة بأحد الأمرين خلافاً للمعتزلة، أي بعضهم الذين قالوا بأنَّ أحدهما معيناً شرطاً لها فإنَّ من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها.

على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما) على الآخر (بمجرد الإرادة لا أقول: **لا يكون لفعل مرجح**) على عدمه فإنَّ الهارب بإرادته مرجح إياه على تركه، (بل) أقول: (لا يكون إليه) أي إلى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له، (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما، بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع، وكذلك العطشان إذا كان عنده قد حان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات، فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعوه إليه، وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة دون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما، إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (أحدهما) على الآخر (إلاّ لمرجح) يختص بذلك الطرف، فما دام الاستواء لايتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب: منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة) فإنا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته، **فإن قيل**: من البين أنّ الفعل في هذه الأمثلة راجح على الترك، فلا تساوي فيما بينهما. **قلنا**: سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس، فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص، وهو أن يتركه سالكاً للآخر، وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا

قوله: (**ولا على ميل إلخ**) الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على لنفع لا على الترجيح فإنَّ الترجيح مشترك بينهما.

قوله: (**لا يكون للفعل مرجح**) أي فاعل مرجح الوجود على أنه يلزم وجود الممكن بلا موجد.

قوله: (**فإنَّ قيل إلخ**) يعني أنَّ اللازم مما ذكرتم التساوي في الصور الثلاث بين الفعلين أعني السلوكين والآثرين والآكلين ولا كلام فيه، إنما الكلام في تساوي الفعل والترك، ومن البين أنّ الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل.

قوله: (**قلنا إلخ**) حاصله: أن التساوي فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وإن لم يكن متحققا بالنسبة إلى الترك مطلقاً.

قوله: (**وأيضاً**) يعني أن المقصود إثبات ترجح أحد الطرفين بخصوصيه المتساويين بالإرادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لا إثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر.

داع إليه وهو المطلوب، **نعم للمعتزلة أن يقولوا: ليس يلزم من فرض التساوي** وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده، **إذ لولاه** لم يختر شيئاً مما فرض تساويه **وليس يلزم** من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استثبات الشعور في الحافظة، فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا، وقد **قيل**: إذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره **لأن القوة في اليمين أكثر**، والقوي يدفع الضعيف، كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، وأما في القدحين والرغيفين **فيختار ما هو الأقرب إلى اليمين**.

[المقصد الرابع: الإرادة مغايرة للشهوة]

(**الإرادة مغايرة للشهوة**) التي هي **توقان النفس** إلى الأمور المستلذة (لوجهين:

قوله: (**ليس يلزم عن فرض التساوي**) هذا منع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود أن الفاعل المريد في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أو لا فالأولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده.

قوله: (**إذ لولاه إلخ**) الأولى ترك هذه المقدمة لأن السائل مانع لا مستدل مع أن هذه المقدمة هي المنازع فيها.

قوله: (**وليس يلزم إلخ**) دفع لما يقال: لو كان المرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك.، لأن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات، وهنا ليس كذلك لأنه لو سئل عن المرجح لتنبه، وحاصلة: أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات، إن كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعله لم يثبت هاهنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش، ولا يخفى ما في هذ المنع من المكابرة فإنهم يسألون عن المرجح حال الشروع في الهرب والأكل والشرب ما بينوا.

قوله: (**وقيل إلخ**) لا يخفى أن هذا لو تم، دل على وجود المرجح، لا على الاعتقاد به، والكلام فيه إلاّ أن يقال: إن ذلك العلم صار طبيعياً للاعتبار بذلك.

قوله: (**نعم للمعتزلة أن يقولوا الخ**) يمكن أنْ يقال: الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها، ولا حاجة لنا إلى إثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة، نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها، بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية إذ قد مر مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، وأنى لهم ذلك الإثبات؟.

قوله: (**فيختار ما هو الأقرب إلى اليمين**) فإن قلت: يجوز أنْ يتساويا في القرب والبعد بالنسبة إلى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين، قلت: لهم أن يقولوا: إن كان أحدهما في اليمين، والآخر في يساره يختار ماهو في يساره، لأن حركة اليمين إلى جانب اليسار

الأول: الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) **فإنها لا تتعلق** بنفسها بل باللذات، وإذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة، كما قيل لمريض: ما تشتهي؟ **فقال: أشتهي أن أشتهي**، أي أريد أن أشتهي، (وفيه) أي في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الإرادة (من التعريف) يعني أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له، جاز تعلقها بنفسها لجواز أنْ يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه نفعاً له ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه، **وأما إذا فسرت بما اختاره** من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع **فلا يجوز تعلقها**

قوله: (**لأن القوة في اليمين أكثر**) لبعده عن القلب الذي هو معدن الروح الحيواني المعين لقوة ما يجاوره بحرارته.

قوله: (**مغايرة للشهوة**) أي في الوجود كما يرشد إليه الدليل وصرح به الشارح.

قوله: (**توقان النفس إلخ**) أي اشتياقها إلى المستلذات الحسية، وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة، فإن الاشتياق لا يقارن وجودياً ليشتاق بخلاف الإرادة.

قوله: (**الأول إلخ**) حاصله: أن الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك، فالإرادة غير الشهوة فلا يرد أن هذا الدليل لا ينفي كون الشهوة أخص من الإرادة لجواز أن يكون إرادة لا تتعلق بنفسها بناء على أن الإرادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق.

قوله: (**دون الشهوة**) بناء على أنها ليست من المستلذات الحسية، وفيه أن الشهوة المخصوصة من الوجدانيات.

قوله: (**فإنها لا تتعلق إلخ**) إعادة للدعوى بعبارة أخرى بتنبيه بداهتها.

قوله: (**فقال: أشتهي أن أشتهي**) فإن مطلوبه مجرد الاشتهاء لا اشتهاء شيء معين، ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم، فلوكان الاشتهاء بمعناه الحقيقي، لزم جود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء، لأن المشتهى لا يكون موجوداً عند حال الاشتهاء، وليس مجازاً عند التمني لكون اشتهاء المريض أمراً ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الإرادة إذ لا رابع.

أسهل كما أشار إليه، وإن كان أحدهما في الفوق والآخر في التحت يختار ما في التحت لأن الحركة الاختيارية تنضم هاهنا إلى الطبيعة، وإن كان أحدهما في القدام والآخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه أظهر.

قوله: (**توقان النفس**) يقال: تاقت النفس إلى شيء توقاً وتوقاناً أي اشتاقت.

قوله: (**وأما إذا فسرت بما اختاره**) وأيضاً إذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الإرادة بالشهوة، لأن الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد، قال في شرح المقاصد: هذا التفسير كما لا يقتضي كون الإرادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذلك لا يقتضي كون متعلقها مقدوراً لجواز أنْ يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحياة والموت، قال:

بنفسها **لأن إرادتنا ليست مقدورة لنا، وإلا احتاج** حصولها فينا إلى إرادة أخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى، اللهم إلاّ أن يذكروا هذا الفرق على تقدير إقدار اللّه تعالى إيانا على الإرادة، فإن العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أنَّ تلك الإرادة المقدورة هل أوجبه الأشاعرة، إذ لا يصدر فعل من فاعل قادر عالم به ذاكر له إلاّ بإرادته، **وقال الجبائي**: **يستحيل** كون الفاعل للإرادة مريداً لها بإرادة أخرى. الوجه (الثاني: أن الإنسان قد

قوله: (فلا يجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لأنها أيضاً غير مقدورة لنا، فبطل ما مر من أنه إذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة. قال في شرح المقاصد: التفسير المذكور لا يقتضي كونه متعلقاً مقدوراً، لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لأحد طرفي المقدور، وإذا جاز إرادة الحياة والموت، فبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً، وصح ما قيل في الفرق من أن الإرادة تتعلق بالإرادة دون الشهوة، وفيه بحث. أما أولاً: فلأنه إذا جاز تعلقها بغير المقدور يكون من شأنها الترجح بغير المقدور أيضاً، فيكون أخذ المقدور في تعريفها لغواً؛ بل مخلاً، لأنه يلزم التعريف بالأخص. نعم لو كان هذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك. وأما ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة إلى الأفعال الطبيعية مريداً، فلا تكون الإرادة تابعة للعلم وأما رابعاً: فلأنه يلزم كون التمني نوعاً من الإرادة.

قوله: (وإلا احتاج إلخ) فلا يمكن تعلق الشيء بنفسه، فلا بد من إرادة مغايرة للإرادة الأولى، وتلك الإرادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على أن الإرادة من شانها ذلك على ما هو المفروض، فيكون هناك إرادة ثالثة تتعلق بالإرادة الثانية المقدورة على أن متعلقها لا يكون إلا

فيبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلاّ مقدوراً فيمتنع تعلقها بالإرادة، وصح ما قيل في الفرق ويمكن انْ يجاب بانَّ قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك، وحينئذٍ لا يتعلق بغير المقدور، وأما تعلقها بالحياة والموت فممنوع.

قوله: (لأن إرادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والإرادة من انَّ الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الإرادة فإما بناء على المشهور لا على التحقيق، وإما على أن المراد بالإرادة اعتقاد النفع أو ما يتبعه هذا، ولا يخفى عليك انَّ ما سيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الإرادة مرادة متات هاهنا.

قوله: (وقال الجبائي يستحيل إلخ) واحتج بان الإرادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الإرادة الثانية مفتقرة إلى إرادة ثالثة والثالثة إلى رابعة وهلم جراً إلى ما لا نهاية له، ويلزم التسلسل، المحال ورد بأن التسلسل إنما يلزم أن لو كانت كل إرادة مكتسبة مرادة مكتسبة، وليس يلزم ذلك، بل أمكن قطع التسلسل بالانتهاء إلى إرادة ضرورية حاصلة للفاعل يخلق اللّه تعالى كذا في ابكار الأفكار.

يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده إذا علم أن فيه هلاكه، فقد وجد كل واحدة من الإرادة والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة، إذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة، وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية، وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه.

[المقصد الخامس: الإرادة والتمني عند أهل التحقيق]

(أنها) أي الإرادة (غير التمني فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن) لها **عند أهل التحقيق**، (والتمني قد يتعلق بالمحال) الذاتي (وبالماضي)، وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الإرادة، حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه، **واتفق المحققون** من الأشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الإرادة، (والميل الذي يسمونه إرادة) كما مر (هو بالتمني **أشبه منه بالإرادة**) فتأمل.

مقدوراً، وهكذا الإرادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها، فتحتاج إلى إرادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جراً، وبما حررنا لك اندفع ما قيل: يجوز أنْ تكون إرادة الإرادة وما فوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل، نعم يرد عليه أن اللازم من جواز تعلق الإرادة بنفسها الاحتياج إلى إرادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لا الإرادات.

قوله: (يستحيل إلخ) بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق أن الاحتياج إلى إرادة أخرى مغايرة بالذات غيرلازم، وإلى مغايرة بالاعتبار لازم، لكن اللازم حينئذٍ التسلسل في التعلقات، فامتنع تعلق الإرادة بنفسها وإلا فلا .

قوله: (دواء كريه) أي يشيع بنفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الإرادة ولا شبهة أن الشهوة اشتياق النفس إلى اللذة الحسي.

قوله: (عند أهل التحقيق) فإن ما هو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الإرادة، وعندي لا حاجة إلى قوله: عند أهل التحقيق إذ المراد بالمقارن مقابل الماضي، إذ لا تتعلق الإرادة بالماضي بخلاف التمني.

قوله: (أشبه منه بالإرادة) فإن ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الإرادة.

قوله: (واتفق المحققون إلخ) لكن اختلف قول أبي هاشم فيه فقال تارة: إنه قول القائل: ليست ما لم يكن كان وما كان لم يكن، وتارة: إنه ضرب من الاعتقاد والظنون، وتارة: إنه التلهف والتأسف.

قوله: (أشبه منه بالإرادة) لأن الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني.

[المقصد السادس: إرادة الشيء كراهة ضده]

قال الشيخ الأشعري، وكثير من أصحابه: (**إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت**) إرادة الشيء (**غيرها**) أي غير تلك الكراهة، (**فإما مثلها أو ضدها فلا تجامعها**) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين، (**وإما مخالف لها**) **أي أمر لا يماثلها ولا يضادها** (**فيجامع ضدها**)، **بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى**، (**إذ**

قوله: (**إرادة الشيء كراهة ضده**) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك بأحد طرفي المقدور باللاوقوع، كما أن الإرادة صفة ترجح وقوعه وإن أريد بالشيء المقدور فالمعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضده كالسكون باللاوقوع، فالإرادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد، وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين إرادة الشيء قد تتحقق بدون كراهة الضديات، بأن لا يخطر الضد بالبال أصلاً، وبالعكس وقد يجتمعان بأن يتصور عنده أيضاً الكراهة، ففي هذه الصورة إرادة الشيء، إما نفس كراهة ضده بالذات إنما التغاير بالاعتبار، فمن حيث التعلق بالشيء يكون إرادة من حيث التعلق بضده، فالشيخ الأشعري ذهب إلى اتحادهما بالذات، والدليل ناهض عليه لأنهما كانا متغايرين، وإما متماثلان أو متضادين فيمتنع اجتماعهما، أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد، وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر، فيلزم اجتماع إرادة الشيء مع إرادة اجتماع كراهته مع إرادته على ما بينه الشارح، وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة، كما لا يخفى على الفطن، فهذا ما عندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: (**إذ لو كانت**) أي الإرادة غيرها أي تلك الكراهة رأي الشارح المسبوق فالكلام يمينه الإرادة الكراهة بجعل الضمير المستتر في كانت للإرادة، وضمير غيرها للكراهة، فاحتاج إلى تقدير الإضراب بقوله: بل يجامع منها ضد الآخر لأن قول المصنف: لكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد، لا يترتب على قوله: فتجامع الإرادة والكراهة، واحتاج إلى تقدير استدراك أعين.

قوله: (**أي أمر لا يماثلها**) أشار بالتفسير مع ظهور المراد إلى وجه تذكير المخالف مع رجوع ضميره إلى الإرادة.

قوله: (**فلا تجامعها**) لكن يجوز أن يكون الشخص مريداً لشيء وكارهاً لضده في حالة واحدة.

قوله: (**بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى**) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف: لكن ضد إرادة الشيء إلخ، فإن ذلك القول إنما يناسب هذه الزيادة، لا قوله: فيجامع ضده، بل

المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده)، كالحركة المخالفة للسواد فإنها تجامعه وتجامع البياض أيضاً، (ولكن) **ضد كراهة الضد** هو إرادة الضد، فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده، لكن الإرادتين المتعلقتين بالضدين **متضادتان فلا** يجوز اجتماعهما، وكذا (ضد إرادة الشيء إرادة الضد) فإذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد إرادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع إرادته) **أي يلزم** جواز اجتماعهما، وإنما لم يقل: ضد إرادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذٍ كراهة الضدين، لأن استحالته ممنوعة **بخلاف استحالة إرادتهما** معاً، واستحالة إرادة الشيء مع كراهته، (وأنه) أي اجتماع كراهة الضد مع إرادته (محال، والجواب) عن استدلال الشيخ أنا (لا نسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده **لجواز تلازمهما**) أي تلازم الشيء وتخالفه بأن يكون كل منهما ملزوماً للآخر، ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم، فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه، (و) جواز

قوله: (ولكن ضد كراهة) الشيء الضد هو إرادة الضد، وإن جعل ضمير كانت للكراهة، لأن الضمير يرد إلى أقرب المذكورات، وضمير غيرها للإرادة، وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة، والبارز للإرادة لم يحتج إلى تلك المقدمات، ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع إرادته، فقط هو المذكور في المتن، ويكون الكلام منتظماً حق الانتظام، ويكون موافقاً لما هو مختار المصنف من جواز إرادة الضدين كما سيجيء.

قوله: (متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها لذاتهما، بل المعنى لا يجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معاً.

قوله: (أي يلزم إلخ) قدر الجواز لأنه اللازم من قوله: إذا المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده.

المناسب له أن يقال: لكن ضده كراهة الضد إلخ، كما أشار إليه الشارح وهو ظاهر جداً ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام المصنف، بل يفهم من قوله: إذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده، كما لا يخفى.

قوله: (ولكن ضد كراهة الضد إلخ) إنما لم يقل: ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما أن ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده، لأن استحالة كراهة الضدين ممنوع، كما سيذكره الآن وليس كراهة الضدين ضدين.

قوله: (بخلاف استحالة إرادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة أيضاً بعيد هذا لكن غرض الشارح هاهنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه، وفيه إيماء إلى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام إرادة الشيء كراهة ضده، بتقدير المغايرة على أن منع المصنف يدفعه تفسير الأشاعرة للإرادة كما ستطلع عليه.

قوله: (لجواز تلازمهما) فإن قلت: المتخالفان قسم من المتغايرين، والملازمة لا تجتمع

(كون الشيء) الواحد (ضداً للمتخالفين)، وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه، وإلا لجاز اجتماعه مع ضده (**كالنوم هو ضد للعلم والقدرة**) المتخالفين، ولا يجامعه شيء منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وإن دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، **وهو أن شرط كراهة الضد** الشعورية **اتفاقاً**) وضرورة، (وقد لا يشعر به) أي بالضد حال إرادة الشيء، إذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتتعلق به الإرادة مع الغفلة عن ضده، (فتنفك) حينئذٍ (الإرادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد، فلا تكون) الإرادة (نفسها، وبالجملة **فاستلزام الشيء لنفسه** لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر، واستلزام إرادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلاً مع حصول الإرادة، فلا تكون الإرادة نفس تلك الكراهة، ومنهم من قال: إن الشيخ لم يدع أن الإرادة عين الكراهة على الإطلاق، بل ادعى أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد، ولا يذهب عليك أنَّ مثل هذا الكلام **مما لا يلتفت إليه**، (وإذا ظهر التغاير) بين إرادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه

قوله: (**كالنوم إلخ**) وكالشك فإنه عند العدم والظن، فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتباري، مما لا يلتفت إليه لأن الشيء لا يكون عين شيء في حال دون حال، ولأنه لوجود الكراهة حال عدم الشعور.

مع التغاير المصطلح، لأن صحة الانفكاك معتبرة فيه. قلت: استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة، حيث قالوا: إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت غيرها إلخ ينافي حمل التغاير على المصطلح، إذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية حينئذٍ لجواز التلازم.

قوله: (**كالنوم هو ضد للعلم والقدرة**) كون النوم ضداً للقدرة عند بعض الأشاعرة، وأما عند المعتزلة وكثير من الأشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة.

قوله: (**وهو أن شرط كراهة الضد إلخ**) وزاد في شرح المقاصد أن شرط إرادة الضد الشعور به أيضاً، فقيل عليه إنه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فإنه، إذا أريد هذا ولم يكره ذلك المجهول أو كره ذلك، ولم يرد هذا المجهول، فقد تأكد معنى التغاير.

قوله: (**فاستلزام الشيء لنفسه إلخ**) إطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير، وقد يقال: مراد الشيخ ومتابعيه أن إرادة الشيء كراهة الضد، لكن بتعلق آخر للضد، فالشعور بالضد شرط هذا التعلق، فلا يدل على ما ذكره على تغايرهما بالذات وفيه تأمل.

قوله: (**مما لا يلتفت إليه**) لأن مثل قولك: زيد عين عمرو في بعض الأحوال، وفي بعض الأحوال غير مما لا يسمع، وبالجملة حقيقة الإرادة لا تختلف بالشعور بضد المراد، وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء أن إرادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور، وإرادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته، كما لا يخفى على المنصف.

(فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد)؛ لا مطلقاً إذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور، بل (بشرط الشعور به) أي بالضد، (مختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الإمام (الغزالي: مستلزمة) أي إرادة الشيء مع الشعور بضده، **تستلزم كون الضد مكروهاً** عند ذلك المريد، (والظاهر) عند المصنف (خلافه **لجواز أن يريد**) الشخص (**الضدين** كل واحد) منهما (من وجه إرادة على السوية، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر، فيكونان مرادين لا على السوية، وهذا الظاهر

قوله: (تستلزم كون الضد مكروهاً)، إذ لو لم يكن مكروهاً لجاز أن يكون مراداً، فيلزم جواز إرادة الضدين، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن لا تتعلق بالضد كراهة ولا إرادة الكثير من الأمور المشعور بها.

قوله: (لجواز إلخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام، ولا يثبت خلافه، لأنه إذا جاز إرادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه، نعم إنه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور، بمنع استحالة جواز إرادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين إلخ حتى لو أجيب بما أجاب به الشارح من أن متعلق الإرادة لا بد أن يكون مقارناً لها، فيلزم من إرادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند، انتهى. أقول: المراد أنه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء منها، بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة، فحينئذٍ يتحقق إرادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام.

قوله: (وتستلزم كون الضد مكروهاً) قال في شرح المقاصد: لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده المشعور به، فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروهاً لكونه ضد المراد، ومراداً لكونه ضد المكروه، ولا محيص إلا بتجويزه عند تغاير الجهتين، أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد إلى هاهنا كلامه، وجوابه: منع الملازمة المذكورة، فإن دليل استلزام إرادة الشيء كراهة ضده لزوم إرادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام، كما سيذكره الآن، ومثل هذا الدليل ليس بقائم على أن كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده، لجواز كراهة الضدين بخلاف إرادتهما عند الأشاعرة.

قوله: (لجواز أن يريد الضدين) وأيضاً يجوز أن لا يتعلق بالضد إرادة ولا كراهة ككثير من الأمور المشعور بها، واعلم أن ما ذكره المصنف من جواز إرادة الضدين لا يصح في معرض إبطال حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور، لجواز أن يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة وإنما يصح في معرض الجواب عما لهما من الدليل الذي لم يذكره المصنف، وهو أنه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروهاً لكان مراداً فيلزم إرادة الضدين وهو محال، لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان، فتأمل.

الذي ذكره إنما يتأتى إذا فسرت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه، وأما إذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفي الفعل مقارنة، **كما هو رأي الأشاعرة** فلا لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معاً.

[المقصد السابع: الإرادة وتعلقها بالصفة]

(قال القاضي) من الأشاعرة (وأبو عبد اللّه البصري) من المعتزلة: (لا إرادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان المتعلق فعلاً أو قولاً، (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بإرادته للّه تعالى، (ومعصية) كالسجود بإرادته للصنم، (وللقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديداً فإن أرادا) أي القاضي والبصري (أنها) أي الإرادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) **كون الإرادة كذلك** (وما ذكراه) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول أمراً أو تهديداً، وصف (اعتباري) لا تحقق له في الخارج، (كيف والقول لا وجود لجملته) معاً، (فكيف تقوم به صفة) وجودية وإن أرادا أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية، فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة.

قوله: (كما هو رأي الأشاعرة) فإن القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بإرادة كما مر، فظهر ضعف ما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقارناً الإرادية حتى ما يكون متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل النهي مخالف للغة والعرف والتحقيق.

قوله: (ومنع كون الإرادة كذلك) كيف ولو كانت الإرادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الإرادة قدرة، لثبوت أخص صفة القدرة كذا في أبكار الأفكار.

[النـوع الرابـع]

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه.

[المقصد الأول: تعريف القدرة]

(في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الإرادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم)، إذ لا تأثير له وإنْ توقف تأثير القدرة عليه، (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية، (وقيل:) القدرة (ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة)، والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز

قوله: (أربعة عشر) بالنظر إلى ما في الكتاب، بل ثلاثة عشر بالنظر إلى الحقيقة، فإن المقصد الحادي عشر من فروع المعتزلة كما سيجيء.

قوله: (كالعلم) أي من حيث أنه علم فإنه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار، فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه إرداة.

قوله: (كالطبيعة إلخ) مثال لما يؤثر لا على وفق الإرادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح هاهنا لبيان معنى الصفة.

قوله: (للبسائط) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لا تطلق في المركبات.

قوله: (مبدأ قريب للأفعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب إشارة إلى أنه مراد وتركوه بناء على أنه المتبادر من مطلق المبدأ، إذ لو لم يكن مراداً يلزم أنْ يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة.

قوله: (أربعة عشر بل ثلاثة عشر) الأول بالنظر إلى ما وقع في النسخ، والثاني بالنظر إلى ما سيحققه من أنَّ الصواب أن المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع، بل من فروع المعتزلة.

قوله: (إذ لا تأثير له) وتأثير علم اللّه تعالى عند الحكماء بالنظر إلى أنه قدرة ذاته.

قوله: (كالطبيعة للبسائط العنصرية) سياتي أنَّ الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط، وإنما لم يتعرض لحديث شمول الصفة إياها حتى يظهر الاحتياج إلى إخراجها بالقيد الأخير، كما تعرض لمثله في قوله: فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الأول، لجواز أن يحمل قوله: كالطبيعة على التنظير لا التمثيل.

عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فإنها مبادئ لأفعال مختلفة مثل الإنماء والتغذية والتوليد، لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات، هكذا قيل، وفيه بحث لأنَّ المؤثر في هذه الأفاعيل إنْ كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس **خارجة بقيد المبدأ**، لأنه الفاعل وإنْ كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لأنَّ الفاعل القريب، قد يحتاج إلى استعمال الآلة: **وقد يقال** معنى استخدامها إياهما أنها تنهَضهما للتأثير في هذه الأفاعيل، وبهذا الإنهاض أشبهت الفاعل **كالقاسر** في الحركة القسرية، **فإنه يسخر** طبيعة المقسور للتحريك، فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب، (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الأول)، لأنها تؤثر على وفق الإرادة، وهذا إنما يصح **إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر** والعرض معاً؛ كتناول القوة إياهما، أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون

قوله: (**وقد يقال إلخ**) أي في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الأول وحاصله أنَّ النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة إلى إخراج النفوس قيد احتياطي، يفيد أنَّ المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا ما يعمه وما يشبهه، فلا يرد أنَّ الألفاظ في التعريفات محمولة على ما هو المتبادر منها من المعاني الحقيقية ما لم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ما هو فاعل حقيقة لا ما يشبهه.

قوله: (**فإنه يسخر إلخ**) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعية القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر، أو نفس القوة مع أنه يقال للقاسر أنه فاعل الحركة القسرية، باعتبار أنه كالفاعل في إنهاضه للطبيعة لتلك الحركة.

قوله: (**على ما يتناول إلخ**) بأنَّ يراد بقولهما الصفة ما يقوم بغير أنَّ يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوماً به أو لا.

قوله: (**خارجة بقيد المبدأ**) لأنه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة إنما يفيد إذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات.

قوله: (**كالقاسر إلخ**) يعني أنَّ حركة الحجر المرمي إلى فوق تنسب إلى الرامي، وإنْ كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة، فإن قلت: قد سبق من الشارح في بحث الميل أنَّ المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر، وثبت فيه زماناً إلى أن يبطلها مصاصات وكلامه هاهنا يخالفه لأنَّ طبيعة الماء المتحرك إلى حيز الهواء بالقسر مثلاً ليست قوة مستفادة من القاسر، قلت: طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر، فيمكن أنْ يجعل المبدأ الطبيعة، وإنْ جعل تلك القوة فلا مخالفة.

صفة للفلك لا نفسه الجوهرية، **وإنْ كان** مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لأنها ليست مبدأ لأفاعيل **مختلفة بل لفعل واحد** على نسبة واحدة مع الشعور به، (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة، وقيل: هو سهو من الناسخ، **لما مر** من أنَّ النفس النباتية ليست مبدأً قريباً، والصواب أنْ يقال: والقوة النباتية **لكن ما في الكتاب موافق للملخص** (بالعكس)، فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأً قريباً لأفاعيل مختلفة دون التفسير الأول، إذ لا شعور لها بأفاعيلها، (وأما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين)، لكونها صفة موثرة على وفق الإرادة، ومبدأً قريباً لأفعال مختلفة، (والقوى العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الأجسام البسيطة تسمى طبيعة، كالنارية والمائية، وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب، **كالصورة المبردة** التي للأفيون، والمسخنة التي للقربيون، أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة، (ليست قدرة على التفسيرين) إذ لا إرداة لها ولا شعور

قوله: (كتناول القوة إياهما) فإنها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهراً أو عرضاً.

قوله: (وإنْ كان إلخ) لأنَّ النفس لا تطلق على العرض، وفيه إشارة على أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد.

قوله: (مختلفة) لا تكون على نسق واحد.

قوله: (بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك، وهذا بناء على أن ما عدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية.

قوله: (لما مر إلخ) فهذا إنما يتم لوصف المصنف على أنَّ قيد القريب للاحتراز عن البيان، فلعله يقول: إنَّ النفوس النباتية مبدأ القريب، لأنها والتغذية والتوليد والقوى ذي الكيفيات آلات، وقيد القريب لإخراج ما هو مبدأ القدرة.

قوله: (لكن ما في إلخ) يحتمل أنْ يكون من كلام ذلك القائل، وأنْ يكون من كلام الشارح، وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف.

قوله: (كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا ينافي ما ذكره سابقاً من أنه حار، أو يقال: إنه مبني على اختلاف القولين في الأفيون.

قوله: (إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر) بأنَّ يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر إذا كانت تابعة.

قوله: (لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص) هذا من كلام الشارح وقوله: والصواب من كلام القائل، وهو سيف الدين الأبهري، وحاصل المذكور في الملخص أنَّ الصفة المؤثرة إما شاعرة أم لا، وعلى التقديرين إما أنْ يكون مبدأ لفعل واحد أو لأفعال كثيرة، فالقسم الأول النفس

وليست أفعالها مختلفة، بل هي على نهج واحد (**ويرد عليهما**) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الأشاعرة. (فإنها لا تؤثر) في فعلٍ أصلاً، فلا تدخل في التفسير الأول، (وليست مبدأ الأثر) قطعاً، فلا تدخل في التفسير الثاني، (و) إن كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسباً والدليل) على أنّ **القدرة الحادثة** ليست مؤثرة، (أنه لو كان فعل العبد بقدرته) **وتأثيرها فيه** (وأنه) أي والحال أنَّ فعل العبد (واقع بقدرة اللّه تعالى) **أي قدرته تعالى متعلقة** بفعل العبد بل هو

قوله: (**ويرد عليهما إلخ**) أجاب عنه في شرح المقاصد بأنَّ المراد من شانها التاثير، ولا شك في أنَّ القدرة الحادثة كذلك، لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة، وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا، لكن إثبات القدرة الحادثة من شانها التاثير دونه خرط القتاد، كيف وقد قام البرهان على ا متناع تاثيرها، والقول بأنَّ القدرة القائمة مؤثرة، فيكون من شان الحادثة التاثير أيضاً لاشتراكهما في مطلق القدرة، إنما يتم على القول بالاشتراك المعنوي، وبان تاثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها، بل لكونها قدرة.

قوله: (**وتأثيرها فيه**) زاده الشارح إذ لا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته، إنما الكلام في التاثير.

قوله: (**أي قدرته تعالى متعلقة**) وفي بعض النسخ بدون لفظ أي قدرته وعلى التقديرين قوله: متعلقة، منصوب على الحالية، وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأي المعتزلة.

الفلكية، والثاني الطبيعية العنصرية، والثالث القوة الحيوانية، والرابع النفس النباتية، وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتاثير، والأولى تركه، ثم لا يتعين كون النسخة المشهورة سهواً، لاحتمال انْ يكون مبنياً على اعتبار انَّ المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها، إلا انْ يثبت من المصنف انَّ القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية إذ لا توجد فائدة للقرب سواه.

قوله: (**وليست أفعالها مختلفة**) إذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة، انْ تكون مبدأ لفعل تارة، اخرى لآخر، وليست القوى العنصرية كذلك، وإنْ كان تصدر عنها افعال كاليبس والإحراق من النار مثلاً.

قوله: (**القدرة الحادثة على رأينا**) اجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة، بمعنى انها صفة من شانها التاثير والإيجاد على ما صرح به الآمدي، حيث قال: القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك، لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة اللّه تعالى.

واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن علي أنه تعالىٰ قادر على جميع الممكنات)، **بل جميعها صادرة عنه** (**فلو أراد الله شيئاً**) من الأفعال المقدورة للعباد (**وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما**) معاً، فيلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) معاً، **ولا شك أنَّ المانع من**

قوله: (**بل هو واقع**) إضراب عن قوله واقع بقدرته، لأنَّ الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل، لا يوجب إمكان التمانع بين القدرتين، فلا يتفرع قوله: فلو أراد إلخ.

قوله: (**بل جميعها صادرة**) بالنصب عطفاً على الضمير المنصوب في أنه وفائدة الإضراب ظاهر، لأن إقامة البرهان على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى.

قوله: (**فلوأراد إلخ**) قيل: لا حاجة إلى هذا الكلام لأنَّ جميع الممكنات إذا كانت واقعة بتأثير قدرته، فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص، وأنه محال، كما بين في موضعه وليس بشيء، لأنَّ اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله، فيجوز أنْ يكون واقعة بمجموع القدرتين بأنْ يريد بكل منهما ما يريد الآخر، فحينئذٍ تكون العلة المستقلة مجموعها، وإن كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه، كما في الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحد منهما كافياً حملها، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق في أفعال العبد، فلا بد من اعتبار التمانع المشار إليه، بقوله: فلو أراد إلخ.

قوله: (**وأراد العبد ضده**) وليس إرادة العبد خلاف ما أراد الله ممتنعة على ما وهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أنْ يشاء الله﴾ [التكوير:٢٩].

قوله: (**لزم إما وقوعهما إلخ**) اي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الإرادة.

قوله: (**بل جميعها صادرة عنه تعالى**) فإنْ قلت: بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة إلى قوله: فلو أراد الله تعالى إلخ، لأنَّ جميع الممكنات إذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص، وأنه محال كما بين في موضعه قلت: نعم إلا أنَّ المصنف أراد بقوله: واقع بقدرة الله تعالى أنَّ قدرته تعالى متعقلة بفعل العبد، بدليل قوله: لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج إلى قوله: فلو أراد الله تعالى إلخ، وأما قول الشارح: بل هو واقع بتأثيرها فيه، وقوله: بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا أنه مراد المصنف.

قوله: (**وأراد العبد ضده**) قيل: هذا فرض محال يجوز أنْ يستلزم محالاً آخر وذلك لأنَّ مناقضة إرادة العبد إرادة الله تعالى لا يجوز نقلاً، لقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [التكوير:٢٩] والجواب أن ما ذكر إنما يتم إذا كان معنى الآية ﴿وما تشاؤون﴾ شيئاً ﴿إلا أنْ يشاء الله﴾ ذلك الشيء، وأما إذا كان معناها وما تشاؤون إلا أنْ يشاء الله تعالى مشيئتكم، فلا مناقضة حينئذٍ لجواز أنْ يشاء تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكون نفسه غايته أن يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده، ولا محذور فيه إلا أنْ يحيل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة

وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر، فإذا لم يقعا وجب وقوعهما معاً، ويلزم ذلك المحال، وأيضاً إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما، كان عدمهما معاً محالاً (**أو كون أحدهما عاجزاً**) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه، وهو أيضاً محال (**لا يقال: نختار** أنه يقع مقدوراً للّه تعالى لأنَّ قدرته أتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به، ولا يلزم حينئذٍ عدم تأثير قدرة العبد في فعلٍ أصلاً، بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها. أعني: قدرة اللّه تعالى، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية، لأن تخلف الأثر نقصان في القدرة، والناقص لا يكون إلهاً، ويجوز أنْ يكون عبداً (**لأنا نقول: عموم** القدرة لا يؤثر، فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس إليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء، فكون تأثير إحداهما مانعاً من تأثير الأخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح، وفيه بحث لأنَّ تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أنْ يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما، فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال: لو كان للعبْد قدرة على فعلٍ مع

قوله: (ولا شك أن المانع إلخ) وما قيل: يجوز أنْ يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر، ففيه أنه لا تضاد بين الإرادتين ولا بين التعلقين إلا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع.

قوله: (أو كون أحدهما عاجزاً إلخ) لزم وقوع مراد أحدهما، فلزم كون أحدهما عاجزاً.

قوله: (لا يقال: نختار إلخ) ولا نسلم لزوم العجز، بل اللازم أنْ يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق.

قوله: (لأنا نقول عموم إلخ) فيه بحث أما أولاً: فلأنه وقع للتنوير الذي بمنزلة السند، وهو لا يدفع المنع، وأما ثانياً: فلأن المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهداً على نمله القدرة لا نفس العموم حتى يقر ان العموم لا أثر له به في هذا المعنى.

لحصول المراد، وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام اللّه تعالى، ثم إنَّ ظاهر كلامه يدل على أنَّ وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن ان يجعل لزوم عجزهما المخالف للمفروض، ولعله لم يذكره اكتفاء بانفهام من الشق الثالث.

قوله: (ولا شك أنَّ المانع إلخ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد إن شاء اللّه تعالى.

أنَّ ذلك الفعل مقدور للّه تعالى، فإذا فرض أنّ اللّه أراد شيئاً وأراد العبد ضده إلى آخره (وأنه) أي ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وأنه) أي ما ذهب إليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لأنّ الفرق بين الصاعد) إلى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضروري فالأول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه **وتسمى تلك الصفة قدرة** واختياراً (دون الثاني) إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه (ويندفع الإشكال) اللازم من تمانع قدرة اللّه وقدرة العقد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد، فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو (فإنْ قال:) جهم (لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعاً في التسمية) فإنا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة، فإذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال: إنها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة، وهو بحث لفظي وإنْ قال: حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأنَّ التأثير من توابع القدرة، وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا.

[المقصد الثاني: جواز مقدور بين قادرين]

(هل يجوز مقدور بين قادرين؟ **جوزه أبو الحسين البصري**) من المعتزلة (مطلقاً) قيل: معناه من غير تفصيل بين أنْ يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسباً، **ويرد عليه أنَّ أبا الحسين** لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الأشاعرة،

قوله: (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها إلى الطرفين، واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما على وفق الإرادة.

قوله: (ويرد عليه إلخ) هذا الإيراد مدفوع، لأنَّ مراده بالإطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده، ولذا قال: من غير تفصيل، ولم يقل: سواء كان القدرتان موثرتين أو كاسبتين، ومؤثرة وهو

قوله: (جوزه أبو الحسين مطلقاً) نقل من الشارح أنَّ قيد الإطلاق هاهنا وقع في غير موقعه، كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال: مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب، وامتناع ذلك بين خالقين أو مكتسبين، وأجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً، غير أبي الحسين، هذه عبارته، فالإطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا للجواز عنده.

قوله: (ويرد عليه أن أبا الحسين إلخ) وحمل الإطلاق على مصطلح الأصول، وكون عدم

ومن يحذو حذوهم ويحتمل أنْ يقال: معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أنَّ دليل التمانع إنما يتم إذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، كما في تعدد الآلهة، وأما في غيره فلا يتم، فإن الخالق أقدر من المخلوق، ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر، **فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكماً** (و) جوزه (الأصحاب) لا مطلقاً، بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره، بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة اللّه تعالى) لجميع الأشياء، فيكون مقدور العبد كسباً مقدوراً للّه تعالى

الموافق لعبارة فإنْ جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية، وبمعنى إنْ كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة. وكلام الآمدي في أبكار الأفكار حيث قال: مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب، وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين، واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين، انتهى. فإنَّ معنى قوله: مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عندهم لا العموم فمعنى قوله: غير أبي الحسي، أنه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده أيضاً. فما قيل: إنه نقل عن الشارح أنه قيد الإطلاق في نقل مذهبه وقع موقعه، كما يدل عليه كلام الأمدي حيث قال: مذهب أصحابنا، فإنَّ الإطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنده ليس بشيء، وقيل: في دفع الإيراد أن مراده التجويز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسبة، وفيه أنه حينئذٍ لا يكون منع المعتزلة وتجويزه على وتيرة واحدة، لأنَّ منعهم مبني على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها، مع انَّ عبارة الآمدي وبيان المصنف يقتضي ذلك.

قوله: (فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكماً) ولايلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين، لأن القدرة عند المعتزلة قبل الفعل، بل يلزم تخلف أحد القدرتين لممانعة الأخرى.

التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج، بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد إذا المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور، وأما الجواب بأن أبا الحسين قال: ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الأشعري كما مر، نظير ذلك في إرادة الإرادة ففيه أنه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين، أو كاسبة ومؤثرة لأن مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة، كما صرح به المصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى، فتأمل.

قوله: (فلا يكون وقوع مراد الأقدر إلخ) فإن قلت: لا يجتمع حينئذٍ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه. قلت: أبوالحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل، ومعنى المقدورية عنده أن القادر متمكن من إيجاده وتركه، حتى لو تعلق إرادته بإيجاده، ولم توجد ممانعة الأقدر لأثر قدرته فيه بالفعل، فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وإن لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل.

تأثيراً (**ومنعه المعتزلة**) أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقاً (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم، بل لا تكون القدرة عندهم إلا مؤثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة، كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع (و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين، **لأن الكسب هو أن يخلق الله**) تعالى فعلاً متعلقاً (للقدرة الحادثة، وأنها) أي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) **بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل** مغاير، ولو بالشخص لفعل الآخر، فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي.

[المقصد الثالث: القدرة صفة وجودية]

اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أنَّ القدرة صفة وجودية **يتأتى** معها الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر: القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال: (فمن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية. (فعليه البرهان) واختار الإمام الرازي في المحصل مذهبه

قوله: (ومنعه المعتزلة) أي كلهم غير أبي الحسين كما نقله الآمدي، وهذه المسألة أعني جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسألة التي تجيء في الإلهيات، لأن قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافاً للجبائية، فإنهم قالوا: إنه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد، فما قيل: إن المانعين هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد، وهم.

قوله: (محلاً لفعل) أي كل واحد منها محصل لفعل.

قوله: (يتأتى) السبب عند الأشاعرة عادية، وعند المعتزلة حقيقية، فهذا التعريف متفق عليه.

قوله: (ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ففيما ذكر في أبكار الافكار من إجماع المعتزلة على ذلك سوى أبي الحسين تأمل.

قوله: (لأن الكسب هو أن يخلق الله تعالى) فيه مسامحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها الخلق.

قوله: (بل يكون كل واحد من الاثنين إلخ) هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان، وأما على ما ذهب إليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم

حيث قال: المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء، **فهو معقول**، وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو، وهشام بن سالم: إنها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الأخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل:) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفى.

[المقصد الرابع: إثبات القدرة الحادثة وتعريفها]

(اختلف في طريق إثباتها) أي إثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الأشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان، كما أشرنا إليه) حيث قلنا: إن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري، فإنا نجد حالة الصعود أمراً ثابتاً لها دون حالة السقوط، **وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة: هو)** أي طريق إثباتها **(تأتي الفعل) أي**

قوله: (فهو معقول) لا يخفى عليك أن القدرة مختلفة، فإن الإنسان قادر على المشي دون الطيران، وأن سلامة أعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها.

قوله: (بعض القادرين) ويرد عليه مع ما سبق أن تكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة.

قوله: (وكذا نجد تفرقة ضرورية إلخ) وأما اعتراض الإمام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم، ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً، وحصول الحركة حال ما خلقها اللّه تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار؟ وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال، وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة، فجوابه النقض بأن هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ما هو مصادم للبديهة فهو باطل، وإن لم يعلم وجه بطلانه تفصيلاً، والحل بأنا لا نسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله، بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فإن الضروري بشرط خلقها لا في زمان خلقها،

بهما، فالمتعائقان باختيارهما يرد نقضاً، ويمكن أن يجاب بأن الكاسب هاهنا هو المجموع لا كل واحد، فليس من محل النزاع، والمراد بقوله: ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد أن يكون كل منهما بالاستقلال محلاً لفعل معين، ففي العبارة أدنى مسامحة، فتأمل.

قوله: (وكذا تجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الإمام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم، ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها اللّه ضروري، وقبله محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل، والترك بالنظر إلى نفس حركة الاختيار، مع قطع النظر عن الأمور

تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فإذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني (**قلنا: الممنوع) من الفعل** (قادر عندك) على الفعل، ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً منه، بل يتعذر عليه، **فلا يختص** طريق إثباتها يتأتى الفعل (فإن قال:) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع، قلنا: فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادراً فإن قال: القدرة مصححة للفعل لا موجبة له، ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه، إلا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز، إذ ليس معه ما يصحح الفعل، قلنا: المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما وإذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما، **فمن أين لك وجود المصحح** مع أحدهما دون الآخر؟ (وقال) أبو

والمحال بشرط عند استواء الدواعي لا عند استوائها، وبأن التفرقة ضرورية بالنظر إلى نفس الحركتين فإن حركة البطش بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الأمور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش.

قوله: (أي تيسره) من تيسر الأمر أي تهيأ ضد تعذر لا مقابل نفسه، فيتناول الاختبارات العسرة أيضاً، وإنما فسر بذلك لأن القدرة عند المعتزلة على الفعل، فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل وتهيأ ضده لحصوله، فإنه يدل على وجودها مع الفعل.

قوله: (فلا يختص إلخ) بل لا بد في إثباتها الممنوع من طريق آخر فالباء داخلة على المقصور عليه.

الخارجة، بخلاف حركة المرتعش وحاصله أن الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود، أو العدم، أو بحسب أن اللّه تعالى خلقه، أو لم يخلقه، لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة.

قوله: (وقال الهمداني من المعتزلة: هو تأتي الفعل إلخ) اعترض عليه بانه إن أراد بالتأتي الوجود والامتناع ننقض ببرودة الماء ونحوه، وإن أراد السهولة ننقض بالاختبارات العسيرة وإن أراد الفعل إن شاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة، وأجيب بأن المراد هو المعنى الأخير، فلا فرعية بحسب العلم.

قوله: (قلنا: الممنوع من الفعل إلخ) أجيب: بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحالة في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز، لأن تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة إلى صفة، وأما الممنوع فالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح يشير إلى دفعه فتأمل.

قوله: (فمن أين لك وجود المصحح إلخ) قيل: الفرق العاجز رأساً وبين بين الممنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فإنكاره مما يقضي منه العجب.

علي (الجبائي: هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا: قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (**بأضدادها) من النوم والعجز** فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزماً للعلم بثبوت القدرة، كيف والصحيح المتصف بتلك الأضداد لا قدرة له (اجماعاً).

[المقصد الخامس: القدرة الحادثة وتعلقها بالفعل]

(قال الشيخ) وأصحابه: (القدرة) الحادثة (مع الفعل) **أي أنها توجد** حال حدوث الفعل، وتتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلاً عن تعلقها به (**إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل)**. **بل يمتنع وجوده فيه** (وإلا) أي وإن لم

قوله: (فمن أين لك وجود المصحح إلخ) فإن قال: إنا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا: فالرجوع إلى الوجدان في أول الأمر أولى.

قوله: (وقد يوجد إلخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة إلى بعض الأفعال كالطيران فيقال: إنه ليس بقادر عليه ولا يقال: إنه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من أنه يمكن أن يقال النوم آفة.

قوله: (أي إنها توجد إلخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فإنه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فإن المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها.

قوله: (إذ قبل الفعل إلخ) تقريرة على قانون الاستدلال أن يقال: لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين، لكان الفعل مقدوراً فيه بالنسبة إلى تلك القدرة والتالي باطل، أما الملازمة فظاهرة إذ لا قدرة بدون المقدور. وأما بطلان التاليق، لأن الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه، فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه، فيلزم إمكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام، بحيث يحتلي عروس المرام ويدفع الشكوك

قوله: (بأضدادها من النوم والعجز) فإن قلت: في النوم اختلال الأعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للآلات، كما سبق صريحاً في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم؟ قلت: الاختلال بحسب محلية القدرة المنفي هاهنا فإن الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج ولا يفضي إليه والمفقودان في نفس النوم.

قوله: (إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث، أما أولاً: فلأنه يستلزم أن لا يكون الامكان لازماً لماهية الممكن، إلا أن يقال: تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفي هاهنا على قياس ما قيل من أن أزلية الإمكان لا تستلزم امكان الأزلية وقد عرفت ضعفه، وأما ثانياً: فلا نتقاضه بالقدرة القديمة، وأما ثالثاً: فلأنه لا يلزم بل من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها،

يمتنع وجوده قبله، بل أمكن (فلنفرض) وجوده فيه **(فهي) أي فالحالة** التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك، بل هي (حال الفعل، هذا خلف) محال

والأوهام، فبقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة، فإنها قبل الفعل في الأزل أي في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية، فلا يلزم من إمكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الأوقات المتقدمة على وجوده، ولا يمكن وجوده في جميع الأوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدوراً باعتبار وجوده في جميع الأوقات الغير المتناهية، وبقولنا: إذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل أنه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثاني الحال فإن وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وإن جاز تقدمها على وجودها، وبقولنا: المقدور ممتنع في ذلك الوقت اندفع الايراد بأنه يلزم أن يكون الامكان لازماً لماهية الممكن لأن امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي إمكان الوجود المطلق، وبقولنا: أي يمكن أن تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه إذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه.

قوله: (بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور إشارة إلى ما قلنا من أنه امتناع الوجود المطلق وقوله: محال تفسير الخلف بخلاف المفروض، لأن كون الحالة السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض إذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقيتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه.

قوله: (أي فالحالة إلخ) لم يرجع الضمير إلى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لأن كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل، فلا بد من اعتباره.

كما ذهب إلى مثله من قال: بتقدم قدرة اللّه تعالى ذاتاً، وحدوث تعلقها الموجب للمراد وإن بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق أيضاً كان الدليل الزامياً لا برهاناً، ويمكن أن يجاب بأن الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا، فلا يجوز تأخر تعلقها عنها، وأما رابعاً: فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال، ولا حاجة في هذا إلى توسيط الايقاع ولا إلى إمكان الفعل في الحال، اللّهم إلا أن يقال: تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع، سواء كان ممكناً مال أم لا.

قوله: (فهي أي فالحلة إلخ) يمكن أن يرجع ضمير هي إلى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد، وهو أنه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً، لكنه محال، لكن ما ذكره الشارح أنسب مع أنها المذكورة صريحاً فيما سبق، لأن كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها، وإن كان خلفاً محالاً، إلا أنه لا معنى لجعله دليلاً على امتناع الفعل قبل نفسه، سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى.

لأن كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين، أعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال، فلا يكون ممكناً إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات، **وإذا لم يكن الفعل ممكناً قبله** لم يكن مقدورا قبله، **فلا تكون القدرة عليه** موجودة حينئذ، ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل، مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (**فإن قيل**) نحن لا ندعي أن القدرة إذا

قوله: (**وإذا لم يكن الفعل ممكناً قبله**) أي بالنسبة إلى القدرة الحادثة لم يكن مقدوراً لها قبله.

قوله: (**فلا تكون القدرة عليه**) أي على الفعل موجودة إذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلاً محال وإن كان وجودها بدون المقدور ممكناً، بل متحققاً كما في القدرة القديمة لأن القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة.

قوله: (**فإن قيل إلخ**) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه أنه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء، على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور، إنما يستلزم التعلق لأنها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة، فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح، ويرد عليه أن التعرض للايقاع حينئذ مستدرك إذ يكفي أن يقال: إن القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال إلى آخر. وإن للقدرة تعلقين تعلق معنوي يقال: فلان قادر عليه أي متمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة إلى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة، وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الإرادة، ويجوز تأخره عن وجود القدرة، والكلام في الأول دون الثاني، وتقرير هذا الاعتراض عندي إن القدرة السابقة، إنما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال، أما إذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال، فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال، ولا يستدعي امكان الفعل في الحال، ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال، ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المقدورات مما لا تزال محققة في الأزل مع امتناع وجود المقدورات فيه، وعلى هذا الجواب يرد بأن الايقاع في ثاني الحال، أما نفس حصول الفعل في الوجود، فهو محال في الحال كالحصول، فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي، وأما غيره فيحتاج إلى إيقاع آخر لأنه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريبة، وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زماناً فيكفي إمكان الايقاع

قوله: (**فإن قيل إلخ**) حاصله أن القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زماناً فيكفي إمكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها، فتأمل.

وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه، بل نقول: (القدرة في الحال) إنما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن العفل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا: الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها إياه على رأيكم (إن كان نفس الفعل) **على معنى** أن التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل (فمحال) أي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه **(وإن كان غيره عاد الكلام فيه)** لأن الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) **بأن يكون بين القدرة** والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لايقال: الايقاع **أمر اعتباري،** فلا حاجة به إلى ايقاع آخر **لأنا نقول اتصاف الموقع** بصفة

في الخال، ولا يستدعي امكان الوقوع أن العبارة لاتساعده فركيك جداً لابتنائه على مقدمة باطلة.

قوله: (على معنى إلخ) أي في الخارج لا على معنى أنهما متحدان في المفهوم.

قوله: (بأن يكون بين القدرة إلخ) ظاهره أن استحالة هذا التسلسل لأجل أنه يلزم أن تكون الأمور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين، وحينئذ يرد أن كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، إنما يكون محالاً إذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله، وهاهنا ليس كذلك وإن السؤال المذكور بقوله: لا يقال غير وارد، لأن حصر الأمور الغير المتناهية بين حاصرين محال، سواء كانت موجودات أو اعتباريات، فالوجه أن يقرره أنه لمجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالته.

قوله: (أمر اعتباري) أي ليس بمجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد أنه إذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لايضر المستدل.

قوله: (لأنا نقول إلخ) أي ليس بموجود في الخارج، وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده، فلا يرد أنه إذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المجيب، فهذا البحث لا يضر المستدل.

قوله: (وإن كان غيره عاد الكلام فيه) وأيضاً لو سلم الغيرية، فهو بحيث يمتنع الانفكاك بنهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع.

قوله: (لأنا نقول: اتصاف الموقع) فإن قلت: هذا تسلسل في الأمور الاعتبارية وذا ليس بممتنع؟ قلت: أجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتبايات التي لم تنشأ من الفرق

الايقاع دون اللا ايقاع يحتاج إلى ترجيح قطعاً، وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) أي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (إلى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال، **فإنه قد يراد به**) أن حصول الفعل في زمان (**بشرط كونه** قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (إذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وأن لا يكون متقدماً عليه بل معه، واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معاً، لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده، حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارناً لعدمه، فيكون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده، بل هو ممكن في ذاته قطعاً فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلاً، بل بالامتناع الغيري، وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله **وأنه غير محال**) في نفسه، ولا يستلزم محالاً أيضاً،

قوله: (لأنا نقول إلخ) يعني أن الإيقاع وإن لم يحتج أيضاً باعتبار الوجود المحمولي إلى ايقاع آخر، لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطي، ولا يمكن أن يقال: يجوز أن ينتهي إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدرة الفعل لأن كل إيقاع مع إيقاع آخر وهو أثره لأن الإيقاع مع الوقوع.

قوله: (بشرط كونه) أي كون زمان حصول الفعل، وهو أليق ببيان الشارح حيث جعل اللازم أولاً: كون ذلك الزمان متقدماً على الفعل، وأن لا يكون متقدماً أو كون الفعل. وحينئذ يكون اللازم أو لا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً: كون زمان الفعل متقدماً وغير متقدم.

قوله: (وأنه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكناً مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فإن الجسم الأسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض، وإنما المحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لأنه المستلزم لامكان النقيضين.

المحض بأن اللازم هاهنا وقوع أمور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه، ووقوع الأمور الغير المتناهية في زمان متناه محال أيضاً، نعم يمكن أن يقال: إنما يلزم التسلسل لو لم ينته إلى مرجح قديم فليتأمل.

قوله: (فإنه قد يراد به إلخ) ولك أن تقرر هكذا إن أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر، فلا نسلم الاستحالة، وإن أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقاً أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فمسلم، لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المقتدم، بل من حصوله فيه مقارناً لعدمه.

فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل، وليس بمحال إذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فإنه محال بشرط قيامه أي يمتنع كونه قائماً قاعداً معاً) فيكون الاجتماع لا القعود في نفسه (ولا يمتنع قعوده (في زمان قيامه، فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار، ومحمد بن عيسى، وابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق، وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم: (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذٍ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه، ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال) وجود (الفعل وإن لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده، لكن يجب بقاؤه إلى زمان وجود مقدورها (فإنها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة (ومنهم من نفاه) أي وجوب البقاء، وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل، كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه (وجوه الأول: إن تعلق القدرة) بالفعل (معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال) لأنه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الإيجاد قبل الوجود، ولهذا صح أن يقال: أوجده فوجد (قلنا): هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة، وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول: (إيجاده) أي إيجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الإيجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الإيجاد (مستنداً إلى الموجد) ومتفرعاً على إيجاده، والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر، وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان، وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات، وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما. الوجه (الثاني:) إن جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقائه، والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس إلا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً، أو نقول: وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث، فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء، لأن المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الأوقات في أحكام الأنفس (قلنا: نلتزمه) أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث، والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة، أعني (باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم، فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على عدمه،

وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على الوجود، وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع (أو ننقض دليلهم (أولاً بتأثير العلم في الاتقان) فإن المؤثر في إتقان الفعل وأحكامه هو العلم أو العالمية عندهم، ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء، وإن كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه (و) ثانيا: بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فإن الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث، وبتقدير كون الفعل باقياً عندهم لايؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الإرادة إذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث، فكذا الحال في القدرة. قال الآمدي: ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا إليه سبيلاً. **الوجه (الثالث: أنه) أي كون القدرة مع الفعل** لا قبله (يوجب حدوث قدرة اللّه تعالى

قوله: (أي كون القدرة مع الفعل إلخ) لا يخفى أنه إن قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب أحد الأمرين. وإن لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع، فلا بد في تحرير هذه الوجه من تصرف، كأن يقال: لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما، والتالي باطل لأنه يستلزم أحد الأمرين المحالين فكذا القدم، ولا شك أنها ليست بعده فتكون قبله، وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك.

قوله: (أو ننقض دليلهم أولا إلخ) أجيب عن النقضين الأولين بأن ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل، فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له، بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث، فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء، كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه، وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الإرادة للمراد حال البقاء أيضاً، ويمكن أن يدفع الأول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم: بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء، بل يكفي فيه أنهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر. ويرد الثاني أن المراد بحال الحدوث هاهنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم، فلا يعقل تأثيره في شيء، فليس تأثيره عندهم إلا في حال حدوثه، والثالث: أن وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض إذ يكفي فيه أنهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء، ولا يجوزون حال الحدوث، وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز أن يكون مرادهم في الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجوداً ولا معدوماً بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه أنهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة.

قوله: (الوجه الثالث) فإن قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا

أو قدم مقدوره) إذ الفرض كون القدرة والمقدور معاً، فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره، وكلاهما باطل بل قدرته أزلية اجماعاً ومتعلقة في الأزل بمقدوراته، فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه، ولو كان ذلك **ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القديمة** أيضاً (**أجيب**) عن ذلك (**بأن الفعل في الأزل غير ممكن، فلا تتعلق به**) القدرة القديمة قال المصنف: (وفي) أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر إذ فيه التزام) لمذهب الخصم، أعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخراً عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له، فإن قلت: إن المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به، والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها، فلا يكون التزاماً لمقالتهم. قلت: وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة، فلا بد أن يقال: هناك تعلق معنوي غير كافٍ في وجود المقدور **وبذلك**

قوله: (ممتنعاً في القدرة الحادثة إلخ) لا حاجة إليه مع أنه مضر للمستدل لأن اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعي ثبوت قبليتها، ولعل الشارح أراد بقوله: لو كانت القدرة إلخ، القدرة من حيث هي ولنا أطلق القدرة في جميع المواضع، فاحتاج إلى قوله: ولو كان ذلك ممتنعاً إلخ.

قوله: (لكان ممتنعاً في القديمة) لمماثلته مع الحادثة.

قوله: (أجيب بأن الفعل إلخ) الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الأعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم، ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الأزل غير ممكن، بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة تتقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلايلزم كون القدرة المتقدمة، بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف، وقد قرره في شرح المقاصد بأن الفعل في الأزل غير ممكن، فلا يكون غير مقدور فيه، بل فيما لا يزال يتعلق به فتكون القدرة القبلية مع الفعل، لأن الكلام إنما هي في تعلقها أنه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام تقدم نفس القدرة وتعلقها معاً، وأن وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة.

الوجه قلت: إنما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون إلزامياً.

قوله: (أجيب بأن الفعل في الأزل غير فلا ممكن تتعلق به إلخ) هذا بناء على المشهور وإلا قد سبق من الشارح، أن أزلية الامكان تستلزم امكان الأزلية، بلا محذور على أنك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثمة إن قلت: امتناع الفعل ازلاً على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال؟ قلت: بل بنافي لأن التعلق عندهم، إنما يكون بالممكن حين التعلق.

تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (**وأيضا**) **إن امتنع** تعلق القدرة بالفعل في الأزل لامتناع كون الفعل أزلياً (**فالتعلق**) أي تعلقها بالفعل (**قبله بزمان**) متناه (**لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه**) أي بحسب هذا التعلق، إذ حينئذٍ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكناً، فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا. فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه، **ثم إن القدرة القديمة** متعلقة في الأزل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً حادثاً موجباً، لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها **فاندفع الاشكال بحذافيره**. الوجه (**الرابع**:) إن كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (**يلزم أن لا يكون الكافر**) في زمان كفره (**مكلفاً بالإيمان لأنه غير مقدور له**) في تلك الحالة المتقدمة عليه، بل نقول **يلزم أن لا يتصور عصيان** من أحد **إذ مع الفعل** لا عصيان، وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا

قوله: (**وبذلك تثبت إلخ**) فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوي كما مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة.

قوله: (**ثم إن القديمة**) دفع لما يرد أنه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور

قوله: (**فاندفع الاشكال بحذافيره**) أي بتمامه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة أو قدم المقدور، ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور، وقوله فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا ينفع المجيب، لأنه مستدل فلا بد لاقباله، وما قيل لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال، فليس بشيء، لأنك قد عرفت أن ما ذكره في معية القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة.

قوله: (**مع الفعل إلخ**) سواء كان اتيان الأمور به إذ الكف غير منهي عنه.

قوله: (**وأيضاً إن امتنع إلخ**) لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى.

قوله: (**الرابع إلخ**) قيل المناسب لأصل الأشاعرة أن يجاب بأن التكليف بالإيمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه، فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بأنهم ينقلون الكلام حينئذ إلى التكليف بتحصيل القدرة، فيلزم التكليف بأمور غير متناهية وغير مقدورة، كما لا يخفى وهو بين الاستحالة. نعم يمكن أن يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الأسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتي لا على الاستطاعة التي مع الفعل.

قوله: (**يلزم أن لا يتصور عصيان**) أي بالنسبة إلى الأوامر وكذا قوله، فلا تكليف أي الأوامر

عصيان، وأيضاً أقوى أعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له، فإذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به، وهو باطل بإجماع الأمة (**ولو جوز**) تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض) **مما ليس مقدوراً له إذ** لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوي كونه غير مقدور، وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعاً (**قلنا: يجوز تكليف المحال** عندنا) **فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور** (و) لنا (الفرق) وهو (أن ترك الإيمان) من الكافر حال كفره، إنما هو (بقدرته) وإن لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والأعراض) فإنه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقاً لها، وهذا الشرط حاصل في الإيمان فإنه وإن لم يكن

قوله: (ولو جوز إلخ) أي تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وإن كان غير مقدور بالنسبة إلى الكافر على ذلك التقدير، فلا يرد أن لا معنى لقوله إذ لو جوز إذ هو واقع، لأن وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العدة لا على السؤال.

قوله: (فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل: لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور له لأن القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومه، وليس بشيء، لأن المستدل استدل على تقدم القدرة، ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض التي ليست مقدورة له أصلاً، فأجاب أولاً عن الثاني بمنع بطلان التالي، وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالإيمان لكونه مقدوراً حال كفره وحينئذ لا معنى لالتزام كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور.

فالحاصل أن التكليف بالأوامر مما لا نزاع لأحد في وقوعه، وما ذكر يستلزم عدمه، فلا يتوهم أن يقال: التكليف بالنسبة إلى النواهي فقط، وأما في الأوامر فبالنسبة إلى النهي اللازم بالنسبة إلى الضد، فتأمل.

قوله: (مما ليس مقدوراً له) الظاهر أنه يتعلق بالأعراض وفائدته: أن المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الأعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيد الأعراض بما ليس مقدوراً لئلا يحتاج إلى جعل الوجه الرابع الزامياً ولا إلى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر.

قوله: (قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور، إنما لم يقل فيلزمون الكافر مكلفاً بالإيمان من كونه غير مقدور له لأن القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومه قلنا: صرف الجواب الأول إلى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز، فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض، فليتأمل.

مقدوراً له قبل حدوثه، **لكن تركه بالتلبس** بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف أحداث الجواهر والأعراض، فإنه غير مقدور له فعله ولا تركه، فلا يجوز التكليف به، وأما ما ذكروه من قصة الأعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها. (فروع للمعتزلة) مبنية **على مذهبهم** في القدرة الحادثة (**الأول هل: يخلو القادر عن جميع مقدوراته** جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وفصل الجبائي فجوزه) أي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع **ومنعه عند عدمه** في المباشر **دون المولد**) أي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الأفعال المباشرة، وجوزه في الأفعال المولدة، **وقد تبين** أن القدرة الحادثة لا تخلو عن

قوله: (على مذهبهم) وهو لتعنتها على الفعل.

قوله: (هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على أن تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع، بل لا بد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط، فلا يرد ما قيل أن قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع الخلو المذكور، وما قيل في الجواب عن الإيراد مرادهم جواز الخلو زماناً معتداً به، وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم أما سبق الفعل في الآن الثاني، فمع كونه بعيداً عن العبارة ينفيه ما سيجيء من أنهم اتفقوا عليانها لا تبقى غير متعلقة.

قوله: (ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضي وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور

قوله: (دون المولدة) لأن الأفعال المولدة قد لا تترتب على المباشرة كما في الضرب فإنه قد يولد الألم بعدم قابلية المحل.

قوله: (وقد تبين إلخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبهم.

قوله: (لكن تركه بالتلبس) قيل: جعل ترك الإيمان مقدوراً وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع أن جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم، ولو قيل بمقدورية ترك الإيمان بناء على كون الإيمان مقدوراً في الجملة، لكونه صادراً عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فإن الأعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جنسه المقدورية فتأمل.

قوله: (الأول هل يخلو القادر إلخ) حاصله: أنه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته، مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا، وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز الخلو، بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم، اللّهم إلا أن يقال مرادهم جواز الخلو زماناً ممتداً في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آناً بآن يعقبه الفعل في الآن الثاني، **فإن قلت**: بعض المعتزلة وافقونا في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها؟ قلت: لا يلائمه السياق لأن الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى.

مقدورها عند الأشاعرة. الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج) في وقوعه (إلى آلة كالقائمة بالمحل) أي كالأفعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (وإلى ما يحتاج) في وقوعه إلى آلة (كالخارجة عنه) أي كالأفعال الخارجة عن محل القدرة **مثل حركة الحجر** بتحريك اليد، **وعند الأشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها**. الفرع (الثالث: اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة) **أي يستحيل أن توجد** القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (فقيل: القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) أي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في **الحالة الثانية فقط**، **فلا تتعلق في الحالة الثالثة إلا في** الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة **إلا في الحالة الثالثة**، وهكذا (وقيل:) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقاً) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها، وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط، قال الآمدي: ثم إن المخصصين لتعلقها بالحالة

قوله: (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة إلا أن الأول بلا آلة تعلق القدرة التي في البديهيات لابتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الأولى إذ لا تتعلق لأنها لا توجد بدون القصد وأخذ الحجر والمولد ما يوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد.

قوله: (لا تتعلق بما في غير محلها) لأن التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعاً لتقدم القدرة، وقوله أي يستحيل أن يوجد إلخ إشارة إلى أن المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقاً.

قوله: (في الحالة الثانية) متعلق المقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لأن التعلق في وقت وجودها، وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المقدور في الحالة الثالثة.

قوله: (إلا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده.

قوله: (وعند الأشاعرة إن القدرة الحادثة) فإن قلت: قول الأشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع أن كلاً منهما أثر للتحريك القائم به تحكم، وإلا فما الفرق قلت: مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق. لأن الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد تفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق.

قوله: (أي يستحيل أن توجد إلخ) أشار إلى أن المراد بالبقاء مطلق الوجود.

قوله: (فلا تتعلق به في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمناً لمعنى الوجود كما أن قوله عقيبها ظرف للفعل لا المتعلق لفساد المعنى.

الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال: (الفاعل في الحالة الأولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه: (يفعل، وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال: (فعل) ولا يقال: يفعل (و) قال (ابنه): يقال (في) الحالة (الأولى: سيفعل و) يقال: (في) الحالة (الثانية: يفعل و) قال (ابن المعتمر:) يقال: (يفعل مطلقاً) أي في الحالتين معاً وما ذهب إليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فإن صيغة المضارع إذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال، وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك، **والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال**. الفرع (الرابع: قال) أبو الهذيل: (العلاف القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب تكون (قبلها) قال الآمدي: هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها.

[المقصد السادس: مدى تأثير الفعل على الفعل]

(الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعاً عنه (منعه الأشاعرة إذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا: العجز **يضاد القدرة**) **دون المقدور**

قوله: (حقيقة في الاستقبال) ففي الحالة الأولى يقال: يفعل، وفي الحالة الثانية يقال: ما يدل على الحقيقة بصيغة الماضي فإن الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام التبليغ.

قوله: (المقدور) أي ذات المقدور لا من حيث أنه مقدور، فإن المرتعش عاجز أي ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطراراً.

قوله: (والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لأن هذا إنما يصير وجهاً للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الأولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية، التي هي حالة وجود الفعل، والأقرب في توجيه كلام الجبائي هو أن تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد لتتقدم على وجود الفعل، فالتعلق الحالي ايجاد حال عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال، وهو عند وجود الفعل إيجاد ما مضى، وأما ابنه وابن المعتمر، فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد ففضلاً.

قوله: (يضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وإن كان تضاده من حيث أنه مقدور وإنما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور، لأن المحرك يده بالاختيار إذا عرض له حالة حركتها ارتعاً فذات المقدور أعني الحركة باقية بالاضطرار.

(والمنع) بعكسه، فإنه لا يضاد القدرة، بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة، سواء كان المنع (وجودياً مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة (أو) وجودياً (مولداً لضده) أي ضد المقدور، كالاعتمادات السفلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدمياً) كانتفاء شرط من شرائط المقدور، مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم، فإنه ينافي وجود الأحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا: لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً، وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة، لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة، والانتقال من مكانه، لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما، وليس ذلك إلا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه، وقالوا أيضاً: إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيد كان قادراً على الحركة، كما كان قادراً عليها قيل القيد (وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته، ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) **الجواب عن الأول** أن يقال: (عندنا **لا فرق**) **بينهما** (**إلا ما يعود** إلى جريان العادة) من اللّه سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أي في المقيد حال ارتفاع القيد فإن هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانته غير معتاد، وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني: أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فإن اللّه تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً، وخلقها فيه حال كونه مطلقاً ماشياً (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيد (إلى طرو ضد) من أضدادها عليه، بل يكفيه انتفاء خلقها فيه.

قوله: (**والجواب عن الأول إلخ**) منع قول المستدل، وليس ذلك إلا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه، أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز أن يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في المقيد، إلا أن ارتفاع قيده معناه دون الآخر لأن ارتفاع زمانية، أعني: العجز أو ملزومه غير معناه إلا أنه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجاً للمنع وإشارة إلى أنه مبني على ما تقرر عندنا، من أن الزمن عاجز دون المقيد وإن كان له منها غير قادر.

قوله: (**لا فرق بينهما إلا ما يعود إلخ**) أي لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر، وإن وجد الفرق بالنسبة إلى وجود صفة وجودية في أحدهما، وهي العجز دون الآخر فالحصر إضافي، وبهذا ظهر إمكان الجواب عن الأول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً، وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف أن زوال القيد معناه دون الزمانة، وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معتاد دون الآخر.

[المقصد السابع: القدرة مع الفعل لا تتعلق بالضدين]

(قال الشيخ:) وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (إنها) أي القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) **وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما** لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا: إن القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً، **ولا على سبيل البدل** بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، وذلك لأنها مع المقدور، ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر (**وقالت المعتزلة**:) أي أكثرهم: قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) تردداً فاحشاً (فقال مرة:

قوله: (**لوجوب إلخ**) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة.

قوله: (**ولا على سبيل البدل**) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر وأما التعلق بأحدهما عقيب التعلق بالآخر، فلا يقال له على سبيل البدل، بل على التقابل وخلاف المذهب فإنه يستلزم أن يكون القدرة على الثاني قبله.

قوله: (**ولا شك أن ما نجده إلخ**) فيه أنه إن أراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة، وإن أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات، فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما.

قوله: (**وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما إلخ**) لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من أن القدرة الحادثة عند الأشاعرة بما في محلها، ثم إن هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين أيضاً وذلك ظاهر.

قوله: (**ولا على سبيل إلخ**) سواء كان معنى البدلية أن كلاً من الضدين منفرداً عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر، فإن قوله: ولا شك إلخ، يدل على نفيهما أما تجويز كثير من أصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم: بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الأول لا الثاني، وإلا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل.

قوله: (**وقالت المعتزلة**) يرد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة بالعلم متعلقة بالسهو، وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الألوان والطعوم، فإن أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهواً: إنكم اتفقتم على أن العلم وجميع الأعراض لا تنتفي إلا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم أن لا ينتفي

القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) **كالاعتقادات** والإرادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال تارة أخرى: كل واحدة منهما، أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى، و) قال (تارة) ثالثة: (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلاً) منهما (لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة) أي يمتنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات، والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال، وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة: (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما) معاً (دون) القدرة (العضوية) فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا: (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلاً لا معاً وأجمعت المعتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) **من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة** والأوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أي بتلك القدرة الواحدة (مثلان في محل) واحد (في وقت) واحد (وأنهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا إليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ إلى الفعل

قوله: (كالاعتقادات) ذات النظرية المقدورة.

قوله: (وكذا الإرادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القبلية الحاصلة بالاختيار.

قوله: (من جنس واحد) أي من نوع واحد لأن المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة.

العلم بطريان السهو، وللمعتزلة عن هذا الإلزام اختلافات مذكورة في أبكار الأفكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر.

قوله: (من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة) أي الموجودة على التعاقب، والمراد بالجنس النوع، فإن الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار إليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فإن قلت: المتماثلات لا تكون إلاَّ من جنس واحد إذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد؟ قلت: فائدته هي الإشارة إلى أن تماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة إلى كل واحد من الجميع، لا بالنسبة من واحد إلى آخر ومن ثالث بالنسبة إلى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون ذلك السكون أيضاً مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين.

بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكلف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) إلى دين الحق (والثواب والعقاب) على الأفعال القلبية والقالبية وإذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى، وأجيب عن ذلك بأنه إن أريد بكونه مضطراً أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع، وإن أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين، وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه، ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً، فإن الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة إلى أخرى، فإنه قادر على الكون في مكانه بإجماع منا ومنهم، مع أنه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره. قال الآمدي: ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده قلنا: جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة. (قال الإمام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة) الحيوانية **وهي القوة العضلية** التي هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (إلى الضدين سواء وهي قبل الفعل، و) القدرة (تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك

قوله: (وتركه) عطف تفسيري لعدم الفعل، إشارة إلى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الأزلي بل تركه سواء فسر الترك بكف النفس أو بعدم الفعل قصداً.

قوله: (وهي القوة الخ) اعلم أنه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركة رباط، فإذا التقى العصب والرباط تشيا شظايا دقاقاً، ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحماً آخر ويخلل الغشاء، ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الأحمر، والغشاء عضلة ثم ما يبرز من العصب والرباط ينتقل فيصير جسماً واحداً في الحس متوسطاً بين لين العصب، وصلابة الرباط ويسمى الوتر، وفائدتها أن يتحدب عند عقاص العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخى عند انبساط عائدة إلى وصفها الأولى، أو زائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو.

قوله: (وهي القوة العضلية) قال في بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص: العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للأعضاء الحس والحركة، والرباط جسم شبيه بالعصب، وإذا عرفت العصب والرباط فاعلم أن العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما، ومن اللحم الحاشي في خللها والعشاء لها، وهي إذا تصلب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها إلى جانب العضو فيتشنج فتجذب العضو، وإذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو.

أنها) أي القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معاً، وإلا اجتمعا في الوجود (بل هي) أي القوة المستجمعة (بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة، فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة، ألا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام **(ولعل الشيخ) الأشعري** (أراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير، فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ **وتوجيهه أن يقال: القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ** فكيف يصح أن يقال: إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، وقد يقال أيضاً: يلزم من تفسيرها بهذه القوة أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء، لأن مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالماهية أو الهوية.

قوله: (ولعل الشيخ الأشعري الخ) فيه أن الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على أن أصل القدرة عنده مع الفعل راجعاً إلى الدليل الأول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لو تم لدل على أن القدرة المستجمعة قبل الفعل، فما ذكره الإمام محاكمة من غير تراض الخصمين.

قوله: (وتوجيهه الخ) والجواب: إن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادئ الرأي.

قوله: (وتوجيه أنْ يقال: القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فإن قلت: لعل الإمام أراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فإن لتأثيره شرائط عادية إذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر. قلت: عبارة الإمام في المباحث المشرقية، وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها، وإن أراد القوة التي انضم إليها مرجح حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين، وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل أو بعده والتحقيق: إن أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الأمور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم إلا أن يكون إطلاق التأثير مجازاً باعتبار جري العادة لتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما.

[المقصد الثامن: العجز مضاد للقدرة]

(العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الأشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه) أي العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الأعراض (و) خلافاً (للأصم) فإنه نفى كون العجز عرضاً موجود (من حيث) أنه (نفي الأعراض) مطلقاً (لنا) في إثبات كونه وجودياً (**التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع**) من الفعل فإن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته، **وما هي إلاّ أن في الزمن** صفة وجودية هي العجز، وليس هذه الصفة في الممنوع (ولأبي هاشم أنْ يجعلها) أي التفرقة الضرورية (عائدة إلى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في الممنوع، فإن الممنوع قادر على رأيه كما مر، قال الإمام الرازي: لا دليل على كون العجز صفة وجودية، **وما يقال** من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس **ضعيف لأنا نقول**: كلاهما محتمل، وإذا لم يقم دليل على أحدهما كان

قوله: (**وما هي إلاّ أن في الزمن الخ**) إذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر، فلا يخالف هذا ما تقدم من أن الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في أحدهما دون الآخر فإنه مما زل فيه بعض.

قوله: (**وما يقال الخ**) أي في الاستدلال على وجود العجز.

قوله: (**ضعيف لأنا نقول الخ**) لو قرر ما يقال هكذا بأن كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ترجيح بلا مرجح، فإما أن يكون كل منهما عدمياً وهو باطل إذ لا تقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجودياً اندفع الضعف وصار قوياً لأن السلامة عدم الآفة

قوله: (**لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع**) لا يقال: تلك التفرقة يحتمل أن تعود إلى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن، كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون الممنوع قادراً بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد، لأنا نقول: التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة إن قلت: فحينئذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية، أعني العجز في الزمن دون المقيد. قلت: حصر الفرق هناك في جريان العادة إضافي كما نبهناك عليه، نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بأن تلك التفرقة بالنسبة إلى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد أشرنا إليه أيضاً.

قوله: (**وما يقال**) أي في الدليل على كون العجز صفة وجودية.

الاحتمال باقياً وفي نقد المحصل أن القدرة إن فسرت بسلامة الأعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء، وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن السلامة عدم الآفة، وإن فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الأعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له، وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدمياً، وإن أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش، وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي، **ولعل الأشاعرة** ذهبوا إلى هذا المعنى فحكموا بكونه وجودياً (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري في الأصح من قوليه: (العجز إنما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (**فإن التعلق** بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به أصلاً، واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أي العجز (إنما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (وإليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا **فالزمن عاجز عن القيام** المعدوم لا عن القعود الموجود وإن كان مضطراً إليه، بحيث لا سبيل له إلى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز إلى هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين، وإن لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما، وذلك لأن العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه، والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه، وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول، وأما

فتكون الآفة وجودية أذ لا تقابل بين العدميات وفيه أن السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الأفعال المطلوبة منه على ما تقتضيه الطبيعة فهي وجودية.

قوله: (فإن التعلق إلخ) أي تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل أنه لا بد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج، فلا يرد تعلق العلم بالمعدومات، لأنه ليس بخارجي كما أشير إليه أي فيما نقل عن نقد المحصل، حيث جعل العجز بأحد المعنيين عدمياً وبالمعنى الآخر وجودياً.

قوله: (**ولعل الأشاعرة**) إنما لم يحمل كلامهم على أن المراد من العجز آفة تعرض للأعضاء مع أنه يلزم وجوديته، على هذا أيضاً لأن القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الأعضاء كما أشار إليه.

قوله: (**فالزمن عاجز عن القيام**) **قيل: معنى عجزه أنه لا يمكنه إزالته عن نفسه، وقد يناقش فيه بأنّ غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه، وقد لا ينافي القدرة كيف، ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزاً، اللهم إلاّ أن يلتجأ إلى دعوى الضرورة وفيه ما فيه.**

على القول الأول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الأول) الذي هو الأصح (أنه) أي العجز (ضد القدرة) في جهة التعلق (**فمتعلقهما واحد**) وإلا لما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقاً به أيضاً، ونظير ذلك الإرادة والكراهة فإنهما لما تضادتا كان متعلقهما واحداً **إذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا** (و) معتمد القول (الثاني:) هو (**الإجماع**) من العقلاء (**على عجز الزمن عن القيام**) مع أنه معدوم، قال المصنف: (ولو قيل:) في الاستدلال على القول الثاني: إن لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن) أي يلزم أنْ لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزاً عن الإتيان بمثله، بل يكون عاجزاً عن عدم الإتيان بمثله (وأنه خلاف الإجماع) لأن الأمة مجمعون على عجزه عن الإتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) أيضاً لأن العقل يحكم أن المعارضة، إنما تكون بالأمثال لا بإعدامها (لكان حسناً) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الأول دون الثاني، وعاجز عن القعود بالمعني الثاني، والمتحدون عاجزون بالمعنى الأول عن الإتيان بمثل القرآن، وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما أشير إليه.

[المقصد التاسع: المقدور يتبع الإرادة]

(**المقدور هل هو تبع للعلم أو للإرادة؟** للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم: هو (**تبع للإرادة فلأنه**) أي كون المقدور تبعاً للإرادة (حقيقة القدرة) **ومقتضاها**، فإنها

قوله: (**المقدور الخ**) أي المقدور أيضاً وكذلك العلم والإرادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق الإرادة، لأن كل مقدور كذلك حتى ينافي قوله: ما سيجيء في بعض المعتزلة في أن فعل النائم مقدور له ولا علم له، فلا يكون على وفق الإرادة.

قوله: (**فمتعلقهما واحد**) فيه بحث لجواز أن يتعلق بالواحد الذي هو القيام، غايته أنّ تعلق القدرة يقتضي وجوده، بخلاف تعلق العجز، وهذا كما أن متعلق الإرادة والكراهة واحد وتعلق الإرادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة.

قوله: (**إذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا**) فإن قلت: يجوز أن يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين. قلت: كلامه هاهنا في الإرادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود.

قوله: (**والإجماع على عجز الزمن عن القيام**) قيل: ولناصر القول الأول أن يقول: عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه.

صفة تؤثر على وفق الإرادة فيكون المقدور تبعاً للإرادة قطعاً (ومن قال) منهم: **هو** (**تبع** للعلم فلأن صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (**يصدر عنها** أفعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها، ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والإحكام (فإن الكاتب) الحاذق (يراعي دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد إليها (ولو لاحظها) وقصد إليها (لفاته كثير منها) وأما الأشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة للّه تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها.

[المقصد العاشر: قول الحكماء حول النوم والقدرة]

هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها، فجاز أن يكون فعله مقدوراً له؟ فنقول: (اتفقت المعتزلة وكثير منا **على امتناع صدور الأفعال** المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الأفعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الأفعال القليلة (**فقيل: هي مقدورة له**) وإن

قوله: (ومقتضاها) يعني أن في المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة، والمراد لأنها مقتضاها.

قوله: (صفة تؤثر على وفق الإرادة) أي حالها التأثير على وفق الإرادة إذا تعلقت بالمراد لأنها لا تؤثر إلا على وفق الإرادة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع الجوانب، بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير إرادة بل مع كراهة.

قوله: (هو تبع) بمعنى وأنها إن جامع الإرادة في المقدور الاختياري إلاّ أنها تابعة للعلم دون الإرادة بدليل الوجود المقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تابعاً للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل أجزائه.

قوله: (يصدر عنها الخ) يمكن أن يقال: إن لصاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل أجزاء الفعل، كما أن له علماً بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه، فالفعل صادر على طبق الإرادة المتعلقة بالأجزاء في ضمن إرادة الكل، وأما قوله: ولو قصدها الخ، فنقول: الحال في العلم كذلك، فإنه لو لاحظها تفصيلاً لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والإحكام.

قوله: (على امتناع صدور الأفعال الخ) فإن إتقان الأفعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فإن إتقانها يجوز أن يكون اتفاقياً.

قوله: (فقيل: هي مقدورة له وإن كان لا علم له بها) فيه بحث لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلاّ بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققي المتكلمين كما سيجيء في الإلهيات، وما جوزه هاهنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لأن البيان المذكور يعم القليل والكثير، وقد يقال في الجواب: لعلهم

كان لا علم له بها فإن النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الإدراكات باتفاق العقلاء (**وقال الأستاذ أبو إسحاق: هي غير مقدورة له**) فإن النوم يضاد القدرة، كما يضاد العلم وسائر الإدراكات (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا: لا قطع بكون تلك الأفعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له، بل كلاهما محتمل بلا ترجيح، قال الآمدي: قد ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث أنا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها، كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق، ومن رام التسوية بينهما في النائم **لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان** وهو بعيد عن المعقول، قال: هذا وإن كان في

قوله: (وإن كان لا علم له بها) والإرادة والقدرة ليست تابعة للعلم والإرادة في جميع الأفعال، بل الصادرة عن قصد كما عرفت، وما قيل من أنهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بأنه قادر وكل قادر عالم، لأن القادر ما يكون فعله من قصد وإرادة، ولا يتصور ذلك بدون العلم، فإنما يدل على أنَّ كل قادر لا بد أن يكون عالماً مريداً، لا أن كل ما يتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوماً ومراداً، ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض وإتقانها اتفاقي مكتسبة والأولى مقدورة، لأن الكسب تعلق القدرة على وفق الإرادة ولا إرادة فيها ولا شعور.

قوله: (لم يبعد عن التشكيك في تسويتهما) أي التشكيك في الفرق تجويز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة في التعليل.

يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر، كما يقوله الأستاذ، وفيه نظر لأن المفروض أن القدرة قائمة بما يقوم به النوم، كما يشهد به السياق والمدعى أن الذي يقوم به القدرة لا بد أن يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل.

قوله: (وقال الأستاذ أبو سحاق هي غير مقدورة له) أي الأفعال الخارجية غير مقدورة له، فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين إدراك النائم وإدراك اليقظان فيكون إدراك النائم أيضاً مقدوراً كإدراك اليقظان، والأظهر في دفع المنافاة أنَّ مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الإدراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها.

قوله: (لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان) أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية، كما أنه المراد بالتسوية بينهما في النائم، ثم الأظهر أنَّ متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التسوية، لأنَّ المتبادر حينئذ أنّ التسوية ثابتة في نفس الأمر، فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول، وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهما فإنَّ التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن أن يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على أن إيقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لأن الشك تساوي الطرفين فليفهم.

غاية الوضوح **لكن فيه من مذهب القاضي** نوع حزازة لأن الدليل يوافق مذهبه، فإنا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب أو النوم مانع منه، ولما كان لقائل أنْ يقول: إذا كان النوم مضاداً للعلم وباقي الإدراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما؟ أشار إلى جوابه بقوله: (**وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين**) أي جمهورهم (أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الإدراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإدراكات، فما يراه النائم ليس من الإدراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة (وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا) في الإدراك (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أي الإدراك في حالة النوم (خلاف العادة) أي لم تجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم (و) **لأن** (**النوم ضد للإدراك**) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا إدراكاً حقيقة، بل من

قوله: (**لكن فيه من مذهب القاضي**) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعني أن ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف، لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً، فلا يلزم من الجزم بثبوته في اليقظان الجزم بثبوته في النائم.

قوله: (**فخيال باطل**) أي نجعله إحساساً بشيء وليس ذلك بإحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أوالعادية، وهذا لا ينافي كونه حكاية عن أمر ثابت في نفس الأمر موجباً لعلمه، بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان وابسال فلا يرد ما قيل: إن الرؤيا الصالحة جزء من النبوة.

قوله: (**ولأن النوم ضد الإدراك**) **أي قالوا بكون الرؤيا من النبوة**.

قوله: (**ولأن النوم ضد للإدراك**) **أي قالوا بكون الرؤيا خيالاً باطلاً بناء على قولهم**، فالنوم ضد الإدراك فلا مصادرة فكيف يقال: إنه خيال إذ ليس الغرض إثبات كونه خيالاً باطلاً.

قوله: (**وأما الرؤيا فخيالٌ باطل عند المتكلمين الخ**) فيه بحث لأنه ثبت بالأحاديث الصحاح أن النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة أشهر، فكيف تكون خيالاً باطلاً، اللهم إلاّ أن يقال: الباطل مطلقاً عند المعتزلة، هو كون ما يتخيله النائم إدراكاً بالبصر رؤية، وما يتخيله إدراكاً بالسمع سمعاً وهكذا، وأما كون العلم الحاصل في النوم خيالاً باطلاً، وكون النوم مضاداً للعلم فإنما هو بالنسبة إلى عامة الخلق، وأما عند الأصحاب فالظاهر أن الكل بالنسبة إلى عامة الخلق، يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات.

قوله: (**ولأن النوم ضد للإدراك الخ**) فيه شائبة مصادرة على المطلوب لأن الظاهر أن

قبيل الخيال الباطل (وقال الأستاذ) أبو إسحاق: (إنه) أي المنام (إدراك حق) بلا شبهة (إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من إبصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الإدراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من إدراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) أي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الأمور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الأستاذ (في كون النوم ضداً) للإدراك (لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزء) من أجزاء الإنسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه، فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء: المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة، فإن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة، ثم إن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور إذا ركبت صورة، فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية، فإن الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية، بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن

قوله: (المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام.

قوله: (إدراك حق) أي الإحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التي ذكرتم، إنما هي للإحساس الذي في اليقظة، وهو إنما يقتضي وجود متعلقاتها في الرؤيا لا في الخارج.

قوله: (وقال الحكماء الخ) في الطبي شرح المشكاة قال المازني: مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة، ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أموررياتيها في ثاني الحال كالغيم علماً على المطر انتهى، والمراد بالاعتقادات ما يعم المتخيلة والمتحققة ليشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالاً باطلاً أو أراد لاحقاً.

قوله: (مجمع المحسوسات الخ) فهو كخصوص الضب فيه خمسة أنهار.

قوله: (فإن الحواس إذا أخذت صور الخ) إذ ليس هذا علة للحكم السابق ولا تفسير إلاّ أن يحمل على التعقيب الذكرى.

قوله: (وأدتها إلى الحس إلخ) معنى التأدية حصول مثالها فيه.

قوله: (صارت الخ) لأن المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة.

الاعتراض على مضادة النوم للإدراكات التي تتحقق في النائم. فالجواب عنه بأنه لا إدراك فيه، لأن النوم يضاده مصادرة.

هذا الفعل، أعني رسم الصور في الحس المشترك، **إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها** أحدهما: توارد الصور من الخارج على الحس المشترك، **فإنه إذا انتقش** بهذه الصور **لم يتسع لانتقاشه** بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل، وثانيهما: تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط **عندما يستعملانها فتتعوق بذلك** عن عملها **وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما** تفرعت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير، ولا شك أن الشخص **إذا نام انقطع عن الحس** المشترك توارد الصور من

قوله: (صارفين لها عن فعلها) بوجود كل واحد منهما بضعف عملها على ما في الشفاء والوجدان لا أن كلاً منها يبطل على ما وهم فأشكل عليه كلمة أو، في قوله: فإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما إلخ وفي قول الشارح: وظهر سلطانها إشارة إلى ما قبلها.

قوله: (لم يتسع) من الوسع بمعنى: الطاقة لا من ضد الضيق على ما وهم فاعترض بأن الصور الذهنية لا تمانع فيها، وأجاب بما لا يجدي طائلاً وذلك لأن القوى كلها خوادم لنفس واحدة، فالنفس إذا حرز الحس المشترك إلى الصور الخارجية واستعملها فيها لا يطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس إليها، إذ من شأن النفس أنها إذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كتاب النفس من الشفاء.

قوله: (عندما يستعملاتها) أي عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند التعقل والتهم إلى تفصيل المعاني وتركيبها.

قوله: (فتتعوق بذلك الخ) لعدم الفاعل.

قوله: (وإذا انتفى هذان الشاغلان) كما في النوم وأن الصور غير واردة عن الخارج، والنفس مشغولة بدفع الكلال الذي حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسانية في اليقظة.

قوله: (أو أحدهما) كما في المرض الذي يضعف البدن، فالنفس مشغولة بدفعه كما في الخوف الشديد.

قوله: (لم يتسع لانتقاشه الخ) فإن قلت: قد مر أنه لا تمانع في الصور الذهنية، وإنما هو في الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج، فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية، وبما يرد عليه من القوة المتخيلة. قلت: هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل.

قوله: (وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلاً من ذينك الأمرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله: أو أحدهما محل تأمل، سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج.

قوله: (إذا نام انقطع عن الحس الخ) والأظهر أن يضم إليه، وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية.

الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل، إذ عرفت هذا فنقول: ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين: الأول: أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل الفعال، فإن جميع صور الكائنات) من الأزل إلى الأبد **(مرتسم فيه)** بل **في جميع المبادئ العالية، والملائكة السماوية**، ومن شأن النفس الناطقة أنْ تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش ببعض ما فيها، مما كان أو سيكون أو هو كائن، إلاّ أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك، فإذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ، فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الأهل والولد والإقليم والبلد، حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها، ولو كانت منجذبة الهمة إلى المعقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) إن ذلك الأمر الكلي المنتقش في النفس **(يلبسه ويكسوه (الخيال)** أي القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) **من المحكاة** و(الانتقال) من شيء إلى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الأشياء المتصلة (والتركيب بين الأمور المتفاصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (إما قريبة) من ذلك الأمر الكلي (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (إلى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعاً (قهقرياً مجرداً له) أي لما رآه النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد، إما بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرف

قوله: (مرتسم فيه) أي حاصلة لها إما بالفعل بالبسيطة كا في العقول كما مر أو بالارتسام كما في النفوس الفلكية.

قوله: (في جميع المبادي العالية) أي العقول على الوجه الكلي.

قوله: (والملائكة السماوية) أي النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشائين، وعلى التوجيهين عند الشيخ، وقوله: أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة، وإنما قال: أدنى لأن الفراغ التام يحصل بعد الموت.

قوله: (من المحاكاة) في القاموس حكيت فلاناً وحاكيته شابهته أي محاكاة شيء لشيء وجعله شبيهاً به.

قوله: (يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرتسم الصور فيه من الخارج، حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة إليها من النفوس الفلكية.

المتخيلة في التصوير والكسوة (وما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الأمر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) **أي لا يكون** هناك تفاوت إلاّ بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (إلى التعبير) **وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً** فينتقل منه إلى نظيره، ومن ذلك النظير إلى آخر، وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر، حتى ينسد على المعبر طريق الوصول إليه. الوجه (الثاني: أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (إما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فإن القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك **خالياً** صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فإن من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (يراه في منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك، فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الأمور الخارجة، وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية إليه من الخارج وترسمها هناك، ولذلك **قلما يخلو النوم عن المنام** من هذا القبيل (**وإما مما يوجبه** مرض كثوران خلط) من الأخلاط الأربعة (أو بخار) فإن المرض إذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموي يرى في حلمه

قوله: (**أي لا يكون الخ**) هذا إذا أخذته من المبادئ العالية أما إذا أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية أيضاً، لكن النفس حينئذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال.

قوله: (**خالياً**) أي عن ورود الصور الخارجية.

قوله: (**قلما يخلو النوم عن المنام**) في الأساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة، فبالمعنى الأول مستعمل في المتن وبالمعنى الثاني في الشرح.

قوله: (**وأما مما يوجبه الخ**) عطف على قوله: وإما من الخيال، وهذان هما السببان الأكثريان وقد يكون من تأثيرات الأجرام السماوية، فإنها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صوراً في التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب كذا في الشفاء.

قوله: (**وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً**) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة.

قوله: (**والصفراوي يرى الخ**) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعية السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة.

الأشياء الحمر، والصفراوي) يرى (النيران والأشعة، والسوداوي) يرى (الجبال والأدخنة، والبلغمي) يرى (المياه والألوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو **مما يوجبه مرض أو غلبة خلط** (من قبيل **أضغاث الأحلام** لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له. (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الأول: اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مئة من فقط ولا يتمكن من حمل مئة أخرى معها) **أي من المئة الأولى** (فقيل:) هو (عاجز عن حملها) أي عن حمل المئة الأخرى، **هذا هو الموافق** لكلام الآمدي، وإن كان الموجود في أكثر النسخ حملهما (**وقيل:**) **هو** (**لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة**) بالنسبة إلى الأخرى فلا يقال: هو عاجز عن حمل المئة الأخرى، ولا هو قادر عليها (وقيل:) هو (قادر على حمل إحداهما) أي إحدى المئتين (من غير تعيين) وغير قادر على إحداهما من غير تعيين أي هو قادر على حمل مئة منها غير

قوله: (**أو غلبة خلط**) أي من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فإن الغلبة أيضاً موجبة لمحاكاة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه.

قوله: (**أضغاث الأحلام**) والأحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم في نومه والضغث الخلط أي من أخلاط الأحلام ليس لها تأويل.

قوله: (**هذا هو الموافق**) وهو محل الخلاف بينهم إذ لا خلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهما.

قوله: (**وقيل: هو قادر على حمل إلخ**) فيه أن الكلام في حمل المئة الأخرى بشرط الانضمام مع المئة اتي يتمكن من حملها حتى يقال: إنه قادر على حمل مئة غير معينة من الجملة وليس بقادر على حمل مئة غير معينة منها وقوله: أي هو قادر، لم يظهر لي فائدة هذا التفسير.

قوله: (**ومما يوجبه مرض أو غلبة خلط**) **إن قلت**: كلامه السابق يدل على أن ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ أو هاهنا ليس في محله. قلت: فليكن بمعنى الواو والتخيير في التعبير ومثله كثير في المفتاح أو يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة إثارة بخار لا خلط من الأخلاط الأربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة.

قوله: (**أضغاث الأحلام**) الأحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم، وأضغاثها تخاليطها، جمع ضغث وأصله ما جمع من أخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة، وإنما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم: فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة.

قوله: (**وقيل: هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة**) هذا بناء على أن العجز صفة وجودية أو عدم ملكة.

معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الأقوال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (**تعلق القدرة بجميع المقدورات**) فإن المئة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد، فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها **يناقض ذلك** الأصل (**فإن قيل**: مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً، بل **بشرط وهو** (**أن لا تتعلق** القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مئة قدرة على حمل مئة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا:) **في الرد عليهم** (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف، يعني أن المقدور هاهنا هو الحركة ومحلها المئتان فهو متعدد لا واحد، فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط، **فإن قالوا: المحل وإن كان مختلفاً**، إلاّ أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المئتين، **فهو لا يقدر على حمل الجميع** إلا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المئة الأخرى، حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع

قوله: (في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات متخالفة أو متماثلة أو متضادة.

قوله: (**بشرط وهو أن لا يتعلق إلخ**) فإنه يستلزم اجتماع المثلين.

قوله: (**لا يقدر على حمل الجميع**) أي على حمل المئة الأخرى مع انضمامها بالأولى فإن الكلام فيه، وإذا لم يكن ذلك مقدوراً، فلا تناقض لذلك الأصل.

قوله: (**يناقض ذلك**) **فإن قلت**: حمل المئة الأخرى مقدور بشرط عدم انضمامها إلى المئة الأولى، وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك الأصل. قلت: كلامهم في المئة الأخرى ولو منضمة إلى الأولى لا في مجموع المئتين، واعتبار انضمامها إليها لا يخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد.

قوله: (**قلنا في الرد عليهم إلخ**) وايضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاد المئة، فإن القادر على حمل المئة قادر على حمل عشرة، وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلاً، اللهم إلاّ أن يقال: الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه، تأمل.

قوله: (**فإن قالوا: المحل وإن كان مختلفاً الخ**) لا يخفى انّ أصلهم إذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول، إلاّ أن يبنى على مذهب موجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً ، بل إذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد، وحينئذ لم يستقم قوله في الجواب: وإن قلتم أنه إلخ، لأن مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه، والظاهر أن ما ذكره هاهنا يثبت الفرع الثالث، **فإن** للمئتين

الجميع قلنا: هذا وإن تخيل في المئتين المتلاصقتين، فما يقولون في مئة أخرى منفصلة عن المئة المحمولة؟ فإن قلتم: إنه متمكن من حملها مع حمل الأولى مع أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الأولى فهلا يجوزون ذلك في المئتين المتصلتين؟ وإن قلتم: إنه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم **أصلكم** لا محالة لأن المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين. الفرع (الثاني: شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مئة من إذا اجتمعا عليه) أي حمل المئة وحملاها معاً فقد اختلفت المعتزلة هاهنا (**فمنهم من قال:**) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المئة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (**وربما التزم**) هذا القائل جواز اجتماعهما وإن كان مستبعداً جداً، بل مستحيلاً (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمري والكعبي: (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه

قوله: (أصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط.

قوله: (فمنهم من قال الخ) فيه أنهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بأن يكون كل واحد منها في صورة الاجتماع مؤثراً تاماً لأن حمل المجموع إنما يحمل الآخر، فإذا اجتمعتا على جزء لا يتجزئ، فإما أن يقال: ليس لشيء منها تأثير فيه مع المجموع، وهو ظاهر البطلان، لأن المجموع ليس سوى القدرتين، أو يقال بتوزع التأثير فيه، فيلزم انقسام الجزء.

قوله: (وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فإن القدرة تابعة للإرادة، فيجوز أن يريد إيقاع مقدور واحد بالاتفاق، وإن كان كل واحد منهما كافياً في إيقاعه القدرة الواحدة الخ يعني أن الحركات الواقعة في المحال فبطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة، إذ لا دليل على إثبات أكثر منها، والحركات الواقعة في المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الأجزاء التي لا تتجزئ ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة.

المتلاصقتين محال مجتمعة، لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليهم بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام إلى حمل أجزائه المئة المجتمعة، والأظهر في التقرير هاهنا ما ذكره الأبهري حيث قال: ولو انفصلوا عن هذا قائلين بأن الحركة القائمة بالمئتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المئتين المنفصلتين، تأمل.

قوله: (فمنهم من قال الخ) الحق أنْ يقال: إن الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع، وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع بإجماعهما، غاية الأمر أن كلاً منهما يستقل بحمله في الجملة كما سيجيء مثله في مباحث التوليد من الإلهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد.

(وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المئة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) إذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الأمر، ولا سبيل إلى ذلك (فإن نسبة كل جزء) من أجزاء المئة المذكورة (إلى كل واحد) من القادرين (على السوية، فلا يتعين شيء منها لفعل أحدهما. الفرع (الثالث:) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً (قالوا: القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (**إلى جهات مختلفة**) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءاً إلى جهة وجزءاً آخر إلى جهة أخرى وجزءاً ثالثاً إلى جهة ثالثة، وهكذا بأن يضرب مثلاً يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (وأما في محال مجتمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تتحرك معاً إلى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة أجزاء من القدرة، فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر إزاء عشرة أجزاء، وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساوياً لعدد الأجزاء المجتمعة (وإلا) أي وإن لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر، بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) أي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت) إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة، وقد عرفت بطلان عدم الأولوية. **قال الآمدي**: هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد، **وهو من قبيل**

قوله: (**مختلقة**) قيد اتفاقي فإن الأجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها إلى جهة من الجهات الاعتبارية، وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فإن تحركهما لتلاصقهما يكون إلى جهة واحدة.

قوله: (**قال الآمدي الخ**) يعني أن كل واحد من الأجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في الصورتين، وهو كضرب اليد مثلاً، فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم، والفرق الذي ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة.

قوله: (**إلى جهات مختلفة**) قيل: إنما خص الجهات المختلفة بالذكر لأن صدور الحركات إلى جهات مختلفة من القدرة الواحدة أبعد من صدورها إلى جهة واحدة لأنها أثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الأولى وقيل: بل لأنهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة إلى جهة واحدة.

تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة، فإنه إذا قيل لهم: لِمَ كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة، ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الأجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الأجزاء، بل لا فارق هناك سوى الاجتما، والافتراق؟ **لم يجدو إلى الفرق سبيلاً**، ولذلك قال أبو هاشم، وغيره من فضلاء المعتزلة: لا ندري لذلك سبباً غير أنا وجدنا أن **ما يسهل علينا** تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع، وهذا الذي قالوه وإن كان حقاً إلا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الأجزاء المتلاصقة، ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الأجزاء لجواز أن يقال: جري عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع، وأن يقال أيضاً: جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة إلى الأولى **من غير أن يكون** عدد القدر بعدد الأجزاء، ولا محيص لهم عن ذلك، وأما الجبائي فإنه قال: انضمام الأجزاء مانع من التحريك ألا ترى أنا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد، وليس ذلك إلاّ بسبب

قوله: (ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله: بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع، وفيه بحث لأن الغرض في بعض الصور مسلم، والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما إذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر، ففي حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة، وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من أن الاجتماع مانع التحريك، وأن ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث، إذ معناه أنه بعد وقوع حركة الأجزاء في الحالين، بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة، بل هو فرع بانفرادها، وإن جعل الآمدي من ثمة قدرة وصدور المصنف، فإن نظره أدق.

قوله: (من غير أن يكون إلخ) وما ذكرته من انه ليس عدد أولى من عدد فباطل.

قوله: (وهو من قبيل تحكماتهم الباردة) وفيه أيضاً مناقضة أصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات المخلوق.

قوله: (لم يجدو إلى الفرق سبيلاً) فإن قلت: لهم أن يقولوا: توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر، وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمسه اليد بلا واسطة، ولما بعده بواسطة أو أكثر. قلت: يمكن أن تمس اليد جميع الأجزاء في صورة الاجتماع، كما إذا فرضنا سطحاً جوهرياً مركباً من الجواهر الفردة ويوضح على الكف ويرفع وأن لا يمس في صورة التفريق إلاّ بعض الأجزاء وهو ظاهر، فلا يجدي الفرق المذكور في جميع المواضع.

انضمام أجزاء القيد إلى رجليه وهو مبني على أصله **في جواز منع القادر**، وقد بان بطلانه وإن سلمنا صحة المنع، فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء القيد إلى رجليه، بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد، ولا وجود له فيما نحن فيه من الأجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أنَّ مانع القيد لا يزول وإن تضاعفت القدرة بخلاف الأجزاء المجتمعة، فإنه قال: بزوال المانع بتقديران يوجد قدر موازية لعدد الأجزاء المنضمة، **ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي** من تتمة الفرع الثالث، كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع: (قال الجبائي: الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فإنه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون القيد مانعاً عن الفعل (فرع أن المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعاً منه، إذ لا مجال للمنع بالقياس إلى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي بكون الاجتماع مانعاً عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مئة من قادراً على حمل المئة الأخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها، وفيه بحث لأن كون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الأخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادر عليه.

[المقصد الحادي عشر: اتجاهات القدرة المحركة]

أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فإن هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع، فإن جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث، **كما فعله بعضهم** في شرح هذا الكتاب، كان هذا فرعاً رابعاً وإن جعل فرعاً على حدة

قوله: (من جواز منع القادر) يعني أن الممنوع قادر.

قوله: (ومما نقلناه إلخ) قد عرفت حال ما نقله وإن جعله فرعاً رابعا أولى.

قوله: (كما فعله بعضهم) بأن أسقط لفظ الرابع.

قوله: (ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي إلخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الأجزاء المجتمعة، وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة، فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً، إلا أن الشارح نظر إلى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة إلى جهات وعدم توليدها في محال مجتمعة، فاندرج فيه مذهب الجبائي. غاية ما في الباب أنهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد هاهنا، فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع، والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته بقول الشارح من تتمة الفرع الثالث.

كان هذا فرعاً خامساً وأما جعله مقصداً حادي عشر، فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع إلى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فإن كل عاقل يجد تفاوتاً بينهما ويعلم أن رفع شيء أشق وأقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) أي على المنع (البهشمية) أي الطائفة التابعة لرأي أبي هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) إذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج إلى ما يزيد عليها.

[المقصد الثاني عشر : القدرة مغايرة للمزاج]

بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين: الأول: المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك **لأن المزاج كيفية متوسطة** بين الكيفيات الأربع المشهورة **وهي بالحقيقة من جنسها**، إلا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه الأربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات الملموسة (**دون القدرة**) فإنها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات، **فليست القدرة نفس المزاج** بل هي كيفية تابعة له

قوله: (**بقدرة واحدة**) أي قدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو، ولا يحتاج إلى قدرة متعددة بحسب الأجزاء على ما قال جمهورهم كما مر، وعلى هذا اندفع التحكم الذي ذكره الشارح.

قوله: (**كيفية متوسطة**) إما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها على اختلاف بين الأطباء والطبيعيين.

قوله: (**وهي في الحقيقة من جنسها**) وإن كان في الظاهر مخالفة لها من حيث أن الكيفيات الأربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فإنه يؤثر بالملاقاة بالباطن.

قوله: (**دون القدرة إلخ**) إشارة إلى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثاني، بوجهين الأول:

قوله: (**لأن المزاج كيفية متوسطة**) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة، إنما هو مذهب الأطباء وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الإنكسار التام.

قوله: (**فليست القدرة نفس المزاج**) قد يقال: يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متبوعة، فتغاير لا يستلزم عدد المتبوع، وهذا إنما يرد إذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار، وأما إذا جعل كون أحدهما ملموساً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا، وقد

(الثاني: المزاج **قد يمانع القدرة، كما عند اللغوب**) فإن من أصابه لغوب وإعياء يصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الأفعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج.

[المقصد الثالث عشر: القوة هي جنس القدرة]

بل الثاني عشر قال الإمام الرازي: لفظ القوة وضع أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن **يصدر** عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس، ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأً ولازماً، أما **المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان** إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، وأما اللازم فهو أن لا ينفعل عن الشيء بسهولة، وذلك لأن مزاول التحريكات الشاقة إذا انفعل عنها صده ذلك عن إتمام فعله، **فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة** ثم إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك

أن المزاج من جنس الكيفيات الأربع، ولا شيء من القدرة كذلك فلا شيء من المزاج بقدرة فلا شيء من القدرة بمزاج.

قوله: (المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار أن القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكأنه القدرة مع وصف الشدة.

يستدل على التعدد بأن المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه أن هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود.

قوله: (قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فإن قلت: الممانع هو الثقل. قلت: بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له، وقد يقال: المتمسك في تحقق القدرة فيمن أصابه الإعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الأمر، وفيه نظر لأنه يتوقف على كون المزاج مدركاً بالوجدان.

قوله: (أن يصدر إلخ) المراد من الباء السببية القريبة التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة.

قوله: (أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان إلخ) قال رحمه اللّه تعالى: القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الأفعال الاختيارية، ولا تختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الأفعال الشاقة قطعاً، وليس مراده الاختصاص أيضاً، بل بيان مبدئيتها ثم قال: والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة، هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة، لأنه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها الكون.

قوله: (فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم، لا يدل على وجود الملزوم إلا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها هاهنا فالأقرب أن يقال: الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة.

المبدأ وهو القدرة، وإلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال، ثم إن للقدرة وصفاً هو كالجنس لها **أعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الإمكان** لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان إمكان الفعل لازماً للقدرة، فنقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس، وذلك اللازم فيقولون للأبيض: إنه بالقوة، أي يمكن أن يصير وسموا الحصول والوجود فعلاً، وإن كان في الحقيقة انفعالاً **بناء على أن المعنى الذي** وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل، فلما سموا هاهنا الإمكان قوة سموا الأمر الذي تعلق به الإمكان، وهو الوجود والحصول فعلاً، **والمهندسون يجعلون** مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط، **خصوصاً إذا اعتقد ما ذهب إليه بعضهم** من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله، **ولذلك قالوا: وتر القائمة قوى على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما**، وإذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك، فلنرجع إلى ما

قوله: (أعني الصفة المؤثرة) فإن أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملاً للطبيعة والصور النوعية كما مر، وإن خص بالعرض فلا.

قوله: (أعني الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالأمر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى.

قوله: (ولها لازم هو الإمكان) بين الإمام العلاقة بين القوة والإمكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الإمكان المقارن للعدم، فلا تقريب وسيشير إليه المصنف.

قوله: (بناء على أن المعنى الذي إلخ) حاصل ما ذكره أنه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً للقوة وإن كانت القوة في الموضعين بمعنيين.

قوله: (والمهندسون يجعلون إلخ) قال في المباحث المشرقية ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع كأنه أمر ممكن في ذلك الخط، وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه، ثم قال: فإذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت أن غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما سهل الانفعال وإما الضروري، وإما غير المؤثر أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وأنه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني.

قوله: (خصوصاً إذا اعتقد ما ذهب إليه بعضهم إلخ) قال رحمه اللّه تعالى: هذا الاعتقاد ضعيف لأن السطح لا يحصل من الخط كما أن الخط لا يحصل من النقطة وكما أن الجسم لا يحصل من السطح بل هي أعراض لها، ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به، نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع، وأما أن حدوثه فيها فكلا.

قوله: (ولذلك قالوا: وتر القائمة قوي على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما) أي ولأن المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا: وتر القائمة قوي على ضلعيها أي على مربع ضلعيها،

في الكتاب فنقول: (**القوة تقال للقدرة** والمراد هاهنا جنسها) **أي المقصود في** المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة، (وهو) كما قاله ابن سينا: (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا: من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المعالج لنفسه فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر

قوله: (القوة تقال للقدرة إلخ) فبهذه المناسبة أورد بيان معاني القوة في بحث القدرة.

قوله: (يعني أن المقصود إلخ) بخلاف المعاني الأخر فإن بيانها موكول في المقاصد الأخرى، وذكرها هاهنا استطرادي لبيان إطلاقات القوة فإن بيان الإمكان قد مر في الأمور العامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة، والانفعال سيجيء في الكيفيات الاستعدادية.

وأرادوا أن مربعه يساوي مربعيهما والقريب أن مجموع مربعيهما، حينئذٍ يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم: مربع الخط قوة له، وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول: وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه، مثلاً إذا ضرب عشرة في نفسها حصل مئة فالمئة مربع العشرة والعشرة جذر المئة، وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة أضلاع متساوية، وهو المراد هاهنا كما هو الظاهر، ومساواة مربع الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين، فلنتصور على المعنى الأول ليتضح على المعنى الثاني أيضاً فنقول: إذا فرضنا كلاً من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فمربع كل ضلع مئة مثلها لأنها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين، أعني المئتين فالوتر جذر مئتين وإنه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر، وذلك لأن الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مئة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر في نفسها مئتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المئتين فيما بينهما، وإذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني أيضاً فليتأمل.

قوله: (مبدأ التغير في آخر إلخ) قال الشارح في حواشي التجريد: القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية أعني التي تهيأ محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال، وقال أيضاً: فإن قلت: هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية. قلت: صرح بذلك بعضهم وادعى أنهم أرادوا بالتأثير هاهنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً، ثم قال بعد نقل قول الكاتبي: القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر، وهذا الكلام منه يؤيد إطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر، فقد ظهر لك من سياق كلامه أنه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملاً للقوة الفعلية والانفعالية، وفيه بحث لأن التغير بحسب مفهومه وإن كان أعم، إلا أن اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لأن المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير، ولو بالاعتبار كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: الآخرية معتبرة بالنسبة إلى الفاعل مطلقاً فحاصل التعريف أنها مبدأ التغير من شيء في آخر.

من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء، وهذا مبني على ما يتبادر إلى الأوهام من أن الإنسان هو هذا الجسم، **والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة** والمعالج المتأثر **هو البدن**، وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الإنسان نفسه في إزالة الأخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسانية، **وإنما كان هذا القيد موجباً** لعموم الحدود ودخول ما كان خارجاً عنه لأن المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات، فلما قيد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كاف، والقوة بهذا المعنى تنقسم إلى أقسام أربعة لأن الصادر مَن القوة إما فعل واحد، أو أفعال مختلفة، وعلى التقديرين إما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أو لا، **فالأول**: النفس **الفلكية** والثاني: الطبيعة العنصرية، **وما في معناها**، والثالث: القوة الحيوانية. والرابع: النفس النباتية، وقد مرت

قوله: (**هو النفس الناطقة**) وإن كان باعتبار تعلقه بالبدن، إذ لا بد في العلاج من استعمال الأعضاء.

قوله: (**هو البدن**) لأنه من حيث كونه متعلق النفس، إذ لا بد من الحياة حين العلاج.

قوله: (**وإنما كان إلخ**) دفع لما يتراءى من أنه مخالف لما تقرر من أن القيد في الإثبات للإخراج وحاصل الدفع أنه فيما إذا كان القيد تخصيصاً للإثبات السابق، أما إذا كان تفسيراً له من معنى إلى معنى أعم فهو التعميم.

قوله: **والتحقيق أن المعالج إلخ**) قيل: المعالجة هي الطلب العملي، فهي لا تختص بالنفس لأنها لا يكون إلا بآلات بدنية، نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وإن كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق إلا المجموع، وأما المعالج بالفتح فيحتمل أن يكون هو المجموع أيضاً، لأن النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بأن ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى، ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش أعراض نفسانية كالغضب ونحوه، جاز أن يتأثر أيضاً من الأحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض، والجواب أن آلات الفعل لا يسند إليها الفعل حقيقة وإنما يسند إلى الفاعل.

قوله: (**وإنما كان هذا القيد موجباً إلخ**) إشارة إلى جواب ما يقال: المعقول كون القيد في الإثبات موجباً لخصوص الحد وخروج ما كان داخلاً قبله فكيف انعكس الأمر هاهنا، وحاصل الجواب أن المذكور هاهنا ليس بقيد لما قبله من التحقيق، بل إزالة للقيد المتوهم منه، وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها وإذا لم يحمل عليه فتامل.

قوله: (**فالأول: النفس الفلكية**) قال الشارح في حواشي التجريد: انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد فيْ النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الأقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقلياً كما في انحصار العناصر.

الإشارة إليها، قال الإمام الرازي: بعض هذه الأقسام صور جوهرية وبعضها صور أعراض، فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس، بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والأعراض **في وصف جنسي** (وتقال) القوة (للإمكان المقابل للفعل لأنه) أي هذا الإمكان (سبب للقدرة عليه) أي على الشيء الذي تعلق به هذا الإمكان (**مجازاً**) وذلك لأن القدرة إنما تؤثر وفق الإرادة **التي يجب مقارنتها لعدم المراد**، فلولا الإمكان المقارن للعدم وهو الذي يقال الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد، فهذا الإمكان سبب للقدرة بحسب الظاهر، ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها، وإنما لم يجعل الإمكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الإمام الرازي، ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه، **لأن اللازم للقدرة على توجيهه هو الإمكان الذاتي** لا المقابل للفعل، وللتنبيه على ذلك قال المصنف: (وهذا) أي الإمكان المقابل المسمى بالقوة (غير الإمكان الذاتي فإنه) أي الإمكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فإن الأسود بالفعل يمكن سواده إمكاناً ذاتياً (وينعكس من الطرفين) أي طرفي الوجود والعدم فإن ممكن الوجود ممكن العدم أيضاً وبالعكس (دون هذا) الإمكان المقابل فإنه لا يتصور مقارنته للفعل، ولا

قوله: (في وصف جنسي) وإلا لم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

قوله: (مجازاً) متعلق بقوله: سبب فإنه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها.

قوله: (وما في معناها) كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للفربيون وكالحرارة والبرودة على ما مر.

قوله: (مجازاً) متعلق في المعنى بقوله: سبب للقدرة عليه لا يقال: يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل أيضاً قول الشارح، فهذا الإمكان سبب للقدرة بحسب الظاهر.

قوله: (التي يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق أن الإرادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحقيق، فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء.

قوله: (لأن اللازم للقدرة على توجيهه هو الإمكان الذاتي) فيه بحث إذ يحتمل أن يكون مراد الإمام إمكان الفعل من القادركما هو الظاهر، وسيجيء في مباحث التكوين من الإلهيات أن الصحة من شخص غير الإمكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه، فإن قلت: حمل الإمكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لأن مقصوده بيان العلاقة لإطلاق القوة على الإمكان، والإمكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الإمكان بالمعنى الذي ذكرته، قلت: هذا مشترك الورود على المعنيين، إذ ليس الإمكان الذي يطلق عليه القوة هو الإمكان الذاتي أيضاً، بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الإمكانين في عدم إطلاق القوة عليهما أن الحصر في قوله هو الإمكان الذاتي إضافي بقرينة قوله: لا المقابل للفعل، فتأمل.

ينعكس إذ لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه **معاً بالقوة**، **فإن قلت**: قد علم **مما ذكرت** أن الإمكان الذاتي إذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلاً للفعل ومسمى بالقوة. قلت: **قد يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد** وقد لا يكون، **فإن الهواء** يمكن أن يكون ماء بهذا الإمكان دون الإمكان الذاتي، والنطفة أن تكون إنساناً مع صدق قولنا: لا شيء من النطفة بإنسان بالضرورة، فتأمل. (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) **وهذا تكرار لما ذكره أولاً** (و) تقال: القوة (لما به القدرة على الأفعال الشاقة) **وهذه العبارة توهم** أن القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، القدرة مبدأ لهذه القوة، **ففي المباحث المشرقية** أن القوة

قوله: (معاً بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما.

قوله: (مما ذكرت إلخ) من قوله: فلولا الإمكان المقارن للعدم، وهو الذي يقال الفعل إلخ.

قوله: (كما في مثال السواد) من قولنا للأبيض: الأسود بالقوة فإنه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على أنه لا يتغير حينئذٍ، فإنه عند حصول البياض.

قوله: (فإن الهواء إلخ) فإنه مستعد لأن يصير هواء بزوال صورته النوعية، وحصول الصورة المائية وليس ممكناً له بالنظر إلى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين، والحاصل: إن الإمكان الاستعدادي مع التغير في ذات المستعد بخلاف الإمكان الذاتي.

قوله: (وهذا تكرار إلخ) إلا أن المقصود من ذكره أولاً بيان وجه المناسبة لإيراد معاني القوة في مباحث القدرة ومن ذكره هاهنا بيان إطلاق القوة عليها.

قوله: (هذه العبارة توهم) فالأولى أن يقال للقدرة على الأفعال الشاقة.

قوله: (قد يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد إلخ) حاصل الفرق بين المثالين أن الأسود من غير تغير في ذاته، يمكن أن يصير أبيض وأما الهواء فإنما يصير ماء إذا غير صورته النوعية الداخلة في قوامه، فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة إمكاناً ذاتياً أن يصير ماء، نعم لو أريد الهواء هيولاه مثلاً لأمكن ذلك إمكاناً ذاتياً إن قلت: فهذا المجموع لا يمكن إمكاناً استعدادياً أن يصير ماء فلا فرق. قلت: الاستعداد إنما يعتبر بالقياس إلى المادة وإن وصف به المجموع ظاهراً ولا كذلك الإمكان الذاتي.

قوله: (وهذا تكرار لما ذكره أولاً) فيه بحث لأن التكرار إنما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه، وأما لو حمل قوله أولاً والمراد هاهنا جنسه أن المراد في هذا المحل بالقدرة التي أطاق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال: في العرف للقدرة نفسها أنها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكراراً أصلاً، فإن قلت: قوله في العرف يأبى عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها إذ إطلاق القوة في العرف على جنس القدرة ليس إلا. قلت: لو سلم لا تكرار حينئذٍ أيضاً لأنا نحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها، فتأمل.

قوله: (ففي المباحث المشرقية) تعليل لقوله: بل الأمر بالعكس بناء على أن المفهوم من كلامها متبوعية القدرة للقوة.

بهذا المعنى كأنها **زيادة وشدة** في المعنى الذي هو القُدرة، وقد قيل: أراد هنا بالقدرة على الأفعال الشاقة **التمكن منها** (و) تقال القوة (**لعدم الانفعال**) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية، وهي بمعنى القدرة **إذا خصت بالأعراض** من الكيفيات النفسانية.

[المقصد الرابع عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال]

وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) **أي عن النفس** بسببها (الأفعال **بلا روية كمن يكتب** شيئاً من غير أن يروي في حرف حرف، أو يضرب الطنبور **من غير أن يفكر في نغمة** نغمة) أو في نقرة نقرة، فالكيفية النفسانية **إذا لم تكن ملكة** لا تسمى خلقاً، وإذا كانت ملكة **ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس** لم تسم أيضاً خلقاً، **وإذا كانت** مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقاً، وإذا اجتمعت فيها

قوله: (**زيادة وشدة**) والمعنى الأول أصل ومبدأ لها.

قوله: (**التمكن منها**) لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر.

قوله: (**عدم الانفعال**) أي كون بحيث لا ينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية.

قوله: (**إذا خصت بالاعراض**) أي لم تجعل شاملة لقدرته تعالى.

قوله: (**أي عن النفس إلخ**) فإسناد الصدور إلى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة.

قوله: (**بلا روية**) في القاموس رويت في الأمر تروية إذا نظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية أي الفكر.

قوله: (**كمن يكتب إلخ**) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة لا يسمى خلقاً كملكة الكتابة، والمراد بأفعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه.

قوله: (**في نعمة**) إن أريد الفعل الغائي أو نقرة إن أريد الفعل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة.

قوله: (**إذا لم تكن ملكة**) كغضب الحليم.

قوله: (**ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس**) بل عن الجوارح كملكة الكتابة.

قوله: (**وإذا كانت إلخ**) كالبخيل إذا جاد والكريم إن أنفقه يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء القوة العقلية ليسلم أن يستعبد الهواء ويستخدمها للذات والفجوز الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي، والخمود السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات

قوله: (من غير أن يفكر في نغمة) قال رحمه الله المشهور في الكتب في نقرة نقرة لأنها هي الفعل الصادر، وإنما النغمة تحصل منها.

هذه القيود معاً كانت خلقاً (وينقسم) الخلق: (إلى فضيلة) هي مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما، والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها إياه تحتاج إلى قوى ثلاث، إحداها القوة التي تعقل بها بما تحتاج إليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية، وثانيتها القوة التي بها تجذب بها ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية، وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية، ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي: (الوسط) من أحوال هذه القوى (والرذيلة) هي (الأطراف) من تلك الأحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس) شيئاً (منهما) أي من الوسط والأطراف، فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الأوساط من أحوال القوى المذكورة، والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطرف تلك الأوساط ثلاثة منها من قبيل الإفراط، وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الأمور ذميم (فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو إفراط هذه القوة (**والخمود**) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو إفراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة **للقوة العقلية**) **العملية** متوسطة (**بين الجربزة**) التي هي إفراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها، فهذه الأوساط الثلاثة **أصول الفضائل الخلقية**، ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص، قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة هاهنا هي التي جعلت قسيمة

هي انقياد السبعية للعقلية ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور، والتهور الإقدام على ما ينبغي، والجبن الحذر عما ينبغي، والحكمة هي أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي، والجريزة استعماله فيما لا ينبغي أو على ما لا ينبغي، والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم، وكذا ذكره المصنف في رسالة الأخلاق.

قوله: (والخمود) بالخاء من خمدت النار إذا سكن لهبها لا بجيم على ما وهم.

قوله: (للقوة العقلية العملية دون النظرية) لعدم كونه مبدأ لصدور الأفعال.

قوله: (بين الجربزة) في القاموس الجربزة بالضم الخبيث معرب كربز والمصدر الجربزة.

قوله: (أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الأخلاق، وكذا الرزائل الست.

قوله: (بين الجربزة) رجل جربز بالضم بين الجربزة أي خب لئيم وهو الكربز أيضاً، وهما معربان.

للحكمة النظرية حيث قيل: الحكمة إما نظرية وإما عملية، وهو ظن باطل إذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة، والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة، وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة هاهنا **مغايرة للحكمة** التي قسمت إلى النظرية والعملية لأنها بمعنى العلم بالأشياء مطلقاً سواء كانت مستندة إلى قدرتنا أو لا، ومما يجب التنبه له أن الافراط المذموم، إنما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية، فإن هذه القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى، وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها **لا من الحكمة النظرية**، إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها **وليست هذه داخلة** في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً، لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الأشاعرة في القدرة، فالفرق بينهما ظاهر (سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء) **فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك، بل لا بد** أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل واحد الضدين.

قوله: (مغايرة للحكمة إلخ) رد لما في شرح المقاصد حيث قال: والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة.

قوله: (من الحكمة النظرية) المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا.

قوله: (وليست هذه داخلة إلخ) فإن الداخلة فيها بمعنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما عرفت.

قوله: (بل لا بد إلخ) أو سهولة صدور العارضين والضدين بقياس كل منهما إلى الآخر لا بتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي.

قوله: (فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلاً مع أنهما ضدان لا بد لنفيه من دليل.

[خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية]

(في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر) في النوع الثالث والرابع (الأول) من هذه الأمور القريبة (المحبة قيل: هي الإرادة **فمحبة الله لنا** إرادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأييد (ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته) وامتثال أوامره ونواهيه، **وقد يقال:** محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور **الكمال المطلق** الذي فيه **على الاستمرار** ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة القدس **بلا فتور** وفرار، وأما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه **من لذة** أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه، والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الأمور (عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة) فإذا لم يرض الله لعباده الكفر **لم يكن مريداً** له أيضاً (وعندنا) أن الرضاء **هو** (**ترك الاعتراض**) فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضياً عنده لأنه يعترض عليه (الثالث: الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك أو لا كما في حالة الغفلة والنوم، وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض، وأما عدم ما لا قدرة عليه، فلا يسمى تركاً ولذلك لا يقال: ترك فلان خلق الأجسام (وقيل: إن كان قصداً) أي عدم فعل المقدور إنما يسمى (تركاً إذا كان

قوله: (**وقد يقال إلخ**) قسم المحققون من الصوفية المحبة إلى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها.

قوله: (**الكمال المطلق**) أي من كل وجه.

قوله: (**على الاستمرار**) لا بقبوله الصور فإن التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها.

قوله: (**بلا فتور**) أي بلا فتور في ذلك التوجه والإفراد يعتد بهما.

قوله: (**من لذة**) أي حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهما بوجه، والمثالان الأخيران للمشاكلة الأول: باعتبار الجزئية، والثاني: للمشاكلة باعتبار الوصف.

قوله: (**لم يكن مريداً**) فالكفر والفسق واقعان من غير إرادته تعالى عندهم.

قوله: (**هو ترك الاعتراض**) أي الإرادة مع ترك الاعتراض لأن الرضى صفة وجودية.

قوله: (**فمحبة الله تعالى إلخ**) ذكر محبة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لأنها هي التي تختص بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية، إذ قد سبق أن الاختصاص المعتبر فيها إضافي بالقياس إلى الذاتيات، بل لأن الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الأعراض كما سلف.

حاصلاً بالقصد، فلا يقال: ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) أي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب، فلولا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعاً (وقيل: إنه) أي الترك (من أفعال القلوب) لأنه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل: هو) أي الترك (فعل الضد لأنه مقدور، والعدم) أي عدم الفعل (مستمر) من الأزل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة، وقد يقال: دوام استمراره مقدور لأنه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه، فمن هذه الجهة صلح أنْ يكون العدم أثراً للقدرة قالوا: ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر، فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك، فلا يقال: ترك بقعوده الصعود إلى السماء، ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية، الصعود (الرابع) من تلك الأمور (العزم وهو جزم الإرادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة

قوله: (حاصلاً بالقصد) فيه أن القصد لا يتعلق بالإعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع «ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن» اللّهم إلا أن يراد منه كونه حاصلاً بقصد ما يستلزمه تجوزاً.

قوله: (وكف النفس عن ارتياده) أي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم أن يثاب المكلف في أنه مثوبات عدد عدم فعل المنهيات.

قوله: (دوام استمراره) أي بقاء استمرار ذلك العدم في الأزمنة الآتية مقدور لا بمعنى أنه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الأزلي، بل بمعنى أنه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم في الأزمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل.

قوله: (لا بد أن يكون إلخ) بأن يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل.

قوله: (أو منفعة أو مشاكلة) فإن قلت: سيجيء أن اللذة إدراك الملائم فظاهر أن تخيل اللذة موجود في جميع الصور الثلاث فما معنى جعل قوله: أو منفعة أو مشاكلة قسيما لقوله: من لذة قلت: المراد باللذة هاهنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد: لا شك ان لفظة اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي.

قوله: (وقد يقال دوام استمراره مقدور إلخ) فإنْ قلت: يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير أزلية أصل العدم خفاء ظاهر، قلت: يمكن أنْ يقال: دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلاً متجدد، إذ لم يوجد في الأمر الدوام بالنسبة إلى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله في نفس العدم أيضاً.

قوله: (قالوا: ولا بد أنْ يكون كلا الضدين إلخ) فإنْ قلت: إذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل ضدها، فاما أن يقولوا بأنَّ الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدوراً أو لا يقولوا بذلك، فإن كان الأول فهو خلاف أصلهم في تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معاً ضرورة أن المقدور لا

من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية، فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وإن ترجح حصل العزم (وهذا كله) أي الذي ذكرناه في **تفسير ما عدا الترك** (إنما يصح إذا لم يفسرها) أي الإرادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما إذا فسرناه بالصفة المخصصة فلا يصح لأن الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة المخصصة.

....

بد أن يكون مقارناً للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي إلى اجتماع الضدين وهو محال، وإنْ كان الثاني فالصلاة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان، قلت: ليس مرادهم كون الضدين في الترك مقدورين معاً بل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر.

قوله: (في تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض.

[النوع الخامس]

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع (مقصدان).

[المقصد الأول: اللذة والألم من بقية الكيفيات النفسانية]

(اللذة والألم **بديهيان**) لأنَّ كل عاقل؛ بل كل حساس **يدركهما من نفسه**، ويميز كل واحد منهما عن صاحبه، ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما، فإن الإحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية **على وجه لا يتأتى** لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب، كما في سائر المحسوسات على ما مر، وهذا مما لا يخفى على ذي إنصاف، نعم قد يقصد في المحسوسات **شرح الاسم** وذكر الخواص دفعاً للالتباس اللفظي (وقيل: **اللذة إدراك الملائم** من حيث هو ملائم)

قوله: (بديهيان) أي بالكنه الإجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات.

قوله: (من نفسه) أي وجداناً حاصلاً من نفسه لا من النظر.

قوله: (على وجه لا يتأتى إلخ) لأنَّ هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أنَّ الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر.

قوله: (شرح الاسم) ومآله التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الأمور الحاصلة في الذهن لا تحصيل ما لم يكن حاصلاً.

قوله: (إدراك الملائم إلخ) لا خفاء في أنه لا بد في اللذة والألم من أمور ثلاثة: الإدراك وكون المدرك ملائماً أو منافراً في اعتقاده، ونيل نفس ذلك المدرك، أما الأولان فظاهران إذ بانتفائهما تنتفي اللذة والألم، وأما الثالث فلأنه إذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك تخيل اللذة والألم لا يتصفهما، كما في تخيل الحلاوة والمرارة ولا يختلجن في ذهنك التباس تخيل

قوله: (يدركهما من نفسه) الأقرب أنَّ من بمعنى في كما في قوله تعالى ﴿أروني ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠].

قوله: (وقيل اللذة إدراك الملائم) قائله ابن سينا فإنه ذكر في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أنَّ اللذة ليست إدراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة أنَّ القوى مشتركة في أنَّ شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية القلبية أنَّ اللذة إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة، إلا أنه

والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف

اللذة مع لذة التخيل والألم، فإنْ قيل: للتخيل الذي هو الملذ حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله، ولذا قال الشيخ في الشفاء: اللذة إدراك ونيل لما هو كمال عند المدرك من حيث أنه كمال وخير فلا بد من اعتبار النيل في التعريف المشهور بأنْ يقال: قيد الحيثية يدل على ذلك فإنَّ الملائم لا يتصف بالملائمة له إلا بعد الحصول لملائمه، والمراد بقوله: إدراك ونيل ما إدراك مجامع للنيل أورد الواو إشارة إلى كمال مدخلية النيل في حصول اللذة فإنها مجموع الإدراك والنيل، وهو المطابق بظاهر قولهم: إدراك الملائم والنيل، فإنه صريح في أنها من قبيل الإدراك أو مجموع الإدراك والنيل فيكون قولهم مبنياً على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيداً له تنبيهاً على أنَّ الإدراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة في الإثبات، ويكون الثاني تفصيل الأول لما أنه وقع في بعض عبارات الشيخ أنَّ إدراك الملائم سبب اللذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فإنَّ اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التي هي الإدراك وعلى المعنى المصدري أعني الالتذاذ، وهو سبب عن تلك الكيفية.

قوله: (وهو كمال الشيء) الكمال مصدر كمل الشيء بمعنى تم، والمراد به ما به الكمال أي يخرج ما به الشيء من القوة إلى الفعل، وقد يقال: لا يكون مناسباً لقيامه ومؤثراً عنده، وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ: كمال وخير فإنَّ الكمال من حيث أنه مؤثر يقال الخير.

قوله: (كالتكيف إلخ) أي الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاه عليه.

قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب: سبب اللذة عنده ابتداء الخروج عن الحالة الغيرة الطبيعية، عرض إنْ كانت اللذة مع الخروج عنها فظن أنَّ ذلك سببها، وليس كذلك بل السبب هو إدراك حصول الكمال لا غير فهذا، هو سبب اللذة. هذه عبارته ويرد عليه أنه لما جعل الإدراك سبب اللذة وجب كونه مغاير اللذة لأنَّ الشيء لا يكون سبباً لنفسه، فبين كلاميه تدافع على أنَّ في التعريف المذكور نظر لأنَّ اللذة ليستِ مجرد إدراك الملائم، بل إدراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه في الإشارات، لا يقال: المراد من الإدراك معناه اللغوي أعني اللحوق والوصول لا الإدراك الباطني لأنا نقول: قد صرحوا بأنَّ اللذة والألم من قبيل الإدراك الباطني، فلا يستقيم جعل الإدراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي، ويمكنْ أن يقال: المراد بالملائم هو الكمال، كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال، لكن بقي الكلام في الاحتياج إلى قيد النيل في التعريف الثاني هذا فإنْ قلت: التعريف الثاني يدل على أنَّ اللذة والألم ليسا من قبيل الإدراك لأنَّ النيل المذكور في تعريفه بمعنى الإضافة والوصول، كما أشار إليه الشارح في حواشي التجريد، فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الإدراك والنيل لأنَّ صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين أنَّ المعرف مجموعها ومجموع الإدراك والنيل لا يكون من قبيل الإدراك، لأنَّ المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء، بل لا يكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية، قلت: الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة إدراك مجامع للنيل، فالمميز هو المجامعة مع النيل قال الشارح في حواشي التجريد: فإنْ قلت: قد يلتذ الإنسان

بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) أي وكالجاه والرفعة (والتغضب للغضبية) وكإدراك حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون

قوله: (واستماع النغمات) أي إدراكها.

قوله: (وإدراك حقائق إلخ) فاللذة فيهما إدراك ذلك الإدراك.

بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولا نيل، قلنا: هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده أنه لا لذة هاهنا بالنسبة إلى القوة الشهوانية الملتذ بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه، وإلا ففيه لذة بالنسبة إلى القوة المتخيلة، لأن الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة إلى القوة المتخيلة.

قوله: (والملائم هو كمال الشيء) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسباً له لائقاً به أو لا ويطلق تارة أخرى على المقيد بالمناسبة، وهو المراد هاهنا فلذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له.

قوله: (كالتكيف بالحلاوة إلخ) هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا لإدراك الكمال الذي هو الملائم فإنْ قلت: عطف قوله واستماع النغمات يأباه لأنَّ الاستماع هو الإدراك قلت: لا إباء لأنَّ إدراك النغمات ملائم للقوة السامعة، وملاحظة النفس لذلك الإدراك لذة وإدراك للملائم كما أنَّ إدراك حقائق الأشياء ملائم للقوة العاقلة، وإدراك النفس لذلك الإدراك لذة لها.

قوله: (للقوة الغضبية) أي للنفس باعتبار قوتها الغضبية، لأنَّ الملتذ والمدرك للملائم، إنما هو النفس وهاهنا بحث، وهو أنَّ الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء أنَّ الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر، فإنه يلتذ بالألوان ولا يتألم، بل النفس يلتذ ويتألم بذلك، وكذا الحال في الأذن، وأما تألم العين بالضوء والأذن بالصوت الشديد، فليس تألماً من حيث الإبصار والسمع، بل من حيث اللمس، لأنه يحدث فيها ألم لمسي، وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بأنَّ الإبصار كمال للعين، فكيف زعم لا تلتذ به مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم أجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بأنَّ كمال القوة الباصرة إدراك الألوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها، ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك إدراك الألوان بل نفسها، فلا يحصل لها اللذة المفسرة بإدراك الكمال مع النيل، ولقائل أنْ يقول: يلزم من هذا أنْ لا يثبت اللذة اللامسة مثلاً أيضاً لأنَّ كمالها إدراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الإدراك وبهذا التحقيق يظهر أنَّ ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من أن للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلذ بها، ثم ذكر في تفصيلها أنَّ كمال الباصرة هو مشاهدتها للألوان الحسية، والأشكال الجميلة وكمال اللامسة إدراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر، اللهم أنْ يحمل على المسامحة فليتدبر.

وجه **كالدواء الكريه** إذا علم أن فيه نجاة من العطب) والهلاك فإنه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فإدراكه من حيث أنه ملائم يكون لذة دون إدراكه من حيث أنه منافر فإنه ألم لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم. قال الإمام الرازي: (وذلك) أي كون اللذة عين الإدراك المخصوص (**لم يثبت**) **بالبرهان** (فإنا ندرك) بالوجدان أنَّ عند الأكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعلم) أيضاً (أنَّ ثمة إدراكاً للملائم) الذي هو تلك الأشياء (وأما أنَّ اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره وإنما ذلك) الإدراك (سبب لها) أيّ اللذة (و) أنه (هل يمكن أنْ تحصل اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الإدراك (أم لا) وأنه هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أولا يمكن (فلم يتحقق) شيء من هذه الأمور بدليل (فوجب التوقف فيه) أي في الكل إلى قيام البرهان، **وكذا الحال فيما بين الألم وإدراك المنافر**، فإنْ قلت: كيف يتأتى له هذه المناقشات، وقد اختار أنَّ تصورهما بديهي وأجلى من تصور الملائم والمنافر، قلت: لعله أوردها على تقدير احتياجهما إلى التعريف دون استغنائهما، **وأيضاً تصور الكنه** مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما، لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازي: لا لذة) أي ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج، بل هي أمر عدمي هو زوال الألم وإليه أشار بقوله: (وما يتصور منها) أي من اللذة (إنما هو دفع ألم) منْ الآلام (كالأكل)

قوله: (وأيضاً تصور إلخ) أي تصور الشيء بالكنه التفصيلي مانع عن الالتباس بشيء آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة، والألم بالكنه الإجمالي هو أبلغ من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورها بالكنه التفصيلي، فالتباسهما بما لا يلازمهما باق حال تصورها بالكنه الإجمالي، وهو حصولهما بنفسهما.

قوله: (كالدواء الكريه) أي كشرب الدواء الكريه فإنه الكمال الحاصل للشيء.

قوله: (لم يثبت بالبرهان) ولهذا يقال: الظاهر أنَّ اللذة انبساط النفس عند إدراكها الملائم لها أو لبعض قواها.

قوله: (وكذا الحال فيما بين الألم وإدراك المنافر) ثم قال الإمام: والأقرب أنّ الألم ليس نفس إدراك المنافر ولا هو كاف في حصوله، لأن التجارب الطبية قد شهدت بأنَّ سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنَّ هناك إدراك أمر غير طبيعي.

قوله: (وأيضاً تصور الكنه إلخ) هذا التوجيه لا يخلو عن بعد، فإن الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان أنهما بديهيان بالكنه.

فإنه دفعْ (لألم الجوع والجماع) فإنه دفع (لألم دغدغة المني لأوعيته) **وبالجملة** ليست اللذة إلاّ العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها، **أعني زوال** الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية (ولا نمنع) نحن (جواز أنْ يكون ذلك) أي دفع الألم وزواله (أحد أسبابه أي أحد أسباب حصول اللذة، إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها، فإنَّ الأمور المستمرة لا يشعر بها فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل إدراكها الذي هو اللذة (إنما ننازعه في مقامين أحدهما أنه) أي اللذة وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر (دفع الألم)، فإنَّ من المعلوم البين أن اللذة أمر وراء زوال الألم (وثانيهما: أنه لا يمكن أنْ تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الألم (**ومما ينبه**) **على** (**أنه قد تحدث**) اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعه **بلا شوق إليه** ولا أنْ يخطر بالبال حتى يقال: إنها) أي اللذة التي أوجبها ذلك الشيء (دفع لألم الشوق) إليه، إذ لا إمكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعه (مثل النظر إلى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع مسألة علمية فجأة فإنَّ الإنسان يلتذ بهذه الأشياء، ولم يكن له ألم يفقدانها، فقد ظهر أنَّ دفع الألم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها، **وقد يقال**: إنه كان مدركاً لكليات هذه الأشياء ومشتاقاً إليها في ضمن

قوله: (وبالجملة إلخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والألم وجودياً، صرفها الشارح بأنَّ المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، كما أنَّ الألم تبدل حالة طبيعية إلى حالة تميز طبيعية، فكل منهما عدميان عبارتان عن زوال حالة إلى حالة أخرى.

قوله: (أعني زوال إلخ) فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجودياً.

قوله: (وقد يقال إلخ) والجواب أنّ إدراك الكليات إنما يحصل من الإحساس بالجزئيات

قوله: (ومما ينبه على أنه إلخ) تقرير الشارح يدل على أن قول المصنف ما يوجب مبتدأ ومما ينبه خبره قدم عليه، والجار محذوف من قوله أنه قد يحدث، وفاعل يحدث مستتر راجع إلى اللذة، والأقرب إلى عبارة المتن أنَّ المبتدأ بأنه يحدث، وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه خبر مبتدأ.

قوله: (بلا شوق إليه) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الألم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والإدراك.

قوله: (وقد يقال إلخ) فإنْ قلت: مقصود المصنف من قوله: بلا شوق إليه، نفي الشوق مطلقاً أي التفصيلي والإجمالي بأنْ لم يخطر بباله قط لا جزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد، فحينئذٍ لا يرد هذا القيل، قلت: هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الإجمالي في شيء

جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها، وإنْ لم يكن له شعور بهذه المعينات، فإذا حصلت له هذه الجزئيات زوال عنه بعض ذلك الألم، وإذا حصل له جزئيات أخر زال بعض آخر، وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال ألم (ثم قال الحكماء: الألم سببه) الذاتي (تفرق **الاتصال) فقط** (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس، فالحار إنما يوجع ويؤلم لأنه يفرق الاتصال، وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال، لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الأجزاء إلى ما يتكاثف إليه، ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه، والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه، والأبيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق، والعفص والقابض لفرط التقبيض المستشيع للتفريق، وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف، والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ، وبالجملة اتفق الأطباء على أن **تفرق الاتصال** سبب ذاتي للوجع (وأنكره الإمام الرازي، **فإنَّ من عقر**) أي جرح **يده** (بسكين شديدة الحدة) في الغاية (لم يحس بالألم إلاّ

ولا شك ان من نظر إلى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لا بوجه جزئي ولا بوجه كلي.

قوله: (وسبب الذاتي إلخ) أي القريب على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب يتوسط بينه وبين المسبب.

قوله: (تفرق الاتصال) حاصل الكلام انّ الأطباء بعدما اتفقوا على انّ كلاً من تفرق الاتصال، وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة، وأنه لا سبب له سواهما، إما بالاستقراء أو بالاستدلال، وإنْ كان ضعيفاً وهو انَّ كمال العضو صحة، وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتاتى الأفعال على ما يجب، فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلاً، لاعتدال المزاج وهو للمزاج المختلف، أو للهيئة وهو تفرق الاتصال، اختلفوا في انَّ كلاً منهما سبب بالذات، وإليه ذهب الشيخ، أو انَّ السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال، ذهب جالينوس وكثير من الأطباء انَّ السبب بالذات سوء المزاج فقط، والتفرقة إنما يكون سبباً بواسطته، وإليه ذهب الإمام الرازي وجمع من المتأخرين.

من الصور فإنْ قلت: إذا كان الاشتياق إلى كليات هذه الأمور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات، واللازم ظاهر البطلان، لأنَّ من طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه. قلت: لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لأنّ الاشتياق إلى مطالعة كمال الجمال وإنْ كان إجمالياً أشد من الاشتياق إلى مطالعة جمال أدنى من مرتبة الكمال ثم وثم، فتأمل.

قوله: (فإنَّ من عَقَر يده إلخ) أجيب بأنَّ قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة إنْ كان من

بعد زمان **ولو كان ذلك**) أي تفرق الاتصال (**سبباً) ذاتياً** قريباً (**لامتنع التخلف منه**) وحيث تخلف الألم عن القطع والتفريق ظهر أنه ليس سبباً كذلك (**بل تفرق الاتصال**) الحاصل بالقطع (**يعد) العضو** (لسوء المزاج) الذي هو الألم (**وحصوله يستدعي زماناً ما**) وإنْ كان قليلاً (**فربما يبتدئ العضو**) المقطوع (**بالاستحالة إلى مزاج سيء يحصل الألم**) الذي هو مسببه (**وربما احتج**) الإمام على ما أنكره من كون تفرق الاتصال سبباً ذاتياً للألم (**بأنَّ التفرق عدم الاتصال**) عما من شأنه أن يكون متصلاً (**وهو عدمي) فلا يجوز أنْ يكون سبباً ذاتياً للألم الذي هو وجودي** بالضرورة

قوله: (تفرق) إما من داخل كخلط الحال أو محرق أو مرطب أو ميبس صارع أو متلازمي وخلطي، وإما من خارج كجسم يمد، وكالجبل أو يقطع كالسيف أو يحرق كالنار أو يرض كالحجر أو يثقب كالسهم أو بينهن كالكلب والأفعى، والإنسان، كذا في القانون.

قوله: (لو كان ذلك سبباً ذاتياً لامتناع إلخ) الملازمة ممنوعة لأنَّ السبب الذاتي لا يلزم أنْ يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والإمام يقول: إما سوء المزاج المخلف بسبب ذاتي للألم مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالإغماء أو شرب دواء.

قوله: (يعد العضو) أي يهيأ لسوء المزاج، وليس المراد به المعد الاصطلاحي لمجامعتهما.

قوله: (بأنَّ التفرق إلخ) أجيب عنه بانَّ التفرق ليس عدم الاتصال، بل حركة بعض الأجزاء عن بعض، فلا يكون عدمياً، والأولى انْ يقال: التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعد الأجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل ان الألم باق بعد الحركة، ولو كان التفرق حركة لزم أنْ يزول الألم بزوال الحركة.

قوله: (فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للألم الذي هو وجودي) وقيل: العدمي يجوز انْ يتصف به أمر في الخارج، ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الاتصاف موجباً للأمر الوجودي، وفيه انه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره، فيجب انَّ يالم المتغذي فيه انَّ التفرق الطبيعي غير مؤلم

التفات النفس والشعور، فلا نُسَلِّم تاخر الألم، وإنْ كان بدونه فلا إشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الا يرى ان من انصرف فكره إلى أمر اهم شريف كالتأمل في مسالة علمية أو خسيس كاللعب بالشطرنج وأمثالهما، ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وأنت خبير بأن الفيصل في تأخر الألم التجربة.

قوله: (وهو عدمي فلا يجوز أنْ يكون إلخ) اجيب بانَّ التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض ولو سلم، فالعدمي يجوز انْ يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الاتصاف موجباً لأمر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الأخير من العلة التامة والأمر العدمي يجوز انْ يكون جزءاً أخيراً مستلزماً للمعلول، وإن لم يجز أن يكون موجداً.

(و) احتج أيضاً على ذلك (بأنَّ التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء، ولا تتصور) هذه المداخلة (إلاّ بتفريق فيما بين الأجزاء، فالغذاء إنما يصير جزءاً من المغتذي بالفعل، بأن يفرق اتصال أجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لأكثر أجزاء المغتذي في أكثر الأوقات، فيكون التفرق أيضاً حاصلاً لأكثر الأجزاء في أكثر الأوقات (فيجب أنْ يؤلم) المتغذي وليس كذلك لأنَّ المتغذي لا يجد ألماً أصلاً، فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات، وكذا نقول: إنَّ النمو لا يحصل إلاّ بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول: أنَّ إعضاء البدن لا شك أنها دائماً في التحلل، ولا معنى إلا أنْ ينفصل عن العضو ما كان متصلاً به وليس هذا التحلل مختصاً بظاهر العضو دون باطنه، وذلك لأنَّ المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه، فيكون تفرق الاتصال شاملاً لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه، فإن قيل: التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في أجزاء صغيرة جداً، فلصغر هذا التفرق لم يحصل الألم قلنا: إنَّ كل واحد من تلك التفرقات وإنْ كان صغيراً جداً، **إلاّ أنَّ تلك التفرقات كثيرة جداً**، لأنَّ هذه الأمور الموجبة للتفرق لا تختص بجزءٍ من البدن دون جزء، بل هي حاصلة في جميع الأجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الأجزاء كلها، فلو كان مؤلماً بالذات لعم الألم الأعضاء بأسرها، لا يقال: تلك التفرقات مؤلمة إلاّ أنَّ آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة، لأنا نقول: لا نعني بالألم إلاّ المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه، فإذا لم يحس به مع سلامة الحس

كسوء المزاج المتصف بالألم، فيجوز أنْ يكون مشروطاً بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم، فإنما يوجب الألم، ولو كان مدركاً من حيث أنه منافر، وفيما نحن فيه ليس كذلك فإنه مدرك من حيث أنه ملائم لكونه منقياً للبدن وموصلاً إلى كماله ودافعاً للفضلات.

قوله: (قلنا إلخ) فيه أن التفرقات وإنْ كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار، غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً.

قوله: (بأن التغذي مداخلة الغذاء أي لجميع الأجزاء) أي لجميع أجزاء المتغذي به، فلا ينافيه قول الشارح لأكثر أجزاء المتغذي على ما قيده بقوله: في أكثر الأوقات، وقد يجاب عن هذا وعن قوله: فإن من عَقَر إلخ، بأنَّ المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب متوسط بينه وبين المسبب، فجاز أنْ يكون مشروطاً بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه.

قوله: (إلاّ أنّ تلك التفرقات كثيرة جداً إلخ) قيل: التفرق الحاصل في الأجزاء بالاغتذاء والنماء، وإنْ كان كثيراً لكنه متصغر فلا يؤلم، وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لأنَّ حاسة عضو إذا لم تدرك ألماً لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك، فتأمل.

والتوجه إلى إدراكه دل على عدمه قطعاً، فإن قيل: الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم، قلنا: تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات، فإنَّ اختلاط العناصر **لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها** إلى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال، فالفاعل للمزاج السيء هو طبائعها لا التفرق العدمي، فلا يلزمنا جعل العدمي سبباً للوجودي، واحتج في الملخص بوجه آخر إلزامي، وهو أنَّ الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الأجسام التي تحت كرة القمر، إنما تحدث عن مبدأ عام الفيض، وإنما تختلف الأعراض، والصور في تلك الأجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية، **لأنَّ مزاجه** أفاده استعداداً لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة، والألم ثبوتاً وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للألم (سبباً آخر) فقال: السبب القريب للألم أمران: أحدهما: هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس، (و) ثانيهما: (هو سوء المزاج) وهو على قسمين: متفق، ومختلف **فالمتفق مزاج غير طبيعي،** يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي **والمختلف** مزاج غير طبيعي يرد عليه، ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن

قوله: (عاد طبيعة كل منها إلخ) إذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب ومانعاً عما اقتضته طبائع العناصر.

قوله: (لأنَّ مزاجه إلخ) لا يخفى أنَّ اللازم وما ذكر أنْ يكون كل صورة وكيفية للأجسام العنصرية بواسطة استعدادها، وأما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد، فلا بد له من دليل.

قوله: (فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو إنما يتمكن في العضو بتدريج ولذا لا يحس به.

قوله: (والمختلف إلخ) يعني أنَّ للأعضاء في جواهرها مزاجاً يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك، حتى يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتحس القوة الحاسة لورود ذلك المنافي فيتألم، لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلماً بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة، لأنَّ الحار والبارد كيفيتان فعليتان، والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بأنْ يؤثر جسم في جسم، بل بان يتاثر جسم وأما اليابس فإنما يؤلم

قوله: (لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها إلخ) فإنْ قلت: العضو المقطوع المنفصل وإنْ اشتمل على العناصر، إلاّ أنَّ الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة، فكيف يعود طبيعة كل واحد منها إلى ما ذكر قلت: يجوز أنْ يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البرء أولا، بل إنما لا يحس بالألم لاستمرار المزاج السيء، فيه تأمل، والظاهر هو الأول وإنْ كان لا يخلو عن مناقشة، فتأمل.

الاعتدال، والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف، ولذلك) أي ولأنَّ **سوء المزاج المختلف** سبب للألم (**تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الإبرة**) بل تلك اللسعة أشد إيلاماً من الجراحة الكبيرة، ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الأمر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق **فإنه لا يؤلم**) ويدل عليه برهان آني ولمي (إما آنيته فإنَّ حرارة المدقوق أكثر **من حرارة صاحب الغب** بكثير) لأنَّ حرارة الدق مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية، ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء، هي على مزاجها الطبيعي، حتى إذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الأصلية. (والثاني) من المذكورين، أعني حرارة الغب (مدرك دون

بالعرض لأنه قد يسعه سبب من الجنس الآخر، وهو تفرق الاتصال كذا في القانون، يعني أنَّ الرطوبة واليبوسة حقيقتها الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ما اشتهر كذا حققه في الشفاء، وما قيل: إنَّ المزاج حاصل من كثير الكيفيات الأربع، فمعناه أنَّ للرطوبة واليبوسة مدخلاً في حصول الكيفية المتوسطة، لا أنَّ لهما دخلاً على ما اشتهر بينهم، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنَّ الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجباً للألم بالعارض كاليابس، لأنَّ الرطوبة بمعنى سهولة قبول الإشكال لا تكون موجبة للاسترخاء ما لم تقارنه الرطوبة، فإنه بمعنى البلة.

قوله: (سوء المزاج المختلف) لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم أنْ يكون حاراً أو بارداً لا رطباً ولا يابساً، بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات، وفيه بحث، أما أولاً: فلما تقرر في بحث المزاج أنَّ كلاً من الكيفيات الأربع فاعلة وإنْ كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى، ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سبباً لتفرق الاتصال فليكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال، اللهم إلاّ أنْ يبني كلامه على أنهما ليسا بمحسوسين، كما مال إليه الشيخ في فصل الإسطقسات من الشفاء وإنْ كان مخالفاً للمشهور، ولما صرح به في مباحث النفس منه. وأما ثانياً: فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع، وقد يجاب عن هذا بأنَّ ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة، فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

قوله: (تؤلم لسعة العقرب إلخ) يمكن أنْ يقول: العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقاً غير تفريق دخول جرم إبرته، ولا دليل على أنَّ هذا التفريق الحاصل من المجموع أدنى من تفريق الإبرة، ولا أنَّ تفريق جراحة إيلامها أنقص من إيلام نفس اللسعة.

قوله: (من حرارة صاحب الغب) الغب في الأصل أنْ ترد إبل الماء يوماً وتدعه يوماً، وكذا في الحمى والدق أيضاً نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه.

الأول) فإن صاحب الغب يجد التهاباً شديداً، ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (وأما لميته فإنَّ الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس إذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (إحساس) لكونه مشروطاً بالتأثر (فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الأصلية) كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال، فلا يحس به) أي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة، فلا يكون هناك ألم، وأما في سوء المزاج المختلفة، فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة، فتتحقق المنافاة والإحساس بالمنافي الذي هو الألم (ولذلك) أي ولأنّ شرط الإحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فإن المحسوسات إذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) إذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والإحساس أيضاً (حتى ربما يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس، ويكون لها في أول الوهلة سورة، ثم تضمحل (وإنْ شئت) شاهداً على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فإنه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لأجل الهواء على سخونة الماء.

[المقصد الثاني: الصحة هي ملكة أو حالة]

(الصحة) على ما ذكره ابن سينا في الفصل الأول من القانون (ملكة أو حالة) **لم يكتف بذكر إحداهما** تنبيهاً على أنَّ الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة

قوله: (يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار.

قوله: (قاب) أي مقدار.

قوله: (لم يكتف بذكر إحداهما إلخ) الأولى لم يكتف بذكر إحداهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ما هو أعم منهما، أعني الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور.

قوله: (وأما لميته فإن الإحساس شرط) هذا بظاهره يخالف ما مر في بحث الحرارة من أن أحد الجسمين إذا كان أسرع انفعالاً من الحار مثلاً، دل ذلك على أنَّ في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير، فليتأمل في التوفيق.

الناقه (يصدر عنها) أي **يصدر لأجلها** وبواسطتها (الأفعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم أنواعها) إذ يدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات **وصحة النبات أيضاً**، إذ لم يعتبر فيه إلا كون العقل الصادر عن الموضوع سليماً، فالنبات إذا صدر عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة، وجب أنْ يكون صحيحاً (وربما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان أو بالإنسان فيقال:) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) إلى آخر ما مر (أو) يقال: كيفية (لبدن الإنسان) إلى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) أما الأول فكما عرفت. وأما الثاني: فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة **قاطيغورياس** من منطق الشفاء **فإنه قال هناك**: الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله

قوله: (على أن الصحة قد تكون إلخ) فكلمة أو للتنويع لا للترديد، وبعبارة أخرى للحكم بالترديد لا للترديد في الحكم، فاندفع الاعتراف المشهور من أنَّ كلمة أو للترديد وهو ينافي التعريف وما قيل: إنه إنْ كان المذكور قبل الترديد الأمر المشترك، فهي للتنويع وإلاّ فللترديد فأكثري.

قوله: (يصدر لأجلها إلخ) فلها مدخل في الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع، وإسناد الفعل إليه كإسناد القطع إلى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه، الأظهر أن يقال: على المجرى الطبيعي.

قوله: (وصحة النبات إلخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعم النفس النباتية، وما في شرح المقاصد من أن إطلاق النفس على ما يعم النفس الحيوانية والنباتية، خلاف الاصطلاح حيث قالوا: النفوس ثلاثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس إنساني وعرفوا كل واحد منها تعريفاً على حدة.

قوله: (في قاطيغورياس) باليونانية بيان الألفاظ المفردة، والمراد هاهنا مباحث المقولات العشر من حيث أنها مدلول الألفاظ المفردة.

قوله: (كصحة الناقة) نقه من مرضه نقهاً مثل تعب تعباً، وكذا نقه نقوهاً، مثل كلح كلوحاً، فهو ناقه إذا صح وهو في عقب علة، والجمع نقه.

قوله: (وصحة النبات أيضاً) قال في شرح المقاصد: هذا ليس بمستقيم، لأنَّ الحال والملكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية، على ما صرحوا به اللهم إلاّ أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية، أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية، وكلاهما خلاف الاصطلاح، وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية إلى تعميم الأنفس والله أعلم.

قوله: (قاطيغورياس) أي المقولات العشر.

الطبيعية، وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة، وكأنه لم يذكر الحالة هاهنا إما للاختلاف فيها وإما **لعدم الاعتداد بها**، وأما الثالث: فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من كتاب القانون، **حيث قال: الصحة هيئة** بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سالمة (وأورد الإمام الرازي على جعلها) أي جعل الصحة (من الحالة والملكة) أي من الكيفيات النفسانية سؤالاً هو (أنَّ مقابلها المرض وليس) المرض (منها) أي من الكيفيات النفسانية، فلا تكون الصحة أيضاً منها، وإنما قلنا: في المرض ليس منها (إذا جناسه) أي أنواعه المندرجة تحته باتفاق الأطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال، وهي) أي هذه الأمور المذكورة (إما من) الكيفيات (المحسوسة أو من) مقولة (الوضع أو عدم) فإنَّ سوء المزاج الذي هو مرض، إنما يحصل إذا صار إحدى الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص، مما ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال سليمة، فهناك أمور ثلاثة: تلك الكيفية، وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها، فإنْ جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال: الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة، وإنْ جعل عبارة عن **كون تلك الكيفية غريبة منافرة** كان من باب المضاف، وإنْ جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال، واقتصر المصنف **من هذه الأقسام** الثلاثة على الأول، **فلذلك حكم** بأن

قوله: (فإنه قال: هناك) بناء على أنَّ الصحة لا تختص بالإنسان في نفس الأمر.

قوله: (لعدم الاعتداد بها) اي في ذلك المبحث لأنه أورده مثالاً للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة أما في مقام الحد، فلا يرد إذ عدم الاعتداد ببعض أفراد المعرف لنقصانه غير موجه، لأنه يخل بجامعية التعريف.

قوله: (حيث قال إلخ) بناء على انه الأليق بعلم الطب لأنه باحث عن أحوال بدن الإنسان.

قوله: (عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) أي عن منافرة الكيفية وإنما قلنا ذلك لأنّ المذكور أمر اعتباري ليس من باب المضاف.

له: (من هذه الأقسام) الأولى من هذه المحتملات لأنها ليست أقسام المرض.

قوله: (فلذلك حكم إلخ) لا يخفى أنَّ اعتراض شارح المقاصد ليس أن الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح، بل إنه اقتصار مخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار، وما قيل: إنه ترك المحتملات الظاهرة البطلان، فظاهر البطلان لأنَّ سوء التركيب له

قوله: (حيث قال: الصحة هيئة إلخ) قيل: ليس مراده تعريف مطلق الصحة، بل الصحة لمبحوث عنها في الطب وهي صحة الإنسان.

سوء المزاج من المحسوسات، وأما سوء التركيب فهو عبارة **عن مقدار** أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى **يخل بالأفعال، وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر**، وكون هذه الأمور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة أنْ ينفعل، **واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد** سوء التركيب منه، وأما تفرق الاتصال **فظاهر أنه أمر عدمي** فلا يكون كيفية نفسانية، ومنهم من أجاب عن ذلك بأنَّ عبارة الأطباء فيها مسامحة، **والمقصود** أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للأمور المذكورة ومخلة بالأفعال (ولا شيء منها) أي من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية، فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً، لأنها تكون عبارة إما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سميناها مرضاً وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة

أقسام خمسة، والجواب لا نسلم أن الاقتصار مخل لأنه يكفي لعدم كون المرض مطلقاً كيفية نفسانية أن لا يكون قسم من الأقسام داخلاً فيها.

قوله: (عن مقدار كالسمن) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كنقطة الرأس أو وضع كزوال عضو عن موضعه أو انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيواني.

قوله: (يخل بالأفعال) صفة لكل واحد من الخمسة.

قوله: (واقتصر المصنف إلخ) لكفايته في توجيه السؤال.

قوله: (والمقصود إلخ) يدل على ذلك ما في القانون من أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة: جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب، وجنس يتبع تفرق الاتصال، وفيه أن ثبوت كيفيات نفسانية غير الأمور المذكورة، مما لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة، ولذا قال الشيخ: إن المرض عدم الصحة على ما سيجيء.

قوله: (وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لأنَّ المقدار والعدد من مقولة الكم، والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات، كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد عن مقولة الوضع، كما صرح به الأبهري.

قوله: (واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الأبهري عنه بأنه لم يورد الأمور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها، ورد بأن قولنا: سوء التركيب إما كذا وإما كذا، ليس بياناً للمحتملات بل للأقسام.

قوله: (فظاهر أنه عدمي) قيل: الظاهر أنه إن أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال، وإن أريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عدمي.

والاتصال الملائم، وإما عن أمور عدمية هي عدم تلك الأشياء المسماة بالمرض، وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية، اللّهم إلاّ إذا ثبت أنَّ هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات، وجعل الصحة عبارة عنها، لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة (وأورد) الإمام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذي ذكره) للصحة (شكوكاً) وأجاب عنها أيضاً (الأول لم قدم الملكة) على الحالة في الذكر (وإنما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أو لا (حالة ثم تصير ملكة قلنا: **الملكة اتفق على كونها صحة**) والحالة اختلف فيها فقيل: هي صحة، وقيل: واسطة فقدمت لذلك (أو لأن الملكة غاية الحالة) **والعلة الغائية** متقدمة في الذهن، وإن كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أي في الحد (اضطراب إذ أسند) فيه (الفعل) وصدوره (إلى الموضوع وإلى الصحة) فإن قوله: يصدر عنها الأفعال، يدل على أن مبدأ الأفعال هو تلك الحالة والملكة، وقوله: من الموضوع، يدل على أن مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسند إليه الفعل بحسب الواقع (إلا أحدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين **على أن يكون** كل واحد منهما فاعلاً له على حدة (**قلنا: الموضوع فاعل**) للفعل السليم (**والصحة آلته**) في صدور الفعل السليم عنه فقوله: عنها، أراد به لأجلها وبواسطتها كما أشرنا إليه، وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني، وفي الثالث أيضاً، **وأما ما يقال**: من أن فاعل أصل الفعل

قوله: (**ثم تصير ملكة**) فتقديم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع.

قوله: (**الملكة اتفق على كونها صحة**) والمتفق ذكره أهم فلذا قدمه.

قوله: (**والعلة الغائية**) لا يخفى أن الملكة ليست علة غائية للحالة وإن كانت غائية له بمعنى يترتب عليها، فيتم التقريب، والأوجه أنْ يقال: الملكة غاية للحالة أي كمال ينسب إليها فيكون أشرف فلذا قدمه.

قوله: (**على أن يكون إلخ**) وما قيل: إن الصحة فاعل والموضوع قابل، وفيه إشارة إلى أن صدور الأفعال السليمة عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها، ففيه أنه يصح إسناد الصدور إلى القابل على حد كما يدل على إيراد كلمة عن ومن في الموضعين.

قوله: (**وأما ما يقال إلخ**) هذا مذكور في شرح الملخص، وقد نقله الشارح في حواشي حكمة العين من غير حرج، وهاهنا قال: ليس بشيء، ولعل وجهه أن السلامة ليست أمراً وجودياً

قوله: (**قلنا: الموضوع فاعل والصحة آلته**) وقد يجاب أن الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله: من الموضوع له، بمعنى في كما في قوله تعالى: ﴿أروني ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠]، فالمعنى كيفية يصدر عنها الأفعال الكائنة في الموضوع له.

هو الموضوع، وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة، فليس بشيء إلاّ **أن يؤول بما ذكرناه** (الثالث: السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) **أي تحديد للشيء** بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (**قلنا**:) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الأفعال (والصحة في الأفعال محسوسة) **معلومة** بمعاونة الحس (و) **الصحة** (**في البدن غير محسوسة** فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى) فلا إشكال (وإذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حِد الصحة وما تعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهي حالة أو ملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم أنواع الأمراض في الحيوانات والنباتات، وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالإنسان، وأنت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الإمام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية، وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد، وفي القانون أن المرض هيئة مضادة للصحة، وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفاء **مثل ذلك**، وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي، لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم، وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وفي المباحث المشرقية: **لا مناقضة** بين كلاميه إذ في وقت المرض، أمر أن أحدهما عدم الأمر الذي

حتى يكون لها فاعل، فإنها عبارة عن كون الأفعال على المجرى الطبيعي، فالصادر هو الأفعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة.

قوله: (**أن يؤول بما ذكرناه**) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة أن لها مدخلاً فيها بطريق الآلية.

قوله: (**أي تحديد للشيء بنفسه**) فالمراد بالدور لازم الدور، وفيه أنه لا حاجة إلى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة، ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة، إذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يخفى ما فيه.

قوله: (**معلومة إلخ**) أي المراد أنها محسوسة بالذات.

قوله: (**قلنا إلخ**) وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلا يدور والمآل واحد.

قوله: (**مثل ذلك**) حيث قال: المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة، ولا يكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل.

قوله: (**لا مناقضة إلخ**) يفهم من كلامه في الشفاء أن التقابل التضاد في المشهور، وتقابل

قوله: (**والصحة في البدن غير محسوسة**) لو قال بدل قوله: في البدن: في الموضوع ليعم النبات، لكان أنسب بالتعريف المذكور.

كان مبدأً للأفعال السليمة، وثانيهما مبدأً للأفعال المأوفة فإن سمي الأول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكة، وإن جعل الثاني مرضاً فالتقابل من قبيل التضاد، **والأظهر أنْ يقال**: إن اكتفى في المرض بعدم سلامة الأفعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة، وإن أثبت هناك آفة وجودية، **فلا بد من إثبات هيئة** تقتضيها فكأن ابن سينا كان **متردداً في ذلك** (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (إذ لا خروج عن النفي والإثبات) فالكيفية التي بها تصدر الأفعال عن موضوعها **إما أن تكون أفعالها سليمة** أو غير سليمة، فالأولى: هي الصحة، والثانية:

العدم والملكة بحسب التحقيق، كما يشعر به لفظ في الحقيقة، وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين.

قوله: (والأظهر أن يقال) إنما كان هذا أظهر لأن في ثبوت مبدأ للأفعال المختلفة سوى الموضوع خفاء، إنما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية، ولأنه يرجع النزاع حينئذ إلى تفسير لفظ المرض.

قوله: (متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التحقيق عدمياً ،كما لا يخفى على من نظر في كلامه في الفصل الثالث.

قوله: (إما أن تكون أفعاله سليمة) فيه أنه يجوز أن لا تكون أفعالها كلها سليمة، ولا غير سليمة، بأن يكون بعضها غير سليمة، والأظهر أن يقول: أو لا تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والإثبات وصريحاً في عدم الواسطة، قيل: عدمه إنما يظهر إذا عرف بحالة أو ملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة لا بما عرف به المصنف، فإنه إن أريد بلفظ الأفعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وإن أريد به الجنس، يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم، وإرادة الاستغراق في تعريفه، والجنس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم، والجواب: إن المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله: يصدر عنهما الأفعال سليمة، أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال موصوفة بالسلامة أو بعدمها، وإلا لزم أن لا يتصف عضو بالصحة، والمرض إلاّ بعد صدور كل فعل عنه، بل المراد أن كل فعل يصدر عنده يكون سليماً، أو لا يكون كل ما يصدر عنه سلباً بطريق رفع الإيجاب الكلي الشامل للسلب الكلي، والسلب عن البعض دون البعض، فلا واسطة، وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعد نسبة الصدور إليها وإن كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما في قوله تعالى:

قوله: (والأظهر أن يقال) إنما كان أظهر لأن المفهوم من كلام الإمام أن ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها في وقت المرض، وليس بمتعين.

قوله: (فلا بد من إثبات هيئة إلخ) لأن المعدوم لا يكون فاعلة للآفة الموجودة.

هي المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال: الناقه ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك) أي إثبات الواسطة إنما هو (لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة، و) تعلم (أنه إذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً، لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير سليم، فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر، إذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فإنما هو) أي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فإنه إذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معاً، وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا: من ظن أن بين الصحة والمرض وسطاً هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط الي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط، وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً، وحينئذ إن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة وإلاّ فلا، وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد، فلا بد أن يكون إما معتدل المزاج سويّ التركيب بحيث يكون فعله سليماً، وإما أن لا يكون كذلك فلا واسطة إلاّ أن يحد الصحة والمرض بحد آخر، ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها يعني أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الأفعال، فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض أعضائه مأوفاً، وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة، وأن لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل. ويشترط في حد المرض آفة جميع الأفعال من جميع الأعضاء في جميع الأوقات فتخرج الأمور المذكورة من حده أيضاً وتثبت الواسطة قطعاً، إلاّ أن النزاع حينئذ يكون لفظياً.

﴿والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ [البقرة:٢٧٦]، وأن يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله: إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً لكان أظهر وأسلم، ولو عرف الصحة بأنها حالة أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكان أظهر وأسلم.

قوله: (فلا واسطة بينهما) قيل: عدم الواسطة مبني على أن يجعل لفظ الأفعال في تعريف الصحة للاستغراق، وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم إلاّ أن يجعل في كليهما للجنس، ويلزم أن عضواً واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم.

[الفصل الثالث]

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان)

[المقصد الأول: الكيفيات المختصة بالكميات]

(المقصد الأول أنها) أي الكيفيات المختصة بالكميات (**عارضة للكم إما وحدها** فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) أي كالتثليث والتربيع فإنهما عارضان للمثلث والمربع، وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الأضلاع، (**وإما مع غيرها** كالخلقة، فإنها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث أنه محاط بحد واحد أو أكثر (**مع اعتبار لون**) قال الإمام

قوله: (يكون لفظياً) أي راجعاً إلى تفسير لفظي الصحة والمرض.

قوله: (عارضة للكم) أي بالذات.

قوله: (إما وحدها) أي منفردة من غير انضمام أمر معه، فيكون عائداً إلى ما ذكره الإمام بقوله: إما لنفسه.

قوله: (وإما مع غيرها) أي عارضة لكم مقارنة مع غيره مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالاً له ويصح كونها قسيماً لقوله: وحدها فإنه لو أجري على ظاهره، ورد عليه أنه كما هو عارض للكم وحدها، عارض له مع كل ما يقارنه ومآله ما قال الإمام: إما لجزئه.

قوله: (مع اعتبار لون) أي لون معتبر معه.

قوله: (مع اعتبار لون) أي مع لون معتبر أورد على هذا أنَّ الشكل وإنْ كان من الكيفيات المختصة بالكميات إلا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات، والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في أحدهما؟ وأجيب بأنَّ هذا مبني على أنَّ اللون من خواص السطح، وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات، ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم، وأما إنَّ الكلام في الكيفية المفردة، فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه، وأنت خبير بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف: وإما مع غيرها: كالخلقة فإنه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات، لأنَّ كلا جزأيها حينئذ منها فالأنسب لكلام المصنف أنْ يقال: اللون، وإنْ لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه في الأعماق، إلاّ أنه يصدق على المركب منه، ومن الشكل أنه كيفية مختصة بها، كما لا

الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولاً، وبالذات للكميات، وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك، إما لنفسه كالشكل العارض للمقدار، **وإما لجزئه كالخلقة فإنها** كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل، فإن قيل: الخلقة عارضة للجسم الطبيعي **إذ لولاه** لم يكن خلقة، قلنا: العارض للكمية إما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شيء مخصوص، وكلا القسمين عارض للكمية **ثم إن اللون** حامله الأول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي، ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الأول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم، قال: ويتوجه على هذا أنْ يكون اللون والضوء **داخلين في هذا النوع** من الكيفيات، لأنَّ حاملهما الأول هو السطح **إذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم، وقد يقال**: اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس، فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله: (وكالزاوية) أنَّ الزاوية كالخلقة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها، وليست كذلك كمايدل عليه قوله: (**فإنها هيئة إحاطة** الضلعين

قوله: (إذ لولاه إلخ) أي يتصور عروض الخلقة إلاّ لجسم طبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم، فإنها إنما تفتقر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة إلى الطبيعي والرياضي والإلهي.

قوله: (ثم إن اللون) أي بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها، غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافي ذلك الغير أيضاً كيفية مختصة بالكم.

قوله: (داخلين في هذا النوع إلخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم، ففيه أنه يلزم أنْ يكون لحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة، وهو محال إلا أن يقال: إنَّ الأقسام الأربعة ليست أجناساً متوسطة إذ الكيف ليس جنساً عالياً وبذلك يختل كثير من مطالبهم.

قوله: (وقد يقال إلخ) عديل لقوله: ثم إنَّ اللون حامله الأول إلخ، فعلى هذا القول معنى قوله: مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً.

يخفى واعلم أنَّ كلامهم متردد في أنَّ الخلقة مجموع الشكل، واللون أو الشكل المنضم إلى اللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما، وهذا أقرب إلى جعلهما نوعاً على حدة.

قوله: (كالخلقة فإنها إلخ) التمثيل على زعم القوم وإلاّ فسيذكر الآن أنَّ كلاً من جزئيها حامله الأول هو المقدار وأنها عارضة بالذات للكم فتأمل.

قوله: (إذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا: عروض الألوان للسطوح إنما هو أولاً وبالذات ولغيرها بواسطتها.

قوله: (فإنها هيئة إحاطة إلخ) قيل: ليس في هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين إذا

بالسطح مثلاً **في ملتقاهما بالاستقامة**) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الأمر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم، وأشار بقوله: مثلاً إلى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة، **وتلخيصه أنَّ الزاوية المسطحة** هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به **من غير أنْ يتحدا** خطاً واحداً، فإنه إذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أنْ يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية، وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية، كما يطلق الشكل على المشكل، وليس يعتبر في تحققها إحاطتهما بذلك السطح إحاطة تامة بل ربما امتنع إحاطتهما به، كذلك كما إذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به، ولا أن يكون ذانك الخطان متناهيين أو غير متناهين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل إذ لا بد فيه من الإحاطة التامة، فالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة، وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط، فقولنا: من غير أن يتحدا احتراز عما إذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة، وأما قوله: لا باستقامة فمستغنى عنه إذ لا إحاطة أصلاً مع الاستقامة، ثم إنَّ الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم) لقبولها التفاوت والتساوي (وإنها) أي ولأنها (توصف بالأصغر والأكبر، وبكونها نصفاً وثلثاً) لزاوية أخرى ولا شك أنَّ هذه الصفات أعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كماً ولذلك عرف

قوله: (والمتبادر إلخ) الظاهر أنه عطف على قوله: كالخلقة فيكون مثالاً للحركة، وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها، إذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما ماهية إحاطة المقدار بالمقدار، فقوله: كالزاوية عطف على قوله: للمثلث والمربع إلا أنه أخره عن موضعه لاحتياجه إلى التفصيل.

قوله: (في ملتقاهما) أي حاصلة في ملتقاهما.

قوله: (لا بالاستقامة) متعلق بملتقاهما.

قوله: (من غير أن يتحدا إلخ) بأن يكون الحد المشترك باقياً بحاله.

قوله: (أي لأن هذا المعروض) أي تذكر الضمير الراجح إلى الزاوية بتأويلها بالمعروض.

اتصلا على نقطة وصارتا قوساً واحدة، اللهم إلا أنْ يقال: لفظ الضلعين يخرجه إذ لا يطلق الضلع على شيء من تينك القوسين فليتأمل.

قوله: (وتلخيصه أنَّ الزاوية المسطحة إلخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا.

المسطحة بأنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطاً واحداً (والجواب أنه) أي هذا الاستدلال (إنما يتم أنَّ لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزؤ (لها) أي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كماً (وأنه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أنْ يكون (لأنه) **أي لأن هذا المعروض** الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل، فإنه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) أي يبطل كون الزاوية من الكم (أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم) أما القائمة فإنها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة **بحيث لا تبقى هناك زاوية** أصلاً وأما الحادة فإنها تبطل إذا كانت نصف قائمة **بالتضعيف مرتين، كذلك** (بخلاف الكم فإنه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم، فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً، **ولو أبدل** التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فإنَّ كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أصلاً، وأما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه، إذ يجوز أنْ يبقى هناك زاوية في الجهة الأخرى من الخط الآخر، نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة **إذا ضعفت مراراً**، وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لأنَّ الكم إذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً، ومما يدل على أنَّ الزاوية ليست سطحاً أنها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فإنَّ الخط الواصل

قوله: (بحيث لا تبقى هناك زاوية) لأن يتصل الضلعان على الاستقامة فلا ينفي الإحاطة فضلاً عن الزاوية.

قوله: (كذلك) أي بحيث لا تبقى زاوية.

قوله: (ولو أبدل إلخ) لا يخفى أنَّ حاصل الاستدلال أنَّ الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك، أما الكبرى فلأنَّ التضعيف زيادة في الكم لا إبطال له وأما الصغرى فلأن الحادة أي حادة كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً إلى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة، أما القائمة فللالتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطاً واحداً، وأما المنفرجة فلتأدية تضعيفها إلى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي

قوله: (بالتضعيف مرتين) أراد به أنْ يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الأول إلا أن يزاد على الحادة مثلها مرتين فإنَّ الحادة التي هي نصف قائمة إنما تبطل إذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى.

قوله: (إذا ضعفت مراراً) كأنه أراد به ما فوق الواحد إذا الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة إذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل.

بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها إحدى زواياه، كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة، ومنهم من جعل الزاوية من الإضافة، فقال: هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر، فإن التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة إلى أنها أمر عدمي أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به، فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها.

[المقصد الثاني: قول المهندسين في الخط المستقيم والنقط]

(قال المهندسون: الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا: (أنه إذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وأدير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه) أي من تلك النقطة إلى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها إليه أنصاف أقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة، وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه) أي ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة، وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط إنصاف أقطارها، والمستقيم الواصل من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها (وإذا أثبت أحد ضِلعي المربع المتوازي الأضلاع وأدير) ذلك المربع حتى عاد إلى وضعه الأول (حصل الأسطوانة) **والعبارة الظاهرة أنْ يقال: إذا أثبت أحد** أضلاع سطح متوازي الأضلاع وأدير حصل الأسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط

يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة، لأنَّ التضعيف عبارة عن زيادة مثله وأنَّ الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لأن المقصود أنَّ تضعيف كل زاوية مبطل لها لا أنها مبطل لما حدث بتضعيفها فانذفع ما ذكره الشارح.

قوله: (والعبارة الظاهرة أنْ يقال إلخ) وإنما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لأنَّ المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الأضلاع متوازيها، ولذا قيل قيل: بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازي الأضلاع، وأيضاً لا وجه لتخصيص

به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير بفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لأنَّ الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين إنما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما أنَّ القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة) أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وأدير المثلث) حتى يعود إلى وضعه الأول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم أحد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح ينفرض عليه) أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم أنَّ ما نقله عنهم إنما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الأمور لا لأنَّ وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق، كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود، ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل: إنه إذا فرض نقطتان تحرك إحداهما إلى الأخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم، وإذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث، وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الأضلاع قائم الزوايا، قال المصنف: (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجاً وعليها مبنى علمهم الذي

قوله: (والعبارة الظاهرة) فإنَّ عبارة المتن يوهم أنَّ للمربع ضلعين، وأنه قد لا يكون متوازي الأضلاع من حيث أنها كمية لشيء مخصوص كالخلقة.

قوله: (من الضلعين الثابتين) إنما كانا ثابتين لأنَّ أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثاني متصل بالمتحرك، كما كان متصلاً حال عدم الحركة فلا يكون بذاته، وإنْ حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدثت القاعدة.

قوله: (حصل المخروط المستدير) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموداً على قاعدته، وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة إلى وضع الاستقامة بأنَّ يصير المتحرك الضلع الثابت خطاً واحداً.

قوله: (لا يعلم وجودها خارجاً) لتوقفه على كون الجسم متصلاً في نفسه فإنه إذا كان مركباً من أجزاء لا تتجزئ، فلا مقدار إلا في الوهم.

الضلعين بالذكر فيما له أربعة أضلاع متساوية، وقد يقال: عبارة الشارح يتناول المسدس مثلاً مع انه لا يحصل منه أسطوانة مستديرة فينبغي أن يقيد الأضلاع بالأربعة.

يدعون فيه اليقين) وقد يقال: قامت البراهين على وجودها في مواضعها، وإنْ سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية، ألا ترى أنّ العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة، ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها، **فإنْ قيل**: لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا: إنَّ الموهومات قد تكون عارضة في نفس الأمر للأعيان الموجودة فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع، وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور **ببراهين علم الهيئة** من الحساب والهندسة. (تنبيه) على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو أنَّ المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث إلى عشار، وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة، فيما ذكروه من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الأنواع كأن تركب مثلاً الأقسام الأربعة التي للكيف بعضها مع بعض، وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا: (الخلقة إنما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني أنَّ الشكل إذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أنْ يقال للشيء أنه حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده أو للون وحده) قال المصنف: (وهذا عذر غير واضح) لأنهم إنْ ادعوا أنَّ بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها، وإنْ اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان، وقد يقال: قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها، فلذلك عددناهما كيفية واحدة وأدرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت، ولم نجد لها نظيراً في ذلك فاكتفينا بها.

قوله: (فإنْ قيل إلخ) يعني ليس مقصود المصنف أنه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العلم بأحوالها مطابقاً للواقع، حتى يرد ما ذكر بل مقصوده أنه لا كمال للنفس في علمها، وإن كان يقيناً لأن الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة.

قوله: (ببراهين علم الهيئة) فإنه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية.

[الفصل الرابع]

من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (إما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفاً) ولا قوة كالممراضية (وإما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفاً) كالمصحاحية (وإما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثة (فإنَّ المصارعة مثلاً تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الأعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية، **لأنَّ العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية** وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر.

قوله: (كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض، والممراضية كونه كثيراً بقبول المرض وكذا المصحاحية.

قوله: (لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل: هذا مبني على أن الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية أقام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر، وإلا فلا يمتنع أنْ تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بسهولة من الكيفيات الاستعدادية، كما ذكروا أنَّ اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات.

[المرصد الرابع]

من مراصد الموقف الثالث (في النسب) أي المقولات النسبية (**وفيه مقدمة**) لبيان أنها موجودة في الخارج أو لا (وفصلان) **لبيان مباحث ما اتفق على وجوده** أعني الأين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء.

[المقدمة: الخلاف على إثبات المقولات]

(أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين) فإنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداه منها (لوجوه. الأول: لو وجدت) الأعراض النسبية (**لزم التسلسل**) **في الأمور الموجودة** (أما أولاً فلأن) هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك إنَّ (محلها يتصف بها فله إليها نسبة) بالمحلية والاتصاف، وهذه النسبة (موجودة) أيضاً على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأنْ يقال: هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله إليها نسبة ثالثة موجودة، وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (وأما ثانياً: فلأن لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (إليها نسبة) هي

قوله: (وفيه مقدمة) المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها.

قوله: (لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) أي مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به، وإنما قلنا ذلك لأن المباحث التي الفصل الثاني مباحث الحركة عند الحكماء، وهي ليست بأين عندهم لكنها قد تقع في الأين فللمباحث نوع تعلق به.

قوله: (لزم التسلسل في الأمور الموجودة) بخلاف ما إذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة في نفس الأمر، لأنَّ اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجوداً فيه لا وجودها مفصلة، فإنّ وجودها التفصيلي بحسب اعتبار العقل فافهم فإنه قد زل فيه بعض الأقدام.

قوله: (لما مر) من أنَّ وجود الممكنات زائد على ماهيتها.

قوله: (لزم التسلسل في الأمور الموجودة) قيل: لا شك أنَّ هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق في محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الأمر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية، وأنه باطل كالتسلسل في الأمور الموجودة، والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق إنما يجري في الموجودات باتفاق الفريقين، إنما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري هاهنا وإلا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الإبطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه.

اتصافها بالوجود، وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير فلوجودها إليها نسبة ثالثة وهكذا، وهذا تسلسل ثان (وأما ثالثاً: فلأنَّ لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر، فلو كانت النسب موجودة في الأعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدماً على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر، فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك **تسلسل ثالث بل رابع أيضاً**. الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الإضافة) لأنها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين) **مجتمعين**، ومن أقسام الإضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (معاً) وإنه باطل قطعاً. الوجه (الثالث: لو وجدت) النسب في الخارج (لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأنَّ له مع كل حادث إضافة ثابتة) إليه (بأنه موجود معه و) له (قبله) أي قبل كل حادث إضافة أخرى إليه (بأنه متقدم عليه و) له (بعده) إضافة ثالثة إليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الإضافة **حادثة**، أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها، وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده **والقديم** لا يزول (وأثبتها) أي الأعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر، فإنه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها إذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعاً للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم أثبت أعراضاً غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الأمور النسبية (بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض) **وأمثالهما** من النسب (**مما نعلمه ضرورة**)

قوله: (بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات.

قوله: (مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس إلى الآخر.

قوله: (حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج.

قوله: (والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

قوله: (وأمثالهما إلخ) زاده لدفع ما يتراءى من المتن أنه استدل على الحكم الكلي بالجزئي، ولا يتوهم أنه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات، فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظراً باختلاف العنوان.

قوله: (تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر إلى التقدم والرابع بالنظر إلى التأخر.

أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر أو لم يوجد، ولقائل أنْ يقول: إن ادعيتم أن الفوقية مثلاً من الموجودات الخارجية منعناه، بل هذا هو المتنازع فيه، فكيف يدعى الضرورة فيه، وإن قلتم: السماء موصوفة بالفوقية في الخارج، فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه **لجواز اتصاف** الأعيان الخارجية بالأمور العدمية، فإنَّ زيداً أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً خارجياً، وقد يستدل على ذلك أيضاً بأنَّ الشيء، قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا كان نفي النفي نفياً وهو محال، ويجاب عنه: بأنَّ حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً، وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة الكلية (**ونحن نقول به فإنَّ من الإضافات**) والنسب (أموراً موجودة في الخارج **حقيقتها أنها إضافة**) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها إضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (**يخترعها العقل** عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (و) القسم (الأول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاؤه إلى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) إذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل

قوله: (لجواز اتصاف إلخ) فإن الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه نوعان يستدعى وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه في الخارج لا وجود المنتزع.

قوله: (حقيقتها أنها إضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة.

قوله: (يخترعها العقل) أي يعتبره وينتزعه عن أمور موجودة في الخارج ولولا الانتزاع لم تكن تلك الإضافات موجودة، بل مبدأ انتزاعها كمية الواجب وقبليته وبعديته وكالحلول والاتصاف.

قوله: (مما تعلمه ضرورة) إن حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الأمور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصها فدعوى الضرورة حينئذٍ لا ينافي القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان.

قوله: (ونحن نقول به فإنَّ من الإضافات إلخ) أورد عليه أنَّ دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً، إذ يقال: اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته إلى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فارض، واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وأنه يوجب البطلان.

قوله: (حقيقتها أنها إضافة) الظاهر أنه لا دخل له في المقصود.

أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده، وعلى هذا فقد انجلت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الأمور الخارجية لجواز أن تنتهي السلسلة إلى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية، إذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً، ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول، وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً، **وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة** بكونه منقوضاً بالأين.

[الفصل الأول: المتكلمون في الأكوان]

(في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد) سبعة.

[المقصد الأول: إنكار المتكلمين سائر المقولات]

(الأول: المتكلمون وإنْ أنكروا سائر المقولات النسبية، فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون) والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به، فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني مثبتي الحال (أنَّ حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي

قوله: (عن بعض تلك الأدلة) وهو الوجه الأول باعتبار لزوم التسلسل الأول والثاني وتقرير النقض أنه لو وجد الأين لزم التسلسل، أما أولاً فلأنه لا بد من محل يتصف به نسبة إليه بالمحلية ويعود الكلام، وأما ثانياً فلأن لوجوده الزائد نسبة إليه فإن أجبتم بأنه لا وجود لجميع النسب، بل لوجود المقولات فقط.

قوله: (وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة إلخ) وذلك البعض هو الوجه الأول وتقرير النقض أنه إن كان الأين موجوداً وجب أن يحصل في حيز، وإن كان بالتبع فللأين أين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل، وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الأين أنْ يكون له أين آخر، إذ الأين إنما هو للجواهر المتحيزة ورد بأن الثابت للجواهر هو الأين أصالة وأما الأين التبعي فيلزم ثبوته للأعراض عند المتكلمين، بناء على أنَّ قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز، وفيه بحث لأنَّ الموجود من الأين عند المتكلمين هو الأين أصالة، أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الأين وإلا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به، وتوافق الأينين في الماهية على تقدير تسلميه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به، فحينئذٍ فلا تسلسل ولا نقض، فليتأمل.

علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر، وحصوله في الحيز وعلته (قال الإمام الرازي:) في الأربعين هذا عندنا باطل إذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه) فإذا فرض أنَّ حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر، كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الأول من هذا الموقف، وهو أنا لا نسلم أنَّ معنى القيام ما ذكر، بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) إنْ سلم أنَّ معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور، **لأنه** (**قد تكون ذات الصفة**) لا قيامها بالجوهر (**علة للحصول** ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معللاً به) بالحصول (فلا دور و) قوله: (ربما قال:) إشارة إلى ما وجد في نسخة أخرى من الأربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (إنْ توقف على التحيز) أي الحصول في الحيز (لزم الدور) لأنه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفاً على قيامها به، والمفروض أنَّ قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ما مر من أنَّ العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها، **ولا يلزم** من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (وإلا) أي **وإنْ لم يتوقف** قيام الصفة على الحصول في الحيز (جازَ

قوله: (قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله: لا قيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام، وهذا مبني على ما ذكره الشارح فيما سبق من أنَّ وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم: وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أنْ تكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول، وإنْ لم يكن للقيام مدخل في العلية وأما إذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، فلا يتمشى هذا الجواب لأنَّ وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود قيامها بالمحل، فيكون حصول الجوهر في الحيز لأنَّ التحيز التبعي موقوف على التحيز الأصلي فيلزم الدور.

قوله: (ولا يلزم إلخ) وإنْ كان في حال القيام.

قوله: (وإن لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني أنَّ المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة، اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الأول ومنع بطلان التالي لأن اللزوم صدور الدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر، وليس بممتنع وأما صاحب لباب الأربعين فقد أورد

قوله: (لأنه قد تكون ذات الصفة علة للحصول) فيه بحث لأنه إن أريد أنَّ ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لأنها معدومة حينئذٍ، ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح، وإنْ أريد أنها مع قيامها به علة له وهو الحق إذ الظاهر أن علة الكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن، فقد جاء الدور واحتيج إلى الجواب الآخر.

انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول في الحيز، لأنه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول، أمكن القيام بدون الحصول، فأمكن أنْ توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال: إنَّ التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً) وتقريره على ما في كتاب الأربعين، أنه إنْ عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوَقف إمكان حصول العلة بدون المعلول، وإنْ عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أنْ تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجاً إلى علته، بلا عكس قال المصنف: **(وهو)** أي ما ذكره هذا القائل **(غير وارد)** على كلام الإمام يظهر ذلك عليك **(إذا تأملت)** وقد وجهه بعض تلامذته بأنَّ مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين، وإن لم يستلزم دوراً ممتنعاً، إلا أنْ هاهنا أمراً آخر يستلزمه، إذ قد صرح الإمام بأنَّ قيام الصفة بالشيء معناه أنْ تحيزها تابع لتحيزه، ولا شك أنَّ تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع، **وهذا مردود** أما أولاً، فلأنه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة، بل فيها أنَّ قيام الصفة المذكورة بالجوهر، إما أنَّ يتوقف

الاحتمالين وهي بطلان الملازمة على احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسماً لمادة الشبهة.

قوله: (وهذا مردود إلخ) يمكن أنْ يقال: مقصود الموجه أنَّ الترديد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة إن توقف على التحيز بأنَّ فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر، وإنْ لم يتوقف عليه بأنَّ فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة مستلزمة، وحينئذٍ يكون مآل النسختين واحداً إلا أنه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام، وذكر في الأخرى استظهاراً، وحينئذٍ اندفع الرد بالوجوه الثلاثة، أما الأول: فلأن التصريح غير لازم لكونه مشهوراً، واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من أنَّ المراد به توقف التأخر والترديد مبني على تفسير القيام، وأما الثاني: فلانه لم يجعل التمسك بمعنى القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسيري القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما في النسخة الأخرى، وأما الثالث: فلأن ما ذكره من الوجه بيان المراد لأمام بحيث لا يرد عليه ما ذكره

قوله: (وهو غير وارد إذا تأملت) قيل: معناه أنَّ اعتراض الإمام غير وارد فلا يحتاج إلى الجواب المذكور، وذلك بناء على أنَّ علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما مر، وأنت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده.

على حصوله في الحيز أو لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه، وأما ثانياً فلأنَّ التمسك بمعنى القيام وجه مستقل، كما في النسخة الأولى، فلا وجه لجعله جزءاً لدليل آخر، وأما ثالثاً: فلأنَّ هذا التوجيه **اختيار للشق الأول**، وهو قوله: إنْ عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف إلخ، وهو أنَّ قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر، وقد أبطله هذا القائل بأنَّ عدمه لا يستلزم إمكان وجود العلة بدون المعلول، كما نقلناه عنه **لا للشق الثاني** المذكور في الكتاب.
(تنبيه) على ما يتمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا: (الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذي هو الجوهر (نسبتها إليه سواء) فإنَّ ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وإنما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط **يعينه**) أي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية، أعني الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) أي المقتضي لنسبته (إلى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة (ظاهر)، وأما الجواب فهو قوله: (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياز الممكنة على السوية، وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وأنه ما ذا **فنحن لا نسلم أن حصوله** في الحيز معلل بصفة أخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون) فإن الحصول في الحيز (المخصوص) إنما يثبت له (عندنا بخلق اللّه تعالى) فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له.

القائل لا أنه اختيار للشق الأول وإثبات للملازمة إذ حاصل التوجيه أنَّ الترديد في التوقف وعدمه مبني على تفسير القيام والملازمة في التعيين بينة.

قوله: (لا للشق الثاني إلخ) يعني مقتضى عبارة المتن أن يوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور في الكتاب، وهو الشق الثاني في اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه، أعني الشق الأول في اللباب.

قوله: (يعينه) إنما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وإبطالاً.

قوله: (اختياراً للشق الأول إلخ) أراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رحمه اللّه من كتاب الأربعين وأراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله: وقد يقال إلخ.

قوله: (فنحن لانسلم أن حصوله إلخ) كيف وكما أن نسبة الكائن إلى الكائنات سواء كذلك نسبته إلى الأكوان، والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة إلى علة مخصوصة، كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص، وما يفيد الثاني يفيد الأول، فليتأمل.

[المقصد الثاني: أنواع الكون]

(أنواع الكون أربعة) هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع، وذلك (لأن حصوله) أي حصول الجوهر (في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا، والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر قسمان لأنه (**إن كان**) ذلك الحصول (**مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقاً** بحصوله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (**فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة** حصول أول، في حيز ثان ويرد على الحصر على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في أول الحدوث) أي حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فإنه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر، فلا يكون سكوناً ولا حركة، فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر، وقال: الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) وأتباعه: (أنه) أي الكون في أول الحدوث

قوله: (في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة، كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أو لا كالجسم الذي حصل في مكانه، ولم ينتقل عنه، وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بحصول آخر، سواء كان سابقاً على حصول آخر كما إذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أو لا.

قوله: (إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقاً إلخ) أراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال، وإلا فالجسم إذا تحرك من حيز إلى حيز ثم منه إلى الحيز الأول يصدق على الحصول الثاني أنه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع أنه حركة لا سكون، وإذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون، أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً، ولو قال: إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون لكان أظهر.

قوله: (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة إلخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تحقيقياً بل قد يكون تقديرياً كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تتحقق له حصول ثان، واعلم أن بعض المتكلمين قالوا: الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين، والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد، ورد عليه بأنه يلزم أن يكون الكون الأول في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون معاً، ولا يتمايزان بالذات على أنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الأربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الأعراض

(سكون) لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان، لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز، وهو أخص صفاتهما، فإذا كان أحدهما سكوناً كان الأخر كذلك، **فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث** والمسبوقية بكون آخر **فيلزمهم تركب الحركة في السكنات**، إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال: الحركة مجموع سكنات في) تلك الأحياز (فإن قيل:) في إبطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لا شك أنها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) **فإن أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر** (قلنا:) في در هذا الإبطال ليست الحركة والسكون متضادين على الإطلاق بل

قوله: (فهؤلاء لم يعتبروا إلخ) فالقسمة عندهم أن الكون في الحيز إن كان مسبوقاً بالكون في حيز آخر بلا واسطة فحركة أو لا فسكون سواء لا بكون مسبوقاً بكون أصلاً أو مسبوقاً بكون في ذلك الحيز، ففي السكون لا يعتبر المسبوقية، فالكون الواحد يجوز أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك، وهو معنى قوله: فيلزمهم تركيب الحركة أي الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص، فإنه لا جزء له وهذا الإطلاق عند المتكلمين كالإطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء.

قوله: (فإن أحد الضدين إلخ) لأنَّ الضدين لا بد أنْ يتعاقبا على محل واحد فإنْ كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما، والمحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء إذا كان الحمل متعارفاً، وإن كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا

مطلقاً، فاختار الأكثرون ما ذكره المصنف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان، والسكون حصول ثان في حيز أول، واعترض عليه على القولين ببقاء الأكوان بأنه يلزم أن يكون كون واحد بعينه حركة وسكوناً، ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب، وقد يلتزم ذلك بناء على إطباقهم على أن اختلاف أنواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة.

قوله: (فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث إلخ) وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه أن يقال: إنه إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة وإلا فسكون.

قوله: (فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فإنْ قلت: لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في الكون، عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت: ما ذكره الشارح مبني على قولهم بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الأول، فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى.

قوله: (فإن أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل: هذا كلام مشهور منهم، وليس لهم دليل آخر عليه، كيف والبلقة عند السواد والبياض مع أنهما يقومان، وقد سبق ما فيه فتذكر.

(الحركة من الحيز ضد السكون فيه) إذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها) أي الحركة إلى الحيز (نفس الكون) الأول (فيه) **وذلك لأنَّ الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه** (وهو) أي الكون الأول فيه (مماثلاً للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الأول لأن المتماثلين لا يتخالفان، قال الآمدي: ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات، ولا نسلم أنَّ ما ذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (**يلزمهم أنْ يكون الكون الثاني** حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة) باتفاق، وكذا الثاني قال الآمدي: وهذا إشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف إلى الجواب بقوله (**إلا أنْ يعتبر**) أي يلزمهم أنْ يكون الكون الثاني حركة، **إلا** أن يعتبر (**في الحركة**

على محل واحد ضرورة أنَّ ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل أنه لم يقم على استحالته دليل، بل هو مجرد استبعاد وأنه مستقضى بالبلقة فإنها ضد للسواد والبياض، مع تقدمها فالبياض الذي هو جزء وهو المنسوب إلى الحيز الذي هو ضد البلقة هو المنسوب إلى الكل وكذا السواد.

قوله: (**أنْ يكون الكون الثاني**) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الأول حركة بالاتفاق.

قوله: (**إلا أن يعتبر إلخ**) فالقسمة على هذا الكون في الحيز إنْ كان كوناً أول في مكان ثان

قوله: (**وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه**) **قال** رحمه الله: هذا عند المتكلمين لأنهم لا يشترطون في الحركة أنْ تكون في مسافة، بل إذا انتقل جزء من مكانه إلى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة، فإنْ قلت: كلامه هاهنا يدل على أنَّ الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على أنَّ السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق؟ قلت: قد ذكر في شرح المقاصد أنَّ الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا: الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، وبالنظر إلى الثاني أنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون، والتزام أبي هاشم وأتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون السكون الثاني حركة أخرى.

قوله: (**وأيضاً يلزمهم أن يكون إلخ**) **إذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعني مجموع السكون في الأول المكان الثاني والكون الآخر في المكان الأول يكون توجيه هذا الاعتراض، أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يقل به أحد.**

قوله: (**إلا أن يعتبر في الحركة إلخ**) **قيل: فكذا عدم الاتصال بالحصول الأول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الأول دون الحصول الأول، وحاصله أنَّ**

أنَّ تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز، إلا أنْ تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر إذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لأنه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز، ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق مع كونه سكوناً في هذا المكان والحاصل أنا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر **حتى يكون الكون** في أول زمان الحدوث سكوناً، ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات، لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز، **ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة** بالكون في حيز آخر **حتى لا يلزمنا** أن يكون الكون الثاني حركة، وإنما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين معاً في الحركة، إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به، ثم أورد على جوابه اشكالاً بقوله: (وحينئذ) أي حين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الإشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لأن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة **وهو مردود بأنهم يدعون** أن جميع أجزاء الحركة سكنات لأن كل سكون

فحركة، وإلا فسكون فلكون الأول في المكان الثاني من حيث إيجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكوناً، وليس مماثلاً من حيث الخروج من الحيز الأول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الإشكال الثاني، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح بقوله: ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق إلخ، وبما حررنا ظهر أن ما قيل أنّ الكلام إلزامي لمن يقول بتماثل الحصولين، وبأن الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الأول سكوناً كذلك كون الأول حركة، فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشيء، كما لا يخفى.

قوله: (حتى يكون الكون إلخ) غاية للنفي لا للمنفي.

قوله: (ولا نكتفي إلخ) نعتبر في الحركة مجموع الأمرين ونقول: الحركة الكون الأول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الأول في المكان الأول.

قوله: (حتى لا يلزمنا إلخ) غاية لقوله: نعتبر في الحركة لا لقوله: ولا نكتفي كما توهم فإنه فائدة ما ذكره بقوله: إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط.

قوله: (وهو مردود إلخ) قيل: الظاهر أن معنى قوله: وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم إياه كان مبنياً على قولهم بتماثل الحصولين،

الكلام إلزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك فلا يتجه حينئذٍ الجواب المذكور.

قوله: (ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة إلخ) فيه بحث إذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفي بما مر فيعدم لزوم كون الكون الثاني حركة.

قوله: (وهو مردود بأنهم يدعون إلخ) فيه بحث لأن هذا إنما يرد لو كان وجه قول

يجب أن يكون جزءاً للحركة، وهو ظاهر فإن الكون في أول الحدوث سكون عندهم **وليس جزءاً لحركة أصلاً** (والنزاع) في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فإنه إن فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك الكون سكوناً، ولزم تركب الحركة من السكنات لأنها مركبة من الأكوان الأول في الأحياز كما عرفت، وإن فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكوناً ولا حركة، بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات، فإن الكون الأول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول

وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول، فلما لم يقولوا بكون السكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع أنه مثل الكون الأول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى، إما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي، أو لعدم وجود الاشتراك في المتماثلين فلايلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم، وبالجملة خلاصة الإشكال الذي أورده أن الجواب الثاني لا يتأتى من جانبهم لمنافاته لقولهم: بتركب الحركة من السكنات، وهذا كلام حق لايرد عليه قوله: وهو مردود انتهى. ولايخفى اندفاعه بما حررناه سابقاً من أن تماثل الكون الأول بالثاني من حيث إيجابه الاختصاص بالحيز الثاني لا يستلزم تماثله من حيث إيجابه الخروج من الحيز الأول حتى يلزم أن لا يكون الحركة مركبة من السكنات.

قوله: (وليس جزءاً لحركة أصلاً) اي إذا بقي ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما إذا انتقل منه الآن إلى جزء آخر فإن مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات.

المصنف، وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة كما زعمه، والظاهر أن معنى قوله: وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات، أن لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم إياه كان مبنياً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك على ما تحققت، فلما لم يقولوا بكون السكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول في ذلك الحيز مع أنه مثل الكون الأول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك إما ببطلان التماثل كما نقله مع الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك التماثلين فلا يلزمهم، على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الإشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لاينافي من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله: وهو مردود إلخ غاية ما في الباب أن يكون في العبارة أدنى مسامحة فتدبر.

قوله: (وليس جزءاً لحركة أصلاً) الظاهر انّ هذا إنما هو إذا انعدم الكائن في الآن الثاني، وإلا فإذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه إلى حيز يليه وانعدم فيه، فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الأكوان فافهم.

ولا شك أنَّ الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه (وأما الأول) وهو أنّ يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر (فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع وإنما قلنا: إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء) أي مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فإنهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) **لا يتصور إلا على** وجه واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد **متفاوت) في مراتب البعد** (و) منه (مجاورة) **جعلها من** أقسام الافتراق، **وسيصرح بأنّ المجاورة عين الاجتماع** (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر (بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر) واحد (قائم بهما) معافاته غير جائز عندهم لما مر من أنَّ العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما، وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معاً **وإلا لم يكن واحداً حقيقة** (أو وضع أحدهما) أي ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين بالنسبة (إلى الآخر فإنهم) أي المتكلمين (لا يثبتونه) أي الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية

قوله: (لا يتصور إلخ) ليس المراد أنه واحد شخصي وهو ظن ولا أنه واحد نوعي لما سيجيء أنّ الأكوان كلها نوع واحد.

قوله: (في مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في البعد عين التفاوت في القرب.

قوله: (جعلها من إلخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعاً وفي تفسير المجاورة فيما سيأتي في المقصد الخامس بقوله: أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ما سبق.

قوله: (وإلا لم يكن واحداً حقيقة) لما تقرر عندهم من أن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال بناء على نفي الحلول الطرياتي كما مر.

قوله: (متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب أيضاً وإن خصصه الشارح بالبعد القريب لإفراد العبارة وإن جاز توجيهه بإرادة كل منهما.

قوله: (وسيصرح أنّ المجاورة عين الاجتماع) قد يقال: المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير الذي أريد بها هاهنا ولذا فسرها بقوله: أي الاجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الأشعري والمعتزلة.

قوله: (وإلا لم يكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتعرض له.

فمنهم من يتوهم أنّ اجتماعاً واحداً قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أنّ الاجتماع من مقولة الوضع.

[المقصد الثالث : الكون وأنواعه الأربعة]

(الكون) أي الحصول في الحيز (وجوده ضروري) **بشهادة الحس** (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي المتكلمين موجودة (إذ حاصلها كما علمت) من التقسيم (عائد إلى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض (أمور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقاً بكون آخر) إما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي (أو غير مسبوق به) أي بكون آخر **على معنى لا يعتبر** كونه مسبوقاً بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (إمكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أنّ هذه الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء: السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عدمي عندهم إذ ليس من شأنها الحركة. (تنبيه إذا قلنا: ليس في الخارج إلا الكون، والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها أنواعاً مجازاً وإنما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة، لا توجب اختلافاً في الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافاً في الهوية الشخصية (إذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه اللّه تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفرداً (وإذا خلق) اللّه تعالى بعد ذلك

قوله: (بشهادة الحس) أي العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو رأي البعض أولا كما هو التحقيق.

قوله: (على معنى أنه لا يعتبر إلخ) لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية إلا لم يكن السكون الثاني سكوناً.

قوله: (وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة الحس البصري بوجوده لايدل على أنه مبصر بالذات حتى يختل حصره في الألوان والأضواء على المشهور.

قوله: (على معنى أنه إلخ) أي لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة وإلا لزم أن لا يكون السكون الثاني في المكان الأول سكوناً مع أنه باطل بالاتفاق.

(معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أو لا باق (بحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته.

[المقصد الرابع: الاختلاف في حركة الكون]

(فيما اختلف في كونه متحركاً وذلك في صورتين الأولى إذا تحرك جسم) من مكان إلى آخر (**فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لأنها قد فارقت أحيازها** (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل: متحرك) وإلا كان ساكناً، إذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه، وليس بساكن (إذ لو سكن) مع حركة باقي الأجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الأجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (**ولأنه) أي الجوهر المتوسط** داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متحيزاً به أيضاً (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) أي عن حيز الكل (إلى) حيز (آخر) إذ المفروض أن الكل خرج بتمامه عن حيزه، فيكون هو أيضاً متحركاً (وقيل:) الجوهر المتوسط (غير متحرك إذ حيزه الجواهر المحيطة به) وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها، فهو مستقر في حيزه، **فلا يكون متحركاً** (والأولون) القائلون بكونه متحركاً (جعلوه) أي جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذي يشغله) الجوهر المتوسط، وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه في كون متحركاً، **فالاختلاف راجع إلى تفسير الحيز**، كما

قوله: (لأنها قد فارقت أحيارها) لمفارقتها الأجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض أحيازها بالحركة الحاصلة فيها.

قوله: (ولأنه أي الجوهر المتوسط إلخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحاط في المحيط بل مآله إلى الشكل الأول هو أن الجوهر المتوسط داخل في الشيء الحاصل في الحيز، وكل ما هو داخل في الشيء الحاصل في الحيز حاصل في ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل في ذلك الحيز.

قوله: (فالاختلاف راجع إلى تفسير الحيز) لا يخفى أنه بعدما تقرر أن الحيز عند

قوله: (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة) أراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل إذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى.

قوله: (فلا يكون متحركاً) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له.

سيصرح به (**وكذلك اختلف في** المستقر في السفينة المتحركة) فقيل : ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط، فقيل: متحرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجواهر الهوائية التي أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لايفارق شيئاً من السطح المحيط به (والحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما نبهتك عليه) آنفاً فإن فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذٍ من حيز إلى حيز آخر وإن فسر بالجواهر المحيطة الوسطاني مفارقاً لحيزه أصلاً وأما المستقر المذكور **فإنه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة** به دون بعض وإن فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر **كما هو المتعارف عند الجمهور** لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً. الصورة (الثانية) **قال الأستاذ أبو إسحاق : (إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه** وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة إلى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك وألزم) على هذا القول (ما إذا تحرك عليه) أي على الجوهر المستقر (جوهر أنّ كل) منهما (إلى جهة) مخالفة الجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركاً إلى جهتين) مختلفين (في حالة واحدة) وهو

المتكلمين هو البعد المفروض، لا معنى لهذا الاختلاف اللّهم إلا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف.

قوله: (وكذلك اختلف في إلخ) أي فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة السابقة، فإن الجواهر الظاهرة قد خرج عن أحيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق في حركتها.

قوله: (كما هو المتعارف عند الجمهور) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان.

قوله: (فإنه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة إلخ) يعني هو متحرك لأن مفارق البعض يصير مفارقاً عن المجموع من حيث هو مجموع إلى مجموع آخر، غاية ما في الباب أن يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات إن لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه، ومتحركاً بالعرض إن اشترط كما سيجيء تفصيله في أواخر مباحث الأين على رأى الحكماء.

قوله: (قال الأستاذ أبو إسحاق: إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه) أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتمد عليه بشرط أن لا يتحرك.

قوله: (وقسم لايزول به عنه إلخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر.

باطل بالضرورة (فيقال:) لدفع هذا الإلزام: الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه، وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً إلى جهتين (إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتموها (وشدد النكير عليه) أي على قول الأستاذ (ولا معنى له) أي للإنكار وتشديده (لأنه نزاع في التسمية) فإنّ الأستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين، فالتزمه كما أنَّ جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقاً، فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الأول عين السكون في المكان الثاني فالتزموهما، والمخالفون له يطلقونه على القسم الأول ولا مشاحة في الاصطلاحات.

[المقصد الخامس: اتفاق القائلين على وجود جوهر فرد]

اتفق القائلون بالأكوان على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منع ذلك)

قوله: (اطلق امم الحركة إلخ) لا أنه اصطلح على ذلك بل لأن الماهية، التي وضع لفظ الحركة بإزائها هي تبدل المحاذاة سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن كونه نزاعاً في التسمية، ليس على ما ينبغي لأن ماذكره الأستاذ في بيان الحيز أو الحركة أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على أن نجعله اسما لذلك، وإلا لما كان لجعله من المسائل الكلامية، والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بإزائها، وإلى ما ذكرنا أشار الشارح بقوله: أطلق أي نسبة التسمية في المتن بمعنى الإطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في إطلاق اللفظ، وأن المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعاً راجعاً إلى الوضع والاصطلاح.

قوله: (لأنه نزاع في التسمية) قال في شرح المقاصد: وما ذكره في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي، لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم، على أنا نجعله اسماً لذلك الحيز وإلا لما كان لجعله من المسائل العلمية أو الاستدلال عليه بالأدلة العقلية معنى بل تحقيق للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو ما يرادفه من جميع اللغات بإزائهم وإثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بان هذا في حيز وذلك في آخر وأن هذا متحرك وذاك ساكن.

ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (**حذراً من لزوم تجزئه** وهو مكابرة) **وإنكار** (للمحسوس) **فإنّ الحس يشهد** بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات (و) **هو** (**مانع** من تأليف الأجسام من الجواهر) الفردة، فإنه إذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب **كيف يتحصل** منها الجسم الطويل العريض العميق، بل لا يكون هناك إلا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به، ثم اختلفوا، فقال الشيخ) الأشعري: (والمعتزلة المجاورة) أي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا

قوله: (**حذراً من لزوم إلخ**) فإنه إذ لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما إذا لاقى بجوهرين فإن ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور أن يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز أن تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقي له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذاة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فإنها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقاة إن كان بالبعض يلزم الإنقسام وإن كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشىء من قياس ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فإنه دقيق.

قوله: (**وإنكار**) إشارة إلى أن تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الإنكار.

قوله: (**فإن الحس إلخ**) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقي وإنما قلنا: إنّ الحاكم هو العقل بناء على أن التلاقي ليس من المحسوسات بالذات.

قوله: (**وهو مانع**) أي عدم التلاقي المفهوم من قوله: منع ذلك مانع عن تأليف الأجسام.

قوله: (**كيف يتحصل إلخ**) إن أراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق في نفس الأمر فمسلم لكن على القول بالملاقاة أيضاً، يلزم ذلك بوجود المفاصل بين الجواهر وإن كانت متلاقية، ولذا أنكر المتكلمون المقدار، وإن أراد عدم التحصل في الحس فممنوع، فاته إذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضي استلزام حركة الأخر، ففيه أنه يجوز أن يكون ذلك لإرادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما.

قوله: (**حذرا من لزوم تجزئه**) وقد يقال: التجزؤ لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله إذ ملاقاة كل منهما للآخر ببعضه لا كله، لأنه إن انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم إلا أن لزوم التجزؤ على الأول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني.

قوله: (**فإن الحس يشهد إلخ**) أي الحدس الحسي بواسطة إحساس التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك إلا أنه أحس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر.

يمكن أن يتخللهما ثالث كما مر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزة بل هي أمر زائد عليه، وذلك (لحصوله) أي حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) أي دون المجاورة فإنها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً: (**التأليف والمماسة غير المجاورة، بل هما أمران**) **زائدان** على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقيبها (و) قالوا أيضاً: (المباينة أي الافتراق) المفسر بما تقدم (**ضد للمجاورة**) التي هي شرط للتأليف (فلذلك تنافي) المباينة (التأليف) لأنَّ ضد الشرط ينافي المشروط (لا لأنه ضده) أي لا لأن المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف. (**ثم قال الشيخ**:) وحده (**المجاورة**) القائمة بالجوهر الفرد (**واحدة**) وإن تعدد المجاور له (وأما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهاهنا) أي فيما إذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته

قوله: (**بل هما أمران زائدان إلخ**) يعني أن هناك أمور ثلاثة أحدهما المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون، وثانيهما مماسة أحدهما للآخر وهي الإضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها، بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسة.

قوله: (**عقيبها**) عقيباً ذاتياً لا زمانياً.

قوله: (**ضد للمجاورة**) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون.

قوله: (**واحدة**) لأن المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فإنها من قبيل الإضافة بتعدد الأطراف، وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فإنه يخاف الاجتماع لكونه سكوناً فيمكن اجتماعه معه.

قوله: (**التأليف والمماسة غير المجاورة**) فيه بحث إذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فإنه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الاتحاد المعني كما قال الأستاذ أبو إسحاق: وبمثل هذا صير إلى أنّ الأمر بالشيء نهى عن أضداده وأنّ النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده.

قوله: (**ثم قال الشيخ: المجاورة واحدة إلخ**) فيه بحث لأن الجوهر الواحد إذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في أن كل منهما ينتفي بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم.

(ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) **أي المماسات الست** (**تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه**، وقالت المعتزلة: المجاورة بين) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس تولد تأليفاً) واحداً بينهما (قائماً بهما) ثم اختلفوا **فيما إذا تألف الجوهر** مع ستة من الجواهر فقيل: يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد، فإنه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر، وإليه أشار بقوله: (فهاهنا) **أي فيم إذا أحاط** بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد **وإذا جاز قيامه** بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر، وقيل:) هاهنا (ست تأليفات لاسبع **حذراً من انفراد** كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وأبطلوا) أي أبطل هؤلاء (وحدة التأليف) التي ذهب إليها الطائفة الأولى (بأنه) قد مر أنَّ الماهية مضادة لشرط التأليف، أعني المجاورة فتكون منافية له، ولا شك أنه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد

قوله: (أي المماسات الست) يعني أن الضمير راجع إلى المماسات المفهومة من التألفيات لا إلى التأليفات لأنه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف.

قوله: (كون سابع) أشار بهذا الوصف إلى أن للكلام في جوهر خلق محاطاً بالجواهر الستة، لا في جوهر خلق منفرداً عنه أحاط الجواهر الستة فإن كون المخصص له مقدم على الإحاطة فلا تكون المماثلة مخصصة له بحيزه.

قوله: (فيما إذا تألف الجوهر) أي الرطب.

قوله: (أي فيما إذا أحاط إلخ) يعني ليس المشار إليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لأنه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحداً مكرراً.

قوله: (وإذا جاز قيامه إلخ) مستدرك.

قوله: (أي المماسات الست تغنيه إلخ) ارجع الضمير إلى المماسة مع انّ المذكور في المتن التأليفات إشارة إلى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لأن الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة إليه كان مفتقراً في تخصصه بحيزه إلى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقراً إلى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخلفة للسكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه، ولهذا امتنع أن تكون القدرة والإرادة والعلم، كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته، حتى ان القدرة لا توجب كون محالها عالماً ولا مريداً، وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادراً ولا مريداً كذا في ابكار الأفكار.

قوله: (أي فيما إذا أحاط إلخ) لم يجعل هاهنا إشارة إلى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع أنه المذكور في المتن قبيل هذا لأن قوله: وقيل: هاهنا ست تأليفات مانع عنه ولأنه يلغو هذا التفريع حينئذ أعني قوله: فهاهنا تاليف واحد لأنه مما صرح به أولاً.

من الستة (معه) أي مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير إذما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الأستاذ:) أبو إسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وأنهما متعددان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة، فالمباينة) على رأيه (**ضد لهما** حقيقة) وذلك لأنها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على أصله، فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضي:) أبو بكر (إذا خص جوهر بحيز) أي إذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (أخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أي قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات) فإن الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر إليه يسمى سكوناً والكون المتجدد له حال الانضمام، وإن كان مماثلاً للكون الأول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسة، **والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى** مباينة والأكوان المختلفة على أصله ليست غير الأكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضي (أقرب إلى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (**عدم اشتراط** البينة) **المخصوصة** لقيام عرض من الأعراض بمحله، **ومن امتناع أن يكون الجوهر** أو ما

قوله: (حذراً من انفراد إلخ) لا يكون تأليف بينهما.

قوله: (ضد لهما) أي للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة إذا المجاورة عند الأستاذ عين المماسة.

قوله: (والكون المتجدد) أي يجب بتجدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الأكوان أن أو بحسب الذات إن قلنا بعدم بقائها.

قوله: (من عدم اشتراط البنية إلخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وإن لم يحصل له الاعتبار الذي يطلق عليه تلك الأسماء.

قوله: (والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) إطلاق التجدد وإن كان مذهب القاضي أن الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد الماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه، باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة أو باعتبار تجدد الأمثال، ولا ينافي الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه إطلاق التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وإن كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين الكون الأول.

قوله: (من عدم اشتراط البنية المخصوصة) إنما يدل على قرب مذهب القاضي من الحق

قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر، لأن حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين، واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على أن قول القاضي أقرب إلى الصواب، ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لأنه زيادة تضييع للأوقات. (فروع) على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق (الأول: الجوهر الفرد) المنفرد من غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لأن ما يماسه لا يكون إلا معيناً (وضدها) أي ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لأن ما باينه من الجواهر غير معين، فإنّ ضم إليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة، وعلى هذا النحو إذا ضم إليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا) إذا كانت المباينة (قبل المماسة، وأما) إذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول: يضادها) أي يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما في القسم الأول (و) قال (في قول:) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هي) المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة، **قال الآمدي (هذا بناء) من الشيخ (على أنّ المماسة)** وكذا المباينة عرض **(غير الكون)** المخصص

قوله: (ومن امتناع إلخ) فلا يمكن أن يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به.

قوله: (هذا بناء إلخ) لأنه جعل المماسات الست ضد للمباينات الست، والتضاد إنما يكون في الأمور الموجودة ولو حمل الضد على المنافي، ولو باعتبار بكون الفرع المذكور جارياً على تقدير أن يكون الاختلاف عائداً على التسميات وإنما زاد الشارح قوله من الشيخ مع أن الآمدي نقل التفصيل المذكور من الأستاذ ثم قال: هذا بناء على أن المماسة والمباينة عرضان غير الكون، فالظاهر أن يكون المعنى من الأستاذ إشارة إلى أن الأستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآمدي الفصل المشتمل على ذلك التفاصيل، بتبعية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الأستاذ وأن كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الأستاذ كما سيجيء من قوله: كما هو مذهب الأستاذ كما نقله

بناء على أن الأصل عدم تعدد الأكوان، فما لم يدع ضرورة إلى القول بالتعدد لا يصار إليه، ثم البنية المخصوصة إذا اشترطت، وهي تختلف في تلك الأحوال تعددت الأكوان أيضاً ضرورة، وأما إذا لم يشترط لم يلزم التعدد لأن أي عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد.

قوله: (ومن امتناع أن يكون الجوهر إلخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الأول أعني كونه الأول المسمى سكوناً.

قوله: (قال الآمدي: هذا بناء من الشيخ على أن المماسة عرض غير السكون) فيه بحث لأن التفصيل المذكور نقله الآمدي في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع

للجوهر بحيزه، كما هو بحيز كما هو مذهبه، ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف، ويكون الاختلاف **عائداً إلى التسميات**، كما ذكره القاضي. الفرع (الثاني:) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما أحياز (كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الأصحاب: قربه من أحدهما عين البعد من الآخر. وقال الأستاذ غيره وهو الحق، إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه إلى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الأصحاب (اللّهم إلا أن يراد) أي يكون مرادهم بما قالوه (أن الكون واحد) أي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الأستاذ، وليس ثمة أمر زائد) على الكون (هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظياً) إذ مرادهم أن نفس الكون لا يختلف إنما المختلف هو الاعتبارات ومراده أن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف، **قال الآمدي**: إذا ضم جوهر ثالث إلى أحد هذين الجوهرين، فلا شك أنه قريب من المنضم إليه وبعيد من الآخر، فقال الأصحاب: قربه من أحدهما عين بعده من الآخر، وقال الأستاذ: القرب غير البعد ألا يرى أنه **إذا قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب** زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد، ولم يزل قربه من القريب قال: وما ذكره الأستاذ مبني على أن البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة، وأن كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر، فإذا جاور جوهراً فقد زالت مباينة واحدة، وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره الأصحاب فإنه مبني

سابقاً بقوله: ثم الشيخ والمعتزلة والمجاورة الاجتماع أي غير الكون الأصول على الانفراد دونها.

قوله: (**عائداً إلى التسميات**) أي الاعتبارات التي ترجع إليها التسميات.

قوله: (**قال الآمدي إلخ**) يعني أن ما ذكره المصنف مخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثاني حيث صور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم إلى أحد الجوهرين، لا في الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول عن الأستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الأستاذ، فإن الآمدي نقل أن الأستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع

والافتراق على أصول أصحابنا من الأستاذ أبي إسحاق فقول الشارح: قال الآمدي: هذا بناء من الشيخ، محل نظر وتأمل إذ المتبادر من الإطلاق هو الشيخ الأشعري اللّهم إلا أن يقال: هذا بناء على أن الأستاذ ينقله من الشيخ وإن لم يكن هذا النقل مذكوراً في أبكار الأفكار، أو بناء على اتحاد مذهبهما فما ذكر فما هو مبني لكلام أحدهما هو مبني لكلام الآخر، ولا يخفى ما فيه من التعسف.

قوله: (**إذا قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب إلخ**) بان ينتقل البعيد إليه أو ينتقل هو إلى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم إليه بحيث لم ينفصلا.

على أن الكون القائم بالجوهر لا يختلف وإنما يختلف التسميات كما ذكره القاضي. الفرع (الثالث: الجوهر) الفرد (إذا ماس) جوهراً آخر (من جهة، فهل يقال: إنه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الأخرى) كما ذهب إليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول المماسة في تلك الجهة الأخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب إليه الأستاذ (لأنه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الأخرى (حينئذٍ) أي حين هو مماس له من الجهة الأولى (وهذا نزاع لفظي) لأنه إن اعتبر في المباينة إمكان المماسات في تلك الحالة، فالحق هو الثاني وإن لم يعتبر فالحق هو الأول. الفرع (الرابع: يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره، **كما إذا تبدلت** وزال تركيبها بالكلية (وقيل: لا) يجوز (إذ لا تجوز المجاورة بين الكل، ولا بدّ في المباينة من إمكان المجاورة قال المصنف: (ويكفي) يعني في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز، وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع، ثم قال (والذي حداني) وبعثني (على إيراد هذه الأبحاث أمران أحدهما: (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تسلقاً) تعليل للتحقيق (إليها) أي إلى حقيقة الأكوان (مما قالوا به من لوازمها) وأحوالها يعني أنه إذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة، وإذا حقق ما قالوه في تفسير الأكوان وأحوالها، فربما يتوصل به إلى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما: (أن لا تظن بكتابنا هذا أعوازه لها) أي لهذه الأبحاث (قصوراً) فيه (وإلا فلا تجدي) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية، وما تتوقف هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبي الإسهاب) في الكلام، بل تحقيق المرام

لفظياً فإن بيان الآمدي يدل على أنه مبني على وحدة الكون ونفى كون المباينة واتحادهما وجعل ما ذكره الأصحاب حقاً.

قوله: (كما إذا تبدلت) الصواب إذا استدبرت إذ لا مدخل للتبديل في حصول الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب.

قوله: (تسلقاً) بالقاف بديوار برآمدن على ما في الصراح والتاج وهو متعد بنفسه يقال: تسلق الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي إشارة أن الساق على حقيقة الأكوان من اللوازم إنما يحصل بالتدريج والأعواز عدم الوجدان والإسهاب الإطناب ولدى ظرف لا ذكر وما كافة.

بالإيجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذكر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذي مهدناه لك هاهنا (لدي ما عسى تعثر عليه) من قبيل هذه الأبحاث (في غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على أنه جواب الأمر (عني لائمتك) أي لومك.

[المقصد السادس: كل كونين متضادان]

(من **لم يجعل المماسة** كوناً) قائماً بالجوهر كالقاضي وأتباعه (**أطلق القول** بتضاد الأكوان) على معنى أن كل كونين فهما متضادان (لأن الكونين) المجتمعين فرضاً (إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والأول اجتماع المثلين) لأن كل واحد من الكونين **مثل للآخر**، **والمثلان ضدان** لا يجتمعان، بل لا يتصور وجودهما في الجوهر إلا على سبيل التعاقب، كما إذا كان مستقراً في حيز واحد أكثر من زمان، فإن الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الأول لقيام كل واحد منهما مقام في الآخر تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان (ومن جعلها) أي المماسة (**كوناً**) **مخصوصاً** قائماً بالجوهر، وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والأستاذ فلم يجعلها) أي الأكوان (**أضداداً** ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد، قال الآمدي: والحق هو الأول لما سبق من أن المماسة المباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية.

قوله: (لم يجعل المماسة إلخ) بل جعلها اعتباراً عارضاً للكون للجوهر بالحيز.

قوله: (أطلق القول إلخ) أي قال: الأكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الأكوان على ثلاثة أقسام كما سيجيء.

قوله: (مثل الآخر لاشتراكهما) في تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون.

قوله: (ضدان بالمعنى الأعم) أي الأمرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أولا.

قوله: (كوناً مخصوصاً) غير الكون المخصوص للحيز.

قوله: (اضداداً) لم يجعل الأكوان مطلقاً اضداداً ولا متماثلاً، بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباينة فإن الأكوان متخالفة لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجواهر الست.

قوله: (والمثلان ضدان) أي كضدين في عدم الاجتماع وإطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي أيضاً.

[المقصد السابع: اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان]

(في اختلافات للمعتزلة) في أحكام الأكوان (بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي، وأكثر المعتزلة إذا لو بقيت) الحركة (كانت سكوناً والتالي باطل إما الملازمة، **فإذاً لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد**) والحركة هي الكون في الحيز الأول، فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كوناً مستمراً في الحيز الثاني فيكون عين السكون (وأما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) أي فالكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل في الآن الثاني (كوناً آخر) متجدداً (لا الكون الأول) الذي هو حركة (وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي الكون الأول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك الحيز) أي الحيز الأول (دون السكون) الذي ذكرناه **وهو الكون الثاني** في الحيز الثاني، فإنه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من أن المنافي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فإنها لا تجامع السكون فيه (لا) الحركة (إليه) فإنها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة إلى مكان عين السكون فيه (و) قولهم: (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح، لأنها (لا توجب الخروج عنه بل) **الحركة** (هو الخروج) عن

قوله: (وهو الكون الثاني) أي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ما سبق من أن الكون هو الكون الأول المستمر في الآن الثاني.

قوله: (بل الحركة إلخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لأن الحركة من الكون والخروج من الإضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز.

قوله: (فإذا لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد) فيه بحث لأن المفهوم من هذا الكلام أن السكون هو الكون الأول المستمر في حيز واحد، ومن المفهوم من قوله: وبالجملة أنه الكون الثاني ولا شك أنه غير الكون الأول المستمر فبينهما تناف، اللّهم إلا أن يقال: نعم فهم مما ذكر أولاً أنَّ السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة إذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله: وبالجملة أنه الكون الثاني، فليس هذا حاصل ما ذكر أولاً، بل إثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر.

الحيز الأول (**وأنه نفس الحصول** في الحيز الثاني الذي هوالسكون) فإن قلت: لا يخفى أن الكون الأول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الأول كما ذكرتم إلا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران، قلت: إنما يصح ذلك إن لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالأول عين الخروج عن الحيز الأول (**وبه قال أبو هاشم**) أي إنه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة، وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة إلى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) **أي قالوا ببقاء السكون** إلا في صورتين (الأولى ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه **من الاعتمادات**) **المتجددة** (فأمسكه اللّه تعالى) من غير أن يكون تحته **ما يقله** فلا بد هاهنا من تجدد السكون فيه، وإنما ذهب إلى ذلك (لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي، فلو كان السكون باقياً) لا متجدداً (**لهوى**) **ذلك الجسم** (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فإنه لا بد أن يكون متجدداً (**إذ لو بقي لم يكن مقدوراً**) لأن تأثير القدرة إنما هو الأحداث، ولا يتصور الأحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو أمر) الحي (بالحركة ولم يتحرك)

قوله: (وأنه نفس الحصول) أي الخروج نفس الحصول فيه أن الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني، أما غيبتها فغير صحيح إذ الإضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الأين.

قوله: (وبه قال أبو هاشم إلخ) ولا يلزم منه أن يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً، لأن ذلك الكون في الآن حركة، وفي الآن الثاني سكون والآنان لا يجتمعان، نعم يلزم أن تكون الحركة والسكون متحدين ذاتاً ولا حيز فيه.

قوله: (أي قالوا ببقاء السكون إلخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي، ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الإخراج لم يحتج إلى ذلك التفسير.

قوله: (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو محلياً.

قوله: (ما يقله من الإقلال) بمعنى الحمل والرفع.

قوله: (لهوى ذلك الجسم) وإلاّ كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف أصله، وأما عندنا فلا مانع مع إمكان بقاء السكون أن يخلق اللّه تعالى الجسم الثقيل الهاوي سكوناً باقياً يكون به لبثه في الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة.

بل استمر على ما كان عليه من السكون (أن لا يأثم إذ لا إثم على أصلهم إلاّ على أمر مقدور، **والسكون المضاد للحركة** إذا كان باقياً لم يكن مقدوراً، فلا يكون آثماً به (وهو خلاف الإجماع) بخلاف ما إذا كان السكون متجدداً (ولزب هذا) الذي ذكره الجبائي في إثبات الصورة الثانية (بأبي هاشم) فلم يجد عنه محيصاً **(والتزم) التأثم و(العقاب بعدم الفعل)** في هذه الصورة، مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه، **إذ ليس هناك** شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون (فلقب بالذهني) **إما لأنه رجع** عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب، إنما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن، وإما لأنه أثبت التأثم والعقاب أمر يدرك بالذهن، وليس صادراً عن المكلف أصلاً (ثالثها: قال الجبائي: الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس، فإن من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو) أي ذلك الجوهر (ساكن أو متحرك أدرك) بالحاستين **(التفرقة بين الخالتين)** أي حالتي السكون والحركة وعلم أنه إما ساكن أو متحرك ضرورة **(ومنعه أبو هاشم)**

قوله: (والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لأنه أزلي لا يتعلق به القدرة.

قوله: (التأثم والعقاب بعدم الفعل) أي بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعني السكون.

قوله: (إذ ليس هناك إلخ) تعليل لانتفاء القدرة على الضد أي لا يتصور منه هناك أي فيما إذا لم يتحرك إلاّ صدور السكون وقد فرض أنه غير مقدور لأنه باق والشيء حالة البقاء غير مقدور.

قوله: (إما لأنه رجع إلخ) لأنه التزم العقاب بعدم الحركة مع أنه يلزم أن يقول بإحساس جميع المعاني الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الإحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن، وليس كذلك فإنها معقولة عندنا في الحواس الباطنة موهومة عند مثبتيها.

قوله: (التفرقة بين الحالتين) قال في أبكار الأفكار، ولقائل أن يقول على حجة الجبائي: ما المانع أن يكون على أصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعاً إلى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه، فإنه لا يبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشعاع، ولهذا فإن من سدد شعاعه في جهة نظره فإنه يرى الشيء الواحد شيئين، وإن كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه أو أن يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً إلى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس، قال: هذا قادح في أصول المعتزلة ولا محيص عنه.

قوله: (ومنعه أبو هاشم واحتج إلخ) قال الآمدي: حجة أبي هاشم وإن كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصولنا، لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما.

واحتج (بأن) الحركة عين الكون في الحيز بعد أن كان في غيره **وذلك الكون** هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم إن (الكون) ليس مدركاً بالحواس إذ (لو كان مدركاً لكان مدركاً بخصوصيته إذ الإدراك عندهم لا يتعلق **بمطلق الوجود** بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فإن) خصوصية الكون في الأحياز المعينة غير مدركة، ألا يرى أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فإنها إذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه، فإن راكبها **لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها** في الأحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء **بل ربما توهم** أنها ساكنة في حيز واحد من الهواء، وأن الشط متحرك إلى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم إلى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فإذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافاً في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين، ويظهر ذلك فيمن كان هاوياً في الجو متبدلاً أحيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في قومه إلى حيز آخر، ثم استيقظ فإنه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه (بخلاف ما لو لون) في نومه (بغير لونه) فإنه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها، قال الجبائي: التأليف ملموس ومبصر) أي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (إذ) نحن (نفرق بين الأشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو إلاّ بالنظر إلى التأليفات المختلفة أو لمسها فلا بد أنْ تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال: ذلك) الفرق **(قد يكون بالنظر إلى الأكوان)** أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة

قوله: **(وذلك الكون إلخ)** زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد أن الاحتجاج المذكور إنما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر، والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للأشاعرة فإن الرؤية عندهم بمطلق الوجود.

قوله: **(بمطلق الوجود)** الصواب أن يقال بمطلق الكون في الحيز إذ الكلام فيه لا في الوجود.

قوله: **(لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها)** أشار بذلك إلى دفع مناقشة وهي أن التنوير المذكور مصادرة، حيث نور عدم إدراك خصوصية الكون بالبصر بعدم إدراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو المدعى، ووجه الدفع أنه أراد بعدم إدراك خصوصيات أكوانها.

قوله: **(بل ربما توهم إلخ)** أي تحكم باطل بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرق بين خصوصيات الأكوان مدركة.

قوله: **(قد يكون بالنظر إلى الأكوان)** فيه بحث إذ يفهم منه انَّ الأكوان مبصرات وهو

(أو المحاذيات) المتخالفة (أوغيرها) من الأمور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بأن لو رؤي التأليف وهو) أمر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها **لرؤي الصفحتان) معاً** وذلك لأنَّ تأليفاً واحداً قام بكل جزأين من الصفحتين، فإذا رؤي قائماً بالصفحة العليا فقد رؤي قائماً بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده (وإنما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (لو لم يقل: إنَّ المدرك جواهر الصفحة العليا، وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني أنه لا يقول: إن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة، بل يقول: إنَّ المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها. على أنّ لقائل أنْ يقول: إذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين، **فلم لا يجوز** انقسامه بحيث يكون مدركاً من أحد الطرفين دون الآخر، فلا يلزم رؤية الصفحتين معاً؟ (خامسها: قال الجبائي: التأليف **مختلف باختلاف الأشكال** لما مر) من أنا نفرق بين الأشكال المختلفة وما هو إلاّ بالنظر إلى التأليفات المختلفة، فإنه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الأجسام لما اختلفت أشكالها (ومنعه ابنه) وقال: إنَّ التأليفات متجانسة (لأنَّ التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس، وهو القيام بمحلين بناء على أصله) الفاسد (وإنْ سلم) ذلك الأصل (ففيه) أي في هذا الاستدلال (مصادرة) لأنه يجوز أنْ تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها، كون ما ذكره من أخص صفات التأليف، إنما يثبت إذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة. (سادسها: قال الجبائي: التأليف قد يقع مباشراً) بالقدرة (كمن يضم أصبعيه ومنعه

قوله: (فلم لا يجوز إلخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لأنه يستلزم انتفاء التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين.

قوله: (باختلاف الأشكال) الباء للملابسة أي حال تلبسها باختلاف الأشكال لا للسببية إذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح.

خلاف مذهب أبي هاشم اللهم إلاّ أن يقال: إنه بطريق الإلزام، أو يقال: إنه ذهب إلى أنّ الكون المخصص غير مبصر، والمراد بالأكوان هاهنا المجاورات كما فسر به الشارح.

قوله: (لرؤي الصفحتان معاً) وليس كذلك إذ لا تدرك الصفحة السفلى.

قوله: (مختلف باختلاف الأشكال) الباء بمعنى في أي يختلف في صورة اختلاف الأشكال، والمراد أنه يدل عليه اختلاف الأشكال، لأنَّ اختلاف التأليف بسبب اختلاف الأشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى أعلم.

ابنه إذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على أنّ المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدر الحادثة دون توسط السبب، وإنْ كان ذلك باطلاً على أصول أصحابنا. (سابعها: ذهب أكثر المعتزلة إلى أنَّ مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وإنْ ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطاً له لأنها لو كانت شرطاً للابتداء) أي شرطاً للتأليف في ابتداد حدوثه (لكانت شرطاً) له (في الدوام كأصل المجاورة) فإنه شرط للتأليف ابتداء ودواماً (وليس) الأمر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فإنها لا رطوبة فيها أصلاً مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فإنْ تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواماً (ومنهم من قال: إنها) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فإن التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما، فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعدماً فهي شرط له (ومع ضعفه) أي ضعف الدوران وعدم دلالته على أنّ المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) أي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد إلى اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب إليه الجبائي لا إلى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها.

[الفصل الثاني]

(في مباحث الأين على رأي الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر.

[المقصد الأول: رأي الحكماء في الجسم]

(قال الحكماء) الجسم إما أنْ يكون متحركاً، أو لا يكون، والثاني هو الساكن لأنَّ السكون عندهم كما مر، عدم الحركة عما من شأنه أنْ يتحرك و(الحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كمال أول لما بالقوة) أي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك أنَّ كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه وإلاّ فعدم محض) إذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً

قوله: (في مباحث الأين إلخ) أي المباحث التي لها نوع تعلق بالأين لأنها مباحث الحركة التي تقع فيه وتخصيص التعلق بالأين مع أنَّ لها تعلقاً بالمقولات الأخر أيضاً لكون وقوعها فيه بديهياً متفقاً عليه، ثم اعلم أنَّ الحركة معلومة بالكنه الإجمالي بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة بإعانة النفس، فلا يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات االتي ذكروها من الخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً وكمال أول لا بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهى وقطع المسافة والتوجه والتأدي، كلها تعريفات لفظية باللوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في أنها مقولة برأسها أو داخلة في واحد من المقولات وأنها من مقولة الانفعال أو الإضافة أو الكيف أو أنها مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشيء من تلك التعريفات على دخولها في مقولة توهم ناشئ من توهم كون ذلك التعريف حداً.

قوله: (من كل وجه) أي وجه متقرر في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة، فإنه استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فإنه اعتبار محض ينتزعه العقل

قوله: (في مباحث الأين على رأي الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بأنَّ الحركة من مقولة الأين على رأي الحكماء ،وليس بمتعين، نعم هي عند المتكلمين القائلين بأنها السكونان في آنين في مكانين أو الكون الأول في الحيز الثاني من مقولة الأين، وأما عند الحكماء قيل: هي مع قطع النظر عما يقع فيه إنْ فسرت بالخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، فمن مقولة الانفعال وإنْ فسرت بالتوسط، فمن مقولة الإضافة وإنْ فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل، وأما تفسيرها بأنها كمال أول إلخ، فلا يظهر منها أنها من أي المقولات عند هذا المفسر، ويمكن أنْ يكون قوله على رأي الحكماء متعلقاً بالمباحث لا بالأين فالأينية حينئذ على رأينا، والمباحث على رأي الفلاسفة، لكن لا يخلو عن بعد لأنَّ المباحث تعم الحركة في الكم والكيف، وليس شيء

هذا خلف، ويلزم أيضاً أنْ يكون بالقوة في كونه بالقوة، فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لأنا فرضناه كذلك فظهر أنَّ الموجود يستحيل أنْ يكون بالقوة من جميع الوجوه، **فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم**، أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها، والقسم الأول يستحيل عليه الحركة لأنها طلب لشيء وتوجه إليه وذلك غير متصور فيه، **لأنَّ جميع ما يمكن أنْ يكون له فهو حاصل بالفعل**، فلا طلب فلا حركة، بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال إلى حال أصلاً، بخلاف القسم الثاني إذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضاً (و) إذا عرفت هذا فنقول: (المتحرك) **أي الموصوف بالحركة** (له حركة بالفعل) حال

من ملاحظة اتصاف الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر أو معه أو بعده، فإنها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس إلى الزمان، وأنه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل واندفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين.

قوله: (**لأنَّ جميع ما يمكن إلخ**) أي جميع ما يمكن أنْ يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً محضياً.

قوله: (**أي الموصوف إلخ**) أشار به إلى دفع مناقشة، وهو أنه إنْ أريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو، وإنْ أريد بالقوة فالحكم غير صحيح، ووجه الدفع أنَّ المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل، ولا شك أنَّ الموصوف بالحركة لا بد أنْ تكون حركة بالفعل إذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة

منهما أيضاً على رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيجيء هذا، واعلم أنَّ البحث في الاصطلاح إثبات المحمول للموضوع، فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية إلاَّ أنْ يعتبر الحكم الضمني.

قوله: (**فهو إما بالفعل من جيمع الجهات كالعقول على رأيهم**) اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل، وهكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات إضافية لم يكن متصفاً بها. قيل: أقلها الإضافات مع الحوادث فيكون الشيء بالفعل من كل الوجوه، والجواب عن الأول: إنَّ التسلسل المذكور في الأمور الاعتبارية. وعن الثاني أنَّ الكلام في الأمور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث، أما أولاً: فلأنَّ كون الشيء بالفعل إنْ كان من الأمور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً، فحينئذ لا يتم قولهم: هناك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه، وإلاَّ لكان كونه بالقوة بالقوة إلخ، وكذا قول الشارح: هاهنا ويلزم أيضاً أنْ يكون بالقوة في كونه بالقوة، إذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو المبحث باعترافهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتباريات، اللهم إلاَّ أنْ يقال: كونه بالقوة إلخ، عبارة عن الاستعداد

اتصافه بها (وهو) أي الحركة (أمر حصل له بعد أنْ لم يكن) حاصلاً له عند استقراره **في مكانه أو على حاله** (فهو) أي ذلك الأمر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) أي للمتحرك (إذ معنى الكمال ذلك) هذا إشارة إلى المطلق المذكور في ضمن المقيد **أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل** سواء كان مسبوقاً بالقوة، كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها، كما في الكمالات الدائمة الحصول، والحركات الأزلية على رأي الفلاسفة، وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالاً، لأنَّ في القوة نقصاناً والفعل تام بالقياس إليها، وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها **وقد يعتبر في مفهوم** الكمال كونه لائقاً بما حصل فيه، لكنه ليس بمعتبر هاهنا إذ لا يجب أنْ تكون الحركة لائقة بصاحبها (وأنه) أي ذلك الأمر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (إلى حصول ممكن آخر له، وهو الحصول في المنتهى) مثلاً (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) إذا حصل بالفعل (وذلك) الأمر المؤدي إليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس إلى ذلك الممكن الذي يترتب عليه، ويجب أنْ يكون ثابتاً بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم إنه) أي المتحرك (مادام متحركاً) بالفعل (فشيء منه) أي من الكمال الأول الذي هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أي ذلك الكمال الأول إنما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين: أحدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة، وثانيهما نفس هذا الكمال الأول **وتوضيحه**

قوله: (**في مكانه أو على حاله**) الأول في الحركة الأينية والثاني في غيرها.

قوله: (**وقد يعتبر في مفهوم إلى آخره**) كما في تعريف اللذة بأنه إدراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك إذا حصل بالفعل لأن الكمال لا يطلق إلاّ بعد الحصول.

قوله: (**وتوضيحه إلخ**) زاد في التوضيح تصوير الكمال الأول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان احترازات القيد.

الموجود فيه بالنسبة إلى المقبول بالفعل، فهو من الأمور الحقيقية بخلاف الفعل، وأما ثانياً فلأن الإضافات لما جوز أنْ تكون للعقول بالقوة، لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الإضافية استحالة الحركة عليها، فتأمل.

قوله: (**أي الموصوف بالحركة**) فسر المتحرك به حذراً عن اللغوية في **قوله**: له حركة بالفعل.

قوله: (**أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل**) فيه بحث لأنَّ التعريف متناول لهيوليات الأجسام وليست عندهم كمالات قطعاً، بخلاف صورها الجسمية والنوعية، نعم تصور سبق القوة الجسمية والنوعية أسهل ولو بالنسبة إلى نوعهما، بخلاف تصوره بالنظر إلى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح.

أن الجسم إذا كان في مكان مثلاً، وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك إمكانان: إمكان الحصول في المكان الثاني وإمكان التوجه إليه، وكل ما هو ممكن الحصول له، فإنه إذا حصل كان كمالاً له، فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال، إلاّ أنَّ التوجه متقدم على الحصول لا محالة، فوجب أنْ يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل، فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول، ثم إنَّ التوجه ما دام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة، فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين، إحداهما أنها من حيث **أنَّ حقيقتها هي التأدي** إلى الغير والسلوك إليه **تستلزم** أنْ يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل، ليكون التأدي تأدياً إليه **وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضي أنْ يكون شيء منها** بالقوة فإن المتحرك إنما

قوله: (**أنَّ حقيقتها هي التأدي**) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها.

قوله: (**تستلزم إلخ**) بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه لا يستلزم حصول ما يستعد لشيء له وإنْ كان يترتب عليه.

قوله: (**تقتضي أنْ يكون شيء منها**) أي بمحلها لقوة بخلاف الزمان فإنه وإنْ كان كمالاً للحركة لكونه مقداراً لها مقتضياً لأنَّ يكون شيء منه بالقوة يستلزم أنْ يكون الزمان الذي هو مقدارها أنْ يكون شيء منه أيضاً بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالاً لمحل الزمان الأول، بل للحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الأول والثاني، بل المقتضى هي الحركة وما قيل: إنَّ الحركة يتقدم الآن الموصول بلا شبهة، وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع أنه لا قوة بذلك الزمان بالنظر إلى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بأنك إنْ أردت أنَّ الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وإنْ أردت أنه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا

قوله: (**وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة**) فإنْ قلت: يرد عليه الإمكان الاستعدادي فإنه يستلزم أيضاً أنْ يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل، فإنَّ التحقيق أنَّ الاستعداد سواء كان قريباً أو بعيداً يبطل مع الفعل، قلت: الإمكان الاستعدادي وإنْ استلزم أنْ يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم أنْ يكون هناك مطلوب غير حاصل، إذ لا تعلق له بالطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة أنَّ حقيقتها التادي إلى الغير وطلبه، وبالجملة الإمكان الاستعدادي يخرج بقوله: من حيث أن حقيقتها التأدي، فليتأمل.

قوله: (**وثانيتهما أنها تقتضي إلخ**) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها، لها بحث أما في الأول فلأن الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة، وذلك الآن طرف زمان الحركة، ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع أنه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر إلى بعض أجزاء الحركة لأنَّ الزمان تمام زمان الحركة، ويمكنْ أنْ يقال: هذه الخاصة للحركة بمعنى

يكون متحركاً إذا لم يصل إلى المقصد، فإنه إذا وصل إليه فقد انقطعت حركته، وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة، **فهوية الحركة** مستلزمة، لأنَّ يكون محلها حال اتصافه بها مشتملاً على قوتين قوة بالقياس إليها، وأخرى بالقياس إلى ما هو المقصود بها، أما القوة التي بالنسبة إلى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط، فإنَّ الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلاً إلى المنتهى، وإذا وصل إليه لم يبق حركة أصلاً، وأما القوة الأخرى ففيها تفاوت بينهما، فإن الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل، فالقوة والفعل في ذات شيء واحد، والحركة بمعنى التوسط إذا حصلت كانت بالفعل، ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها إلى حدود المسافة، وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه، فقد انكشف لك أنَّ الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك

ينافي بعض أجزاء الحركة بالقوة، فكل جزء يفرض للحركة يعد حركة بالقوة ما لم يصل إلى المنتهى.

قوله: (**فهوية الحركة**) أي ماهيته الشخصية الموجودة في الخارج، وإنما قال ذلك لأنَّ ماهية الكل غير مشتمل عليها.

القطع كما صرح به، فهذا البحث إنْ أورد بالنظر إلى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد إذ الاتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه في المقصد الثاني، وإنْ أورد بالنظر إلى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه أيضاً، إذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلاً في المنتهى، وحينئذ لا حركة كما يظهر بأدنى تأمل، وأما في الثاني فلثبوتها لأجزاء الزمان والزمان وإنْ لم يكن كمالاً للجسم إذ ليس صفة له لكن كمال للحركة، لأنه مقدار لها قائم بها لا يقال: الحيثية المذكورة معتبر في هذه الخاصة أيضاً، فيخرج الزمان إذ ليس حقيقته التأدي إلى الغير لأنا نقول: لا وجه لاعتبارها هاهنا، إذ لا معنى لأن يقال: الحركة من حيث أن حقيقتها هي التأدي إلى الغير يقتضي أنْ يكون شيء منها بالقوة، إذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء، نعم يمكن أنْ يجاب بأن الذي الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته، واقتضاء الزمان له لو سلم إنما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة، وكونه مقداراً لها والتحقيق في الجواب أنْ يقال: الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة أنْ يكون شيء منها لمحلها بعينه بالقوة، كما يدل عليه قوله: فهوية الحركة مستلزمة إلخ، وهذا لا يتحقق في الزمان لأنَّ محله ليس إلاَّ الحركة لأنه مقدارها قائم بها، والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الأولى لأنها تنقضي بانقضاء الزمان، بل حركة أخرى، فليتأمل.

الكمال، وفيما يتأدى إليه ذلك الكمال وبقيد الأولية **تخرج الكمالات الثانية**، وبقيد الحيثية المتعلقة بالأولى تخرج الكمالات الأولى على الإطلاق، أعني الصور النوعية لأنواع الأجسام والصور الجسمية للجسم المطلق، فإنها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية، بل مطلقاً لأنَّ تحصل هذه الأنواع، والجسم المطلق في أنفسها **إنما هو بهذه الصور** وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة، فإنها كمال أول من هذه الحيثية فقط، وذلك لأنَّ الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس إلى الصور النوعية والجسمية، وإنما اتصف بالأولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها، بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس إلى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقاً (وكونه) أي كون المتحرك (بالقوة) إنما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً، فإنَّ المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية، فلا يصح أنْ يقال: لما بالقوة، ويراد أنَّ محل الحركة بالقوة في ذاته لأنه، إذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة، فقوله: لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته (وإلا) أي وإنْ لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي المتحرك (كمال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كما لا بحسب حركته، والمقصود أنه إنْ لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لأنه ليس بالقوة في ذاته، بل بالفعل (فلذلك) أي فلأنَّ كونه بالقوة، إنما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) إذ لو أريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة، لم يكن لاعتبار الحيثية معنى، وحاصل ما ذكره أنَّ قيد الحيثية يفيد أنَّ القوة بحسب العارض دونَ الذات، وذلك لا ينافي كونه احترازاً عما ذكرناه. قال المصنف: (وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الأزلية الأبدية على

قوله: (في ذلك الكمال إلخ) أجرى بالقوة على إطلاقه كما هو المتبادر، فيخرج الكون فإنَّ الصورة الأولى كمال أول لا بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية، لكن ليست كمالاً فيما هو بالقوة في تلك الصورة، وبهذا ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى إليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير مخصص محل لمنع التعريف.

قوله: (تخرج الكمالات الثانية) أي من حيث أنها كمالات ثانية.

قوله: (إنما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والأنواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالاً لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والأنواع، إذ لا يتصور وجود شيء منها بدون الهيولى إلاّ باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها، فتدبر فإنه مما زل فيه الأقدام.

زعمهم (نظر إذ لا منتهى لها إلاّ بالوهم، فليس هناك كمالان أول) هو الحركة، (وثان) هو الوصول إلى المنتهى، **نعم إذا اعتبر** وضع من الأوضاع، واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالاً أول بالقياس إلى ذلك الوضع، إلاّ أنَّ هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما إذ اعتبر حد من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة، ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه **ولا شبهة في أن المتبادر** من التعريف أنْ تكون الحركة كمالاً أول بحسب نفس الأمر، لا بمجرد التوهم فقط، وفي الملخص أنهَ تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فإنَّ كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً، وأما الأمور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها إلاّ الأذكياء من الناس، **وقد أجيب عنه بأنَّ ما أورده** يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره

قوله: (نعم إذا اعتبر إلخ) الوضع المفروض في الحركة المستديرة كالحد المفروض في الحركة الآنية، فكما أنَّ الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآنية المتصلة ما لم يفرض أن لا تكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع، فلذا قال: واعتبر ما قبله دون ما بعده أي اعتبروا الحركة التي قبله.

قوله: (ولا شبهة في أنَّ المتبادر إلخ) فيه أنَّ قيد الأولوية مشعر بأنّ أولوية ما بعد للقوة فإنَّ كان بحسب الاعتبار كانت الأولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف.

قوله: (بأنَّ ما أورده إلخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للأجسام، ولا يدل على تصور حقيقتها والأمور المذكورة في التعريف يتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجلى منها حتى يكون تعريف الشيء بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلى لا يمكن تعريفه بالأمور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الأمور يمكن تعريفها، وبما حررنا ظهر أن ما في الشرح الجديد للتجريد من أن هذا الجواب لا يشفى العليل إذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى، ويمكن أنْ يقال: قد يتصور شيء بوجوه بعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل صوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعرف

قوله: (وقد أجيب عنه بأنَّ ما أورده إلخ) قيل: هذا الجواب لا يشفي العليل إذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى، ثم قيل: ويمكن أنْ يقال: قد يتصور شيء بوجوه بعضها أجلى وبعضها أخفى، وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعرف بالوجه الجلي، لكن أجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وأنت خبير بأن حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان أنَّ ما ذكر في بيانه من أنَّ كل عاقل إلخ، لا يفيد تلك الأسهلية، بل إنما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى في حيز المنع، وأما الجواب الذي ذكره نفسه، فلا يخفى ما فيه من التعسف.

المعلم الأول، وأتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من (أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدريج) فإنهم قالوا: الخروج من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة أو لا دفعة، والثاني: هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيراً يسيراً أو لا دفعة أو بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لإفادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لأنّ التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول: هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لأنه طرفه، وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة، وهي عبارة عن الحصول في الآن، فإن لأمور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها إلى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة، فالتعريف دوري وإلى هذا أشار بقوله: (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدريج (الزمان، وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الإمام الرازي: أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور

بالوجه الجلي لكنها أجلى من المعرف بهذا الوجه إلخفي انتهى ناشئ من قلة التدبر، لما عرفت أنّ حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله: ويمكن أنْ يقال إلخ أفراد والحال قبول الثاني ليس بشيء.

قوله: (لأنّ وقوعه إلخ) ليس المراد ما هو الظاهر المتبادر من العبارة إذ يقع الشيء مرتين مع أنه ليس بتدريج، بل المراد أن لاشيء المتصل في تفسير المطلق.

قوله: (على تصور الزمان) فإذا فرضه العقل منقسماً بعد الجزأين المتحدين مع الكل في الحقيقة، والاسم متقدماً على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدريج، أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة، وهذا في الحركة بمعنى القطع وما في الحركة بمعنى التوسط، فوقوعه بالتدريج وهو وقوعه في آن بالنسبة إلى حدي المسافة بعد وقوعه في آن آخر، فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها، أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدفعي، وبما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التي أوردها الإمام في المباحث المشرقية، حيث قال لي في التدريج شك لأن التدريج لا يكون بدون تغير، والتغير إنما يكون لحدوث شيء أو زوال شيء لشيء حادث آني، وأنْ يحصل ابتداء وجوده إنْ لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لأن ابتداء الحوادث آني، وإنْ لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لامتناع أنْ يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعه، فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج، بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحدي الذات يمتنع أنْ يكون له حصول إلا دفعة، نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أنْ يقال: إنّ حصوله على التدريج على معنى كل

قوله: (فيلزم الدور) قد يقال: التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الأعم مما عرفه أرسطو، فلا محذور وأنت خبير بأنه قريب مما ذكره الإمام.

الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لإعانة الحس عليها، وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصور، فجاز أن تعرف حقيقة الحركة هذه الأمور الأولية التصور، ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود. قال: وهذا جواب حسن (وبقولهم: بالتدريج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً.

[المقصد الثاني: الحركة بين الكيفية والمسافة]

ذهب أرسطو إلى (أنَّ الحركة تقل) بالاشتراك اللفظي (لمعنيين الأول التوجه) إلى المقصد (وهو كيفية) **وصفة** (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) **اللذين للمسافة** (ولا يكون في حيز) من الأحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمي الحركة بمعنى التوسط، وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض **لا يكون هو قبل آن الوصول إليه** ولا بعده حاصلاً فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى، بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آنين يحيطان به،

واحد من تلك الأجزاء الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر، وأما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم.

قوله: (وصفة) أي المراد بالكيفية المعنى اللغوي إذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت.

قوله: (الذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لأنَّ وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصويره فيها سهل فإن وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق.

قوله: (لا يكون قبل آن الوصول إليه) لاخفاء في أنه لا يمكن الحصول في حد قبل آن

قوله: (وصفة) أشار بزيادتها إلى أنها المرادة بالكيفية، فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن.

قوله: (اللذين للمسافة) إشارة إلى دفع الاعتراض بأنَّ المبدأ والمنتهى ليس إلاَّ مبدأ الحركة ومنتهاها، فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لأنَّ هذا إنما يفيد إنْ لم يتحقق الحركة بمعني التوسط إلاّ في الحركة الأينية، ويمكن أن يقال: المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازاً والأقرب انْ يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأنَّ المبدأ والمنتهى إنْ أريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وإنْ أريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى بالفعل وإنْ أريد بهما ما هو أعم من القوة والفعل فأمثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات، ولك انْ تختار الثالث وتمنع لزوم

والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة، فيلزم الدور، **مردود بأنَّ هذه الأمور** جلية غير محتاجة إلى تعريف **كما أشرنا إليه** (وهو) أي الحركة بهذا المعنى (أمر) موجود في الخارج فإنا نعلم بمعاونة الحس أنَّ للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (**مستمر من أول المسافة إلى آخرها**) **فإنَّ هذه الحالة توجد** دفعة وتستمر إلى المنتهى، وتستلزم اختلاف نسب المتحرك إلى حدود المسافة كما عرفت، فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر، فإنَّ قيل: الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمر كلي ولا وجود

الوصول إليه فلا فائدة في تعيينه، إلاَّ أنْ يقال: إنه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول، وإما مادة على أن حاله بعد آن الوصول في امتناع الحصول فيه كماله قبل الوصول.

قوله: (**كما أشرنا إليه**) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء.

قوله: (**فإن هذه الحالة توجد إلخ**) فإنها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون في الحيز الأول، وهو أنَّ الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي عرضت لبعض الناظرين، حيث قال: في الحركة بمعنى التوسط شبهة، وهي أنها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بدَّ أنْ يكون الجسم في مكان ما، فذلك المكان إما المكان الأول وأنه محال، لأنَّ كونه في المكان الأول سكون، وإما المكان الثاني وأنه محال لأنَّ المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه إلاَّ بعد قطع لا يحصل إلاَّ في زمان، فيكون مسبوقاً بتوسطه.

اجتناب مثله في التعريفات لأنَّ المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي، ثم إن المتبادر هو المبدأ والمنتهي بالفعل كما أشار إليه المصنف، واعلم أن في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن أراد الاطلاع عليها فلينظر فيه.

قوله: (**مردود بأنَّ هذه الأمور إلخ**) لعل المراد بقوله كما أشرنا إليه هو الإشارة إلى أصل الجواب لا إلى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه إذ المذكور فيما تقدم أنَّ تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا أنَّ تصور الآن والقبلية والبعدية أمور جلية فالمراد أنَّ مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه، وقد يجاب أيضا بأن اللازم مما ذكر أنَّ كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع، وليس هذا توقفاً للشيء على نفسه ولا مستلزماً له، إذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور أصلاً، تأمل.

قوله: (**مستمر من أول المسافة إلى آخرها إلخ**) فيه بحث لأنَّ المفهوم من كلامه هاهنا ومما سيذكره في أنَّ تعدد المتحرك لا يقدح في شخصية الحركة هو أنَّ محركاً إذا حرك جسماً ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته، فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي إذ لا آخر للمسافة

للكليات في الخارج، فإذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين **وذلك الحصول أمر آنيّ غير منقسم** في امتداد المسافة **والذي يليه** يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود **متتالية**، فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تتجزئ وهو باطل عندهم. **قلنا: الحركة بمعنى التوسط** أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان **على معنى** أنه موجود في كل آنٍ يفرض في ذلك الزمان **كالبياض** الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان، وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد، فإذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إلى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً إلى ذلك الحد، وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم إنه تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالثٍ بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور إلاّ بتتالي النقط في المسافة، وإذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) أي

قوله: (**والذي يليه إلخ**) أي الحصول الذي يليه يكون مغايراً للحصول الأول فتغاير الحدان.

قوله: (**متتالية**) إذ لولا التتالي يلزم انقطاع الحركة.

قوله: (**لنا الحركة بمعنى التوسط إلخ**) حاصله أنَّ الحركة الباقية من أول المسافة إلى المنتهى واحدة بالشخص لا تعدد في ذاتها، وإنما هو في عوارضها فالقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر إن اعتبر بالنظر إلى ذاتها فغير صحيح وإنْ اعتبر بالنظر إلى عوارضها الزائدة، فهي متتالية فاندفع السؤال.

قوله: (**على معنى إلخ**) لا على معنى أنه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع.

قوله: (**كالبياض إلخ**) يعني أنه آني الوجود زماني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة.

قبل انقطاع الحركة، فسواء قيل: علة الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر، كما سيصرح به أو العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد، إما بالنظر إلى نفس التوسط أو بالنظر إلى القوة المستفادة من القاسر، فليتأمل حتى التأمل.

قوله: (**وذلك الحصول أمر آني غير منقسم**) قيل: الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل، فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم، وأجيب بأنَّ عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما أنَّ عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم، فتأمل.

استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً إليه أما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلاً في المنتهى لا متوسطاً بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضداً للسكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (إليه) أيضاً (بخلاف من جعلها) أي الحركة (الكون في الحيز الثاني) فإنها إذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل إليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الأحياز) في أنفسها (وعدم تفاصلها) إلى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزئ وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لأن الجسم إذا كان مركباً من الجواهر الأفراد، فإذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة **ومتحرك** واحد، بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر، فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد، وإذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهراً واحداً **انتقل من جوهر إلى** جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعاً، **وليس هناك توسط** بين المبدأ والمنتهى، بل ليس هناك إلاّ الكون في الجوهر الأول وليس بحركة قطعاً، والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الأول في الحيز الثاني، وأما إذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم إذا انتقل من مكان إلى آخر، **فلا بد أن يكون بينهما** امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الأول مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني

قوله: (ومتحركات إلخ) اعتبار تعدد المتحركات مما يتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض الجسم متصلاً واحداً.

قوله: (انتقل من جوهر إلخ) يكون انتقاله دفعياً من غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من أن انتفاء التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر.

قوله: (فلا بد أن يكون بينهما) لأن انتقال الجسم من المكان الأول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التي أوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط، وهي أنها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان، إما المكان الأول وأنه محال لأن المكان الأول محل السكون، وإما المكان الثاني وأنه محال أيضاً، لأن المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه قطعاً إلاّ

قوله: (وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم أن المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء أنه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلاً لا أنه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً، إذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ إلى المنتهى.

منتهاها، وتلك المسافة يمكن أنْ يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطاً كانت أو خطوطاً أو سطوحاً، لا يمكن فرضها متتالية، وإلا كانت **المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ** إما بالفعل أو بالقوة، وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها إلى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة، التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آنات أخر. المعنى (الثاني) للحركة هو (الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها إلاّ في التوهم) لاستحالة وجودها في الأعيان (إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) أي نسبة الحركة **والأظهر** أن يقال: بطل نسبته أي نسبة المتحرك (إلى الجزء الأول منها ضرورة) **فلا يوجد هناك أمر ممتد** من مبدئها إلى منتهاها، **وبعبارة أخرى** المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها، وإذا وصل فقد

بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لأن الحصر المذكور ممنوع لأن الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر.

قوله: **(والأظهر إلخ)** إنما كانت أظهر لأنه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك، فالأظهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع ما يتوهم من أنَّ للحركة نسبة إلى المسافة كالمتحرك، بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع.

قوله: **(وبعبارة أخرى إلخ)** أشار بذلك إلى أنَّ مآل الوجهين واحد وهو أنها غير مجتمع الأجزاء فلا يمكن وجودها.

قوله: **(وإلاّ كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ)** لزوم تركب المسافة من الأجزاء الغير المتجزئة ليس باعتبار اشتمال التتالي على ثبوت النقطة مثلاً، إذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد، إنما يلزم ذلكَ أنَّ لو كان حولها حلولاً سريانياً، بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالي كما أشرنا إليه في مباحث الزمان، وذلك لأن المتحرك من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلاً إذا وصل إلى ثالثة يقطع بحركته نقطة، فلا بد أنْ يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفعاً للتحكم فيلزم الجزء، هذا وقد يقال: يلزم على تقدير التتالي أنْ لا يكون هناك مسافة ممتدة لأنَّ اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون إلاّ بالانطباق بالكلية، وإلا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس، فليتأمل.

قوله: **(فلا يوجد هناك أمر ممتد إلخ)** إذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده.

قوله: **(وبعبارة أخرى إلخ)** قد يناقش بأنَّ الظاهر من قوله: وبعبارة أخرى أن يكون مؤدى هو مؤدى قوله: إذ عند الحصول إلخ، وليس كذلك لأن قوله: فإنْ قلت إلخ، إنما يرد على العبارة الثانية دون الأولى، إذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك إلى الجزء الأول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني.

انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج أصلاً **فإنْ، قلت: إذا وصل إلى المنتهى فالحركة** اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان، لا في شيء من أجزائه، **قلت**: حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول، **لأنَّ الحاصل في الجزء** الأول من الزمان لا بدَّ أنْ يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أنْ يكون الموجود عين المعدوم، فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لامتناع أنْ يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلاً دفعة لا تدريجاً، فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن **فإنه (لما ارتسم نسبته)** أي نسبة المتحرك (إلى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى) الجزء (الأول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (يتخيل أمر ممتد) يعني أن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تحركه، ونسبة إلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول، وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني،

قوله: (فإنْ قلت إلخ) هذا السؤال وارد على الوجه الأول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال: اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الحيز الأول والثاني، لا أنْ تكون موجودة أصلاً لجواز واحد بالاعتبار فإنه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر جزء منه بالتدريج وإنْ كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة.

قوله: (لأن الحاصل في الجزء إلخ) هذا إنما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها، أما إذا كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير قادر بالذات والزمان إذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج كما في الزمان.

قوله: (وإذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل: الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان يحده آنان: آن الحصول في المبدأ وآن الوصول إلى المنتهى، فإنْ قلت: الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول إلى المنتهى ولا حال الوصول إليه لما ذكره آنفاً ولا بعده، وهو ظاهر قلنا: إنْ أردت بقولك: قبل الوصول إلى المنتهى آناً قبل آن الوصول إلى المنتهى فالترديد غير حاصل، وإنْ أردت أعم من أنْ يكون آناً أو زماناً تختار أنها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول إلى المنتهى لأنه حده ونهايته وأنت خبير بأنّ قول الشارح: قلت: حصول الشيء الواحد يدفعه.

قوله: (فإنه لما ارتسم نسبته إلخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين، يتصور حصول أمر ممتد من أول المسافة إلى آخرها في الذهن بوجهين أحدهما، أنْ يقال: إن أحدى الصورتين اتصلت بالأخرى فيحصل أمر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء، وصيرورتهما أمراً ممتداً واحداً والثاني أنْ يقال: حصولهما معاً صار معداً للذهن بحصول أمر ممتد فيه.

فقد اجتمعت الصورتان في الخيال **فيشعر الذهن** بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) أمر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطأ أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث أغلاط الحس، وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لأنَّ اجتماع الصور فيها إنما هو في الخيال لا في الحس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة معنى القطع وتصويرها (أنَّ قبولها للزيادة والنقصان والتقدم والانقسام لا يمنع أن يكون) هي أمراً (وهمياً) لأنَّ قبولها لهذه الأمور، إنما هو بحسب التوهم، فإنَّ الأمر الممتد الموهوم يتصف بها قطعاً (فلا يتم دليل إثبات الزمان) وذلك إما لأنَّ العمدة في إثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر، ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه أمراً وهمياً، وإما لأنَّ الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم، فإذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود، فيكون هذا معارضاً لأدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها، وهو المراد بعدم تمامها، وقد سلف منافي مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم في امتداد المسافة وأنهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع إليه.

[المقصد الثالث: وقع الحركة من المقولات وتغيراتها]

(فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة إلى أنَّ معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال إلى حال على سبيل التدريج، فتكون تلك المقولة **هي الموضوع الحقيقي** لتلك الحركة، سواء قلنا: إنَّ الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض، وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لأن التسود مثلاً ليس هو أن ذات السواد يشتد، **لأنَّ ذلك السواد إن عدم عند الاشتداد، فليس فيه اشتداد قطعاً**، وإنْ بقي ولم تحدث فيه صفة

قوله: (فيشعر الذهن إلخ) بحسب اتصال إحدى الصورتين بالأخرى ويجوز أنْ يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان أمر ممتد فصل واحد في نفسه.

قوله: (وهي الموضوع الحقيقي) أي المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم: الحركة في كذا كما في قولهم: السواد في الجسم ظرفية المحل للحال.

قوله: (إن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً) قيل عليه: الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور، وجوابه أنَّ المفروض أن يبقى الموضع بشخصه،

زائدة، فلا اشتداد فيه أيضاً وإنْ حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد، **بل في صفته والمفروض خلافه**، وذهب آخرون إلى أن معنى وقوعها في مقولة هو **أن تلك المقولة** جنس لتلك الحركة قالوا: إن من الأين ما هو قادر ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع، فالسيال من كل جنس من هذه الأجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس، وهو أيضاً باطل إذ لا معنى للحركة إلاّ تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج، ولا شك أنَّ التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لأنَّ التبدل حالة نسبية إضافية، والمتبدل ليس كذلك، فإذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنساً للتبدل الواقع فيها، **والصواب أنَّ معنى وقوعها** فيها هو **أنَّ الموضوع** يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف أو من فرد إلى فرد (وهي) أي المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع:) كما هو المشهور (الأولى الكم وهو) أي وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لأنَّ الحركة في الكم إما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص،

قوله: (**لأن ذلك السواد إلخ**) أي السواد الذي فرض متحركاً سواء كان الحركة من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف، أو من فرد إلى فرد، وما قيل: إنّ جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصة الجنس أو النوع مع انعدام الفرد.

قوله: (**بل صفته إلخ**) أي بل التبدل في صفته بأن حدثت بعد ما لم تكن حادثة فيه أوجدت صفة ما لم يكن ليس حركة.

قوله: (**أنَّ تلك المقولة**) فانظر فيه ظرفية العام للخاص.

قوله: (**إنَّ الموضوع إلخ**) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية.

كما يتبادر من قوله: بعينها وقوله: متغير من حال إلى حال إذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات، فبقاء جنس الموضوع وتبدل أنواعه مناف له قطعاً.

قوله: (**والمفروض خلافه**) قيل: لا نسلم لزوم خلاف المفروض إذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور أنْ يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال إلى حال، وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض، وجوابه أنّ المراد من المفروض هو الحركة في الكيف إذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الأين هو الانتقال من كيف إلى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافي هذا الغرض.

قوله: (**والصواب أن معنى وقوعها إلخ**) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الأين وسنتكلم عليه هناك إن شاء اللّه تعالى.

والأول إما أنْ يكون بانضمام شيء أو لا، والثاني إما أن يكون بانفصال شيء أو لا (الأول: التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر ويثبته) أي يدل على ثبوته (أن الماء إذا انجمد صغر حجمه وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأول فبين) أي ظاهر مكشوف (أنه لم يكن انفصل عنه جزء) حيث صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه إليه حين عاد هو إلى حجمه الأول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (**وأيضاً فالقارورة**) الضيقة الرأس (تكب على الماد فلا يدخلها) أصلاً (فإذا مصت مصاً قوياً) وسد رأسها بالأصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الأعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً (لامتناعه) على رأيهم (بل لأن المص) أخرج بعض الهواء و(أحدث في الهواء) الباقي (تخلخلاً فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً (ثم أوجد فيه) أي في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفاً فصغر حجمه) أو **عاد بطبعه** إلى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) أي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت هاهنا التخلخل والتكاثف معاً أيضاً (فهذا) الذي ذكرناه في إثبات التخلخل (يعطي) ويثبت (آنيته) وتحققه، ولا يفيد العلم بعلته (وأما لميتة) أي لمية إمكانه وصحته كما ستعرفه (فهو أن الهيولى **ليس لها في ذاتها مقدار**) وما لا مقدار له في حد ذاته **كان نسبته إلى المقادير كلها** على سواء (فقد

قوله: (**ليس لها في ذاتها مقدار**) بناء على ما تقرر في محله أن الهيولى في نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد، والمقدار تابع للاتصال الجوهري أعني الصورة الجسمية في نفسها ليس له مقدار أصلاً، فما قيل بانه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافي أنْ يختص بدرجة من المقادير، وأجيب بأنه لا يضر لأن الهيولى إذا لم يقض

قوله: (**وأيضاً فالقارورة إلخ**) وأيضاً الآنية إذا ملئت وسد رأسها وغليت فعند الغليان تنصدع الآنية، وما ذلك إلا لأن الغليان يفيد تخلخلاً في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع.

قوله: (**أو عاد بطبعه إلخ**) يرد على ما ذكره المصنف أنه يقتضي أن لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف، فأورد الشارح المحقق قوله: أو عاد بطبعه إلخ دفعاً للسؤال عن أصل المسألة.

قوله: (**كان نسبته إلى المقادير كلها**) إن قيل: مرادهم بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها

تكون) الهيولى (في بعض الأشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعدها) من الأسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلة فإذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل، وإذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها (أن يكون الكل كذلك) أي أن يكون كل الأجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الأجسام (بمقدار معين) لا يتعداه إلى غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين (لأن مادته لا تقبل إلاّ ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الأفلاك) فإن كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر، وكل مادة منها لا تقبل إلاّ مقداراً مخصوصاً عند بعضهم، ولما كان القول بأن مادة الأفلاك لا تقبل إلاّ مقداراً معيناً ينافي القول بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته إلى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله: (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) أي من تحقق المصحح (تحقق الأثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الأجسام، بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الأثر كالصور النوعية في الأجسام الفلكية، فإن كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الأجسام العنصرية، فإن الجزء ما دام جزءاً يستحيل أن يكون مقداره مساوياً لمقدار كله، أما إذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل، ولا يجوز الانفصال في أجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر **فيتجه عليهم** تجوير. أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه **قابلة لمقدار**

مقداراً شخصياً يكون نسبتها إلى أشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم كله ناشئ من عدم الاطلاع على مقالهم أن مادة الفلك لا تقبل إلاّ مقداراً معيناً بناء على أنها لا تقبل إلاّ صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضي مقداراً معيناً فلا منافاة بين القولين.

انه لا مقدار لها شخصياً في نفسها فلا ينافي أن يخص بدرجة من درجات المقادير، قلنا: هذا لا يضر إذ الهيولى إذا لم يقتض مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبتها إلى أشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية، فلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر إلى القول بأن صورته النوعية مانعة.

قوله: (فيتجه عليهم إلخ) ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك أن انتفاء الجسم

كلية البحر. الوجه (الثاني: التكاثف وهو ضد التخلخل) يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء، وقد مر ما يدل على آنيته ولميته (واعلم أنهما) أي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو أنْ تتباعد الأجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أنْ تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وإن كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش، واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فإنَّ هذين) أي الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فإن الأجزاء بسبب حركتها الأينية إلى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان: اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع، وواحد منها حركة في مقولة الكم. الوجه (الثالث: النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) أما السمن فإنه **على ما قيل** ليس في جميع الأقطار **إذ لا يزداد به الطول**، وأما

قوله: (**قابلة المقدار كلية البحر**) قالوا: لا استحالة في ذلك أو أفاد إليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لا ينفع.

قوله: (**على ما قيل إلخ**) إشارة إلى أنَّ الزيادة في الطول متحققة إلاَّ أنها غير محسوسة.

قوله: (**لا يزداد به الطول**) أي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق، وإلاَّ فالسمن يزيد في جانب الرأس والقدم قابلاً غير محسوس، وبعضهم قالوا: المراد زيادة في جميع أقطار الأجزاء الأصلية، والسمن لا يزيد في أقطار الأجزاء الأصلية ولذا يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع إذ السمن لا يزيد في قطرين بل أقطار الأجزاء الأصلية.

من مقداره يكون لا محالة لقاسر، فجاز أن يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه، وذلك لأن حاصل الاعتراض، لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل، بذلك المقدار ولا يقدح في هذه القابلية التي ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب: يجوز أنْ يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وإنْ تساوت نسبتها إلى خصوصيات تلك الدرجة كما أشرنا إليه آنفاً.

قوله: (**إذ لا يزداد به الطول**) رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الأجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول أيضاً وقد يقال: المراد بالأقطار هو أقطار الأجزاء الأصلية التي هي العظام لا الأجزاء [illegible] لأن [illegible] النمو النمو على الأعضاء الأصلية، ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع أنَّ الهزال

الورم فليس على نسبة طبيعية. الوجه (الرابع: الذبول) وهو (عكسه) أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية، قال الإمام الرازي: قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق أنّ الواقف في النمو قد يسمن، كما أنّ المتزايد في النمو قد يهزل، وتحقيقه **أنّ الزيادة إذا أحدثت المنافذ** في الأجزاء الأصلية، ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الأجزاء الأصلية إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو، وأما الشيخ إذا صار سميناً فإنّ أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها، فلذلك لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة، فلا يكون نامياً لكن لحمه يتحرك إلى الزيادة، فيكون ذلك نمواً في اللحم، إلاّ أنّ اسم النمو مخصوص بحركة الأعضاء الأصلية قال: والمشهور أنّ النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي، فإن الأجزاء الأصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه، نعم ربما تحرك كل واحد منها **في أينه أو وضعه أو كيفه**، لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد أجيب عنه بأنّ الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها، وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله، وإنكار هذا مكابرة أقول إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجه يصير به المجموع متصلاً واحداً في نفسه، **فالصواب ما قاله المنجيب**، فالقول ما قاله الإمام واعلم أنه إذا

قوله: (أنّ الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يتحلل.

قوله: (إذا حدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة.

قوله: (في أينه أو وضعه أو كيفه) فإنّ الحركة الأينية تستلزم تبدل القوام لأنّ الأجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الأجزاء الأصلية في القوام واللون تحركت في الكيف أيضاً فكلمة أو لمنع الخلو.

قوله: (فالصواب ما قاله المجيب) لأنه تحقق تغير الأجزاء الأصلية في المقدار تدريجاً والمتحرك في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الأجزاء الغذائية غير معتبر في التشخص، وإلاّ لزم انعدام الشخص آناً فآناً، فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلاً واحداً مع

يمنع الازدياد في الأجزاء اللحمية، وحينئذ يخرج السمن بقيد الأقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد في الطول أيضاً أم لا، إذ ليس الازدياد به في أقطار الأجزاء الأصلية أعني العظام، فتأمل.

قوله: (فالصواب ما قاله المجيب) فيه نظر لأنّ المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين، أو لا يرى أنّ الماء القليل إذا ضم إليه ماء آخر فإنهما يصيران شيئاً واحداً مع

عد النمو والذبول من الحركات الكمية، **فالوجه أنْ يعد** السمن والهزال منها أيضاً [الثانية] من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية إلى أخرى على سبيل التدريج، فلا بد هاهنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، وثانيهما أنَّ لا يكون ذلك الانتقال دفعة، بل تدريجاً (ومن الناس من أنكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى فالحار عنده لا يصير بارداً ولا البارد حاراً (وزعم أن ذلك) الذي يدرك من انقلاب أحدهما إلى الآخر بشهادة الحس ليس تغيراً وانقلاباً في الكيفية، **بل هو (كمون) واستتار** (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأولى) كالبرودة مثلاً (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأخرى) كالحرارة مثلاً (وهما) أي هذان القسمان من الأجزاء أعني المتصفة بالصفة الأولى والمتصفة بالصفة الأخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائماً إلا أن ما يبرز منها) أي من تلك الأجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وما كمن) منها (لا يحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء أعني أصحاب الكمون والبروز زعموا **أنَّ الأجسام** لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف، بل كل جسم فإنه مختلط **من جميع الطبائع المختلفة**، لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر، فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه، فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر، وتوسلوا بذلك إلى إنكار الاستحالة وإنكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل وإلا لكانت الأجزاء

عدم الحركة في الكم على ما وهم بخلاف ما إذا لم يصر المجموع متصلاً واحداً في نفسه، بل إذا كان انضمام أجزاء بأجزاء مع ربوط المفاصل.

قوله: (فالوجه أنْ يعد إلخ) فعده العلامة في شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير إلى ذلك، ولعل القوم إنما تركوا ذكرهما لأنَّ مقصودهم بيان وقوع الأقسام الأربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلي في الكمية لا تعداد أفرادها.

قوله: (بل كمون واستتار) أشار بالعطف إلى أنَّ معنى الكمون انحصار الأجزاء في باطن الجسم لا بمداخلة فإن تداخل الجوهرين باطل.

قوله: (أنَّ الأجسام) أي العنصرية.

قوله: (من جميع الطبائع المختلفة) أي الطبائع الأربعة.

أنهما متقدران بالمقدارين في الحالتين، فلم يكن هناك حركة لمقدار وإنما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدراً بالمقدار الثاني غير المجموع الأول المتقدر بالمقدار الأول بالضرورة، فلم يكن المتقدر متصلاً في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار أصلاً.

الحارة كامنة في الماء البارد) جداً (بل وفي الجمد) أيضاً (وأنه ضروري البطلان ومع ذلك) تنبهك على بطلانه، ونقول: إنْ صح كمون الأجزاء الحارة في الماء البارد (فمن أدخل يده فيه كان يجب أنْ يحس بحره) أي بحر باطنه (**أو يقل برده**) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل، إذ ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (وأيضاً فإنَّ شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت صير كله ناراً) مشاهدة (ونعلم بالضرورة بأنَّ ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لمن يكن كامناً فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الأجزاء النارية لا حرقته، فوجب أنْ يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون، **وذهب جماعة** من القائلين بالتخليط **إلى أنَّ الحار مثلاً، إذا صار بارداً** فقد فارقه الأجزاء الحارة، ومنهم من قال: الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال: ينقلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية، فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة **وهذه الأقوال أيضاً باطلة**، كما لا يشتبه على ذي فطنة، وحينئذ فقد صح انتقال الأجسام من كيفية إلى

قوله: (**وذهب جماعة إلخ**) ووجه الضبط أنَّ ما نرى خارجاً بعد أنْ لم يكن إما لمحافظة أجزاء نارية، أو لمخالطتها فتلك النارية إما أنْ يرد عليه من خارج، فإما أن حدثت الآن أو كانت موجودة كامنة فظهرت، والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب إلى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بأن كل جسم مختلط من جميع الطبائع الأربعة، وليس المراد أن هاهنا ما سيجيء وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك.

قوله: (**إلى أنَّ الحار مثلاً إذا صار بارداً إلخ**) وكذلك إنما يصير بارداً بدخول أجزاء باردة فيه من خارج.

قوله: (**وهذه الأقوال أيضاً باطلة**) أما الأول فلانه يلزم من ذلك أنْ لا يصير الجسم الذي صار بارداً بعد ذلك حاراً لأن الأجزاء النارية قد فارقته سابقاً، وأما الثاني فلأنَّ شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت يصير بارداً مع عدم دخول الأجزاء النارية عل قدره، وأما الثالث فلأنَّ أجزاء الكل أطلق

قوله: (**أو يقل برده**) في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف أي عنده، وفي بعضها يقل على أنَّ القل بوزن الكل مصدر مضاف إلى فاعله ومعطوف على بحره ثم إن ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال: يجوز أنْ يكون الأجزاء الحارة كامنة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك، وأما إدراك باطنه أبرد، فيجوز أنْ يكون لأجل أنَّ الظاهر بسبب انعكاس الأشعة المسخنة مائل إلى الحرارة.

قوله: (**وهذه الأقوال أيضاً باطلة**) يبطل الأول بمشاهدة الماء على حاله، والثاني بلزوم إطفاء الماء لتلك الأجزاء النارية، والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبعها، على أنَّ الماء لا يصير ناراً إلاّ بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار.

أخرى، وأما إن ذلك الانتقال بالتدريج، فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيراً يسيراً (الثالثة:) من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان إلى مكان) لتكون حركته أينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه، **إما حاوية وإما محوية**، وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها، وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء، وليس الأمر كذلك فإنَّ الفارابي قال في عيون المسائل: حركات الأفلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال: لا جزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) في الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً (أمر موهوم ومنهم من قال: بتبادل النصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة) أو المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الأجزاء، لا بالأمور الخارجة عنها (**فعليك بالتأمل**) حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين، **فإنْ قلت: إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً حركة مكانية على القول الثاني** لزم أنْ يكون الفلك أيضاً متحركاً حركة مكانية. قلت: ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن أمكنتها وأينها أنْ يكون مجموعها كذلك، **وأما الكواكب** فيه متحركة حركة أينية على القول بأنْ المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها، كما تطلق على حركة من

عليه تسامحاً والأولى ما في عبارة الشفاء اختصاص أجزاء المفروض بجهة مفروضة، ولولا عبارة الشارح فيما سيأتي صريحه في إثبات الحيز للحيز لقلنا: إنّ لفظ الجوهر هاهنا تصحيف لفظ الجزء.

قوله: (إما حاوية وإما محوية) على سبيل منع الخلو.

قوله: (فعليك بالتأمل) لا يخفى أنَّ الأجزاء الفرضية محققة الفرضية محققة الذوات في نفس الأمر، وإنْ كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها في نفس الأمر يكفي في اتصافها بالحركة فيها، ويؤيده أنْ الطبيعيين استدلوا على أنَّ في الفلك مبدأ ميل مستدير بأنَّ أجزاءه الفرضية متساوية في الماهية، فلا يكون اختصاص البعض بحيز أولى من العكس فيتبدل أحيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله.

قوله: (فإنْ قلت: إذا كان كل واحد من أجزائه متحركاً حركة مكانية على القول الثاني) لانزاع في أنَّ القطبين لا يتحركان أصلاً وعدم الاستثناء لشهرة أمرها.

قوله: (وأما الكواكب) وكذا أفلاك التدويرات.

يطوف حول شيء مع أنها حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة. (الرابعة:) من تلك المقولات (الأين وهو) أي التحرك في الأين (النقلة التي يسميها المتكلم حركة) فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً، وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية، ثم إن في الحركة شبهة عامة، وهي أن يقال: المتحرك في الأين إن كان له من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد فليس متحركاً في الأين، بل هو ساكن مستقر على أين واحد، **وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر** على واحد من تلك الأيون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته، وإما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين إلاّ آن واحد ولا شك أن تلك الأيون الآنية متعاقبة متتالية، إذ لو كانت متفاصلة بزمان، ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الأينية، وإذا كانت تلك الأيون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم، وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية، ولا مخلص عنها إلاّ بأن يقال للمتحرك في الأين من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها، وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الأيون بحسب الفرض، وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً، كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمر أينان متصلان، بل كل أينين مفروضين في ذلك الأين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون أخر، كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً، **وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة**

قوله: (وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر إلخ) وأيضاً تلك الأيون إما غير متناهية ويبطله الانحصار بين الحاصرين وإما متناهية ويبطله لزوم تناهي أجزاء المسافة مع أنه باطل عندهم.

قوله: (وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة) فيه بحث لأن المراد بالكيفية الواحدة إن كان واحدة نوعية لم يفد لأن الشبهة بالنظر إلى الكيفيات الشخصية بحالها، وإن أراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل، إذ القول بأن للمتحرك في الألوان لوناً واحداً من أول الحركة إلى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية ألا يرى أنهم عدوا الحركة من السواد إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى البياض حركة واحدة، مع أن

غير قارة، ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أنْ يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان، بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أنْ يفرض فيما بينهما كيفيات أخر، كما أنَّ كل آنين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات أخر فلا يلزم شيء من المحذورات (وباقي المقولات لا يقع فيها حركة أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنعه) أي منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين)، وقال: لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها إنما هو في كيفياتها دون صورها فأنكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) أي ذلك البعض (من قال: العنصر واحد) وذلك الواحد (إما النار والباقية) من العناصر، إنما حصلت من النار (بالتكاثف) أعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فإنَّ الهواء كثيف بالقياس إلى النار والماء أكثف منه والأرض أكثف من الماء (أو الأرض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) أي برقة القوام (أو هو) أي ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط أما الماء أو الهواء (والبواقي) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض أنه الماء كان حصول الأرض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل، وإنْ فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الأصل (محفوظة) ثابتة (في الأحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف

....

اختلاف هذه الأمور بالشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري، وأيضاً كيف يدعي هذا في الحركة في المبادئ التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية، مع أنَّ العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية، فالقول بأن العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلاً، اللهم إلاَّ أنْ يقال: الانتقالات الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية، فمن باب التشبيه إلاَّ أنَّ الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل عن الشارح أنَّ المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية، وأنه لا شك في تجنب العقل عن قبول هذا الكلام.

قوله: (ففي كل آنٍ يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة) أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن فيه تأمل لأنه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضاً لأن اختلاف نسب الشخص لا يجعله مختلفاً نوعاً، واعلم أنه لا يلزم من هذا التبدل الآني أنْ يكون كوناً وفساداً، لأنهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا حصول عرض وزوال آخر.

والتخلخل، فلا تبدل في الصور أصلاً، بل في الكيفيات (وأبطله) أي قول ذلك البعض. (ابن سينا بوجهين: الأول:) أنه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (أن كل ما يصح عليه) من الأجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (إلى قولنا: بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الأجسام وبطل القول بكونه محالاً. الوجه (الثاني: اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلاً (بحيز طبعاً) أي بحيز معين من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم، إنما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص إلى صورة ذلك الجزء (أيضاً إنما يتصور إذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فإن ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند إلى ذات الصورة من حيث هي لأنا نشاهد أن الأجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في أحياز متباينة، ولا يجوز أن تستند إلى ناقل نقل ذلك الجزء إلى ذلك الحيز، إذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة في أحيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب، ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل، واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وإنما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك الحيز **لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة** وهكذا إلى ما لا نهاية له (وجواب الأول أنَّ الأصل) إنْ

قوله: (وهذا أيضاً إلخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً متقدماً على قوله: وهذا لكان معناها ظاهراً، أي كما أن اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته، وهذا لا يتصور إذا كانت الصورة حادثة، وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما أن الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث، كذلك الاستناد إنما يتصور إذا كانت الصورة حادثة.

قوله: (وهذا أيضاً إنما يتصور إلخ) نقل عنه أنه لو كان كلمة أيضاً مقدمة على قوله: وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما أن اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته، وهذا إنما يتصور إذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى، كما أن الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث، كذلك الاستناد مما يتصور إذا كانت حادثة.

قوله: (لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة) أي لكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز، بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه أن هذا الجزء من الهواء، إنما اختص بهذا الجزء من الحيز لأنه كان قبل هذه الصورة متصوراً بصورة مائية، ومتحيزاً في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من

أخذ خارجياً منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا، فلا يلزم صدق العكس (وإنْ **أخذ حقيقياً** صدق وكان العكس كذلك) أي حقيقياً أيضاً (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقياً (صدقه خارجياً لأنه) أي الموجب الجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق الأخص لا يلزم صدق الأعم (فلا يفيد الوجود) أي **فلا يفيد البيان** المذكور أن في الخارج جسماً موجوداً يصح عليه الكون والفساد، **لجواز أنْ تصدق الموجبة** الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الأجزاء بأحيازها أمراً مفارقاً، وتساوي نسبته إلى الكل ممنوع، إذ يجوز أنْ يكون المفارق متعدداً على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الأجزاء، فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد) في إبطال نفي الكون والفساد **هو التجربة** والتعويل على

قوله: (إنْ أخذ خارجياً) أي يكون الحكم على الأفراد المحققة في الخارج.

قوله: (عندنا) هم أهل الكون والفساد.

قوله: (وإنْ أخذ حقيقياً) أي بكون الحكم على الأفراد المقدرة سواء كانت متحققة في الخارج أو لا.

قوله: (فلا يفيد البيان إلخ) فيه أن المطلوب إمكان الكون والفساد، وإذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الإمكان لأنَّ الحكم في القضايا الحقيقية على الأفراد الممكنة، وإلاّ لم يصدق حقيقية كلية على ما بين في محله.

قوله: (لجواز أن تصدق الموجبة إلخ) أي بعض الأفراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية، أعني لا شيء مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الكون والفساد، ثم إنَّ عبارة الشفاء هكذا: إنَّ الأجسام التي في طباعها أنْ يقبل الكون والفساد في طباعها أن تتحرك على الاستقامة، فيجب من ذلك لمن أحسن النظر أن بعض الأجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الأجسام البسيط قابلة للكون والفساد، انتهى. ولا يخفى على من له لطف قريحة أنه لا معنى للترديد المذكور في المتن على هذا البيان، ولعمري إنه يطلب التفسير بتغيير عبارته، ومفاسده أكثر من أن يحصى.

حيز الهواء، مثلاً فكما تبدل صورته المائية صورة هوائية انتقل إلى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء، فإنْ سئل لماذا كان في ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصوراً بصورة مائية؟ أجيب بأنه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق، وهكذا إلى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس، إنما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجياً، لأن الكاذب جاز أنْ يستلزم الصادق.

المشاهدة) لدلالتهما على أن العناصر **ينقلب بعضها إلى بعض** (كما سيأتي) في الموقف الرابع (ثم نقول:) في بيان أن تبديل الصورة بأخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كوناً وفساداً (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك محل الصورة إلى صورة أقوى منها (ولا التنقص) بأن يتحرك محلها إلى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة، بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بأن ينقل محل الصورة إلى صورة أخرى يسيراً يسيراً، سواء كانت الأخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لأن في الوسط) أي في وسط الاشتداد أو التنقص، بل في وسط الانتقال التدريجي (إن بقي نوعه) أي نوع الجوهر المنتقل منه (**لم يكن التغير في الصورة**) أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص **بحسب ذاتها بل في لوازمها** وصفاتها، ولو قيل: **إن بقي شخصه لكان أشمل وإن لم يبق نوعه أو**

قوله: (هو التجربة إلخ) أي بعد إثبات تعدد الصور النوعية بناء على أن لا بد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به، وإلاّ فالتجربة والمشاهدة لا ينبغي أن تكون جوهراً واحداً باقياً عن صورة نوعية تستحيل في الكيفيات.

قوله: (لم يكن التغير في الصورة) لأن تغير الصورة يتبع تغير النوع.

قوله: (إن بقي شخصه) سواء كان مختلفاً بالنوع للمستقبل إليه أو موافقاً له فيشمل إبطال الحركة من فرد إلى فرد أيضاً.

قوله: (إن بقي نوعه) الضمير راجع إلى الصورة بتأويل الجوهر أي بقي النوع الذي حصل بتلك الصورة.

قوله: (لكان أشمل) أي لكان البيان أشمل، ولعل وجه الاقتصار على النوع أن الانتقال التدريجي إنما يتصور في الصور النوعية، وهو انتقال جوهر من نوع إلى نوع لأن الصورة النوعية طبيعية حقيقية، والانتقال من فرد إلى فرد إنما هو في الصورة الجسمية، بناء على أنها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دفعي لأنه لا يكون إلاّ بالفعل والوصل وهما آتيان.

قوله: (وإن لم يبق نوعه) أي ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة لامتناع النوع من بقاء الصورة فحينئذٍ يلزم عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة

قوله: (ينقلب بعضها إلى بعض) بأن ينتفي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى.

قوله: (بحسب ذاتها بل في لوازمها) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص، فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية، وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى.

قوله: (لكان أشمل) لأن بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله، وأيضاً لو قيل ذلك لم يحتج في ترتب الأجزاء إلى تقييد كما احتيج في كلام المصنف.

قوله: (وإن لم يبق نوعه أو شخصه إلخ) فيه بحث لأنه إن كان المراد بالاشتداد زوال

شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها، **إذ لا بد** أنْ يحصل عقيبها صورة أخرى، فنقول: تلك الصورة المتعاقبة إنْ كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة وإلا كانت كلها آنية الوجود، فإنْ تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وإنْ وجد فيما بين متعاقبين **زمان خال** عن تلك الصور الآنية **كانت الحركة منقطعة، ونقض** هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات، **وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع** بدون الكيفيات **وسائر الأعراض** جائز فلا يلزم من خلوه

وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف، وثم مقدمات خارجية والشارح أرجع الضمير إلى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع، وحينئذ يكون قوله: في الصورة من وضع المظهر موضع المضمر.

قوله: (إذ لا بد إلخ) يتحقق الانتقال في الصورة وهذا الكلام إلى قوله: ونقض إلخ، دليل على قوله: ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل.

قوله: (زمان خال إلخ) فيه أنْ بقي احتمال اسم بالإبطال لوجوده في الحركة الواقعة في المقولات الأربع هو أنْ يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة، بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تتال وإبطاله بأنه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر إمكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وقد علم أنَّ الأمر بخلاف هذا.

قوله: (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه أنه واسطة الانتقال.

قوله: (ونقض إلخ) وتقرير النقض ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

قوله: (وأجيب عنه إلخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لأجل أنَّ الحركة غير موجودة في الزمان الخالي عن الصور، فإنَّ الانتقال التدريجي في الصور موجودة ضرورة أنَّ الانتقال من صورة إلى صورة تدريجي متخلل للزمان الخالي.

قوله: (بأنَّ بقاء الموضوع) يعني أن الحركة في الكيف مثلاً حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة إذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية، وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات

الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشد منها. فعدم الصورة لا ينافي ذلك، وإن كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشد يمنع أنه استحالة في التحقيق ولم يستقم قوله في الشق الأول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها، والجواب أن المراد هو الشق الأول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله إذ لا بد أن يحصل إلخ.

قوله: (وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وهو أنه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها، **وفي هذا الجواب نظر لأنه رجوع في المآل إلى الدليل الثاني، أعني قوله: وأيضاً فمبدأ الحركة والنقض ليس إلا على الدليل الأول،**

عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً، كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لأن المتحرك في الصورة إما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة، وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبديهة وفيه بحث؛ لأنه يلزم هاهنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لأن الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة، بل يلزم أن لا يكون هناك إلا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات فإن سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه، وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر، وتكون قطعة منه واقعة بإزاء قطعة من الآخر، فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها

الوهمية محال بخلاف الصورة فإنها مقومة لمحلها في الخارج، فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود في أثناء الحركة صوراً متعددة في الخارج، فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع، ولا يمكن أن يقال: لموجود في الخارج أمر واحد سيال قابل للقسمة إلى غير النهاية بين كل صورتين اثنتين صورة سيالة لأنه يلزم أن يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل إليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه في الشفاء، ولا يمكن أن يقال: إن هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة، وذلك لأن الهيولى فيما نحن فيه محتاجة في قوامها إلى وجود صورة بالفعل والصورة إذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل، فوجب أن يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محصلاً ليس بالغرض ولا كذلك في الأعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلاً فإنها مستغنى عنها في قوام الموضوع، وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله: ولا محيص إلخ، ويندفع ما قيل: أنا لا نسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الأين والكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لأنه لا يمكن وجودها بدونها ثم إن الفرق بين الوجهين ظاهر لأن الأول استدلال بحال المنتقل فيما قيل أن الجواب رجوع إلى الوجه الثاني وهم.

ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقاً باعتبار أن لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبي على انتفاء الصورة المعينة، وفي الأول على انتفاء الصور كلها على أنّ في الأول تفصيلاً وبهذا القدر يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر، فتأمل.

قوله: (**وعن سائر الأعراض**) فيه بحث لأن خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الأين أيضاً مما يستحيل بالضرورة، أما الأول والثاني فظاهر، وأما الثالث فلأن حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الأين، نعم المجردات قد تخلو عن سائر الأعراض كلها، وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا.

ولا محيص عن ذلك إلا ما مر من أن المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت، **ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل أفراده** على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضاً لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وأيضاً فمبدأ الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها لا وجود لها) فإنَّ المادة لا تتحصل ذاتاً معينة موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أنْ تتحرك في الصورة بالضرورة، وقد يقال: تحصل المادة بشخصها **إنما يكون بصورة متعاقبة** لا بصورة واحدة معينة، فلا يلزم امتناع حركتها، ويجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الأولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى، فلا حركة أصلاً، **وهذا الجواب** كما ترى مبني على أنَّ الهيولى ليست إلا شيئاً بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بصورة معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة، فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل **لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال** (وأما المضاف فطبيعة **غير مستقلة**) بنفسها في المفهومة (بل) هي (تابعة لغيرها

قوله: (إنما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فإنه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة.

قوله: (وهذا الجواب إلخ) لو قرر الجواب أنَّ الهيولى ليس بمحصلة إلا بالصور المعينة، أما لو قرر بأنَّ الهيولى مع إحدى الصور نوع محصلة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الأنواع حركة حال فإنَّ الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة مخصوصة الفعل وهاهنا إما مخصوصة القوة أو مخصوصة الفعل فلما بني على تلك المقدمة قال: الهيولى مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها إذا كان الانتقال تدريجياً.

قوله: (لما كانت كذلك) أي لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم أنْ يكون متحصلة في نفسها فإنهم قالوا: إنها متحصلة في نفسها بتوارد الصور

قوله: (ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل أفراده إلخ) فيه بحث لأنَّ الأفراد المتبدلة هي الأفراد الفرضية لا الحقيقية وإلا يرد الترديد السابق كما تحققته هناك، فكما أنَّ المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته، فلو فرض كونه مقوماً لمحله لم يلزم انتفاء المحل.

قوله: (وللبحث فيه مجال) إذ يجوز أن يقال: تلك للصورة إذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الأول، ولكن الهيولى باقية على حالها فإنْ قلت: إذا

فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (وإلا فلا) يعني أن الإضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية، وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضة لإحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما إذا فرض أنّ ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر، فإن هذا الماء قد انتقل من نوع من الإضافة، أعني الأشدية إلى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً، فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعاً لحركته في معروضها الحقيقي أعني

والتعدد والانفصال الطارئ لا يقدح في شخصها، حتى ذهبوا إلى أنّ العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها يتعدد تلك الأجسام والهيولى بالنسبة إليها مخشبة ملون بألوان متعددة فإنّ تجزيتها بتلك الألوان لا يصير وحدتها الشخصية.

قوله: (غير مستقلة بالمفهومية) أي لا يعقل إلا عارضة لمقولة أخرى، فالعروض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يعرض لها حكم من الأحكام بالذات فضلاً عن الحركة لأنّ أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية، فارتفع النقض والمنع قوله الآتي في الشفاء أن التضاد لا يعرض الإضافة فإن الإضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد، لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية فأما كون الآخر ضداً لا براد كالحار والبارد فلأن الإضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب أن تكون في الحكم أيضاً تابعة، وإلا لكانت مستقلة فيه هذا لكنه في طبيعياته، وأما مقولة المضاف فبينه أن يكون الانتقال فيها أي هو من حال إلى حال دفعة وإن اختلف في بعض المواضع فيكون التغيير في الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الإضافة، والإضافة من شأنها أن تلحق مقولات أخرى ولا يتحقق بذاتها فإذا كانت المقولة مما يقبل الأشد والأضعف عرض للإضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فإن الأول أن لا يقع الانتقال مطلقاً في الإضافة إلا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال، ولو نفي فيها بالذات يعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة أخرى وإذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها بتبع تلك المقولة، فالحكم بأنها غير مستقلة حكم أكثري لأن عروضها بتوسط المقولات أكثر.

كانت الهيولى تابعة للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة. قلت: قد صرح ابن سينا بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها، فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله: لا تتحصل موجودة إلا بصورة معينة، ويدل عليه أيضاً إطباقهم على قدم الهيولى شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تتحرك في الصور الشخصية وهاهنا بحث آخر، وهو أن البيان المذكور على تقدير تمامه إنما يفيد عدم حركة الهيولى في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية، كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع أن المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقاً.

السخونة التي هي من الكيف وكذلك إذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الأين حتى صار في مكان أسفل، أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر، ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقداراً منه، أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك منه إلى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من إضافة إلى أخرى تدريجياً وتبعاً لحركته في معروضها، وكما لا يتصور بقاء هذه الإضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من أنها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية، وهذا الدليل بعينه جار في سائر الأعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية **ومنقوض بالأين والوضع** فإنهما من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء، وحينئذٍ نقول: لم لا يجوز أنْ ينتقل الموضوع من مضاف إلى آخر تدريجاً؟ فإنْ كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وأما متى؟ فقال:) ابن سينا (في النجاة **إن وجوده لجسم** يتبع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة، فإن ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة؟) إذ لو وقعت فيه لم يكن تابعاً لها واعترض عليه بأنه يجوز أنْ يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها، وفي النجاة أيضاً أنَّ **كل حركة فهي في متى** فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال إذ يلزم أن يكون للزمان

قوله: (إن وجوده للجسم) خلاصته أن متى كل جسم تابع لحركته في الوجود، وإذا ما لا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متنوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معاً وحينئذٍ اندفع الاعتراض، كما لا يخفى.

قوله: (كل حركة فهي في متى إلخ) يعني أنَّ لها متى لأنَّ كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان للمتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعاً في حصول شيء ما في زمان فيكون للزمان زمان لأنَّ الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزيادتها وينتقص بانتقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطئها في الطول والقصر بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فإنه تابع لحركة الأمر الذي هو متاه، وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض المذكور كما لا يخفى.

قوله: (ومنقوض بالأين والوضع) وقد يجاب أن ليس معنى عدم استقلال الإضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالأين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضاتها في الأحكام، وأنت خبير بأنَّ الكلام في ثبوت هذه التبعية.

زمان واعترض بأنه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء:) **يشبه أن يكون** الانتقال في متى دفعياً إذ (الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة) وذلك لأن أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن، فإذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس إلى الزمان الأول وبعده يستمر له متاه بالقياس إلى الزمان الثاني، وذلك الآن نهاية وجود الأول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال، ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الأجزاء إلى بعض دفعياً أيضاً، ولكن إذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان إلى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلاً، فإنه يكون تدريجياً أيضاً لا دفعياً، ثم قال في الشفاء: ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً، ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل، وإليه أشار بقوله: (وهو) أي متى (كالإضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لأنه نسبة تابعة لمعروضها) **فلا يستقل بالمفهومية** والتبدل **وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فإنه** أيضاً مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار (وأما) مقولتا (أن

قوله: (ثم قال في الشفاء: يشبه أن يكون إلخ) يريد أن الانتقال الحاصل في متى بطريقين أحدهما أن يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره، وذلك دفعي لأن الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تكثير فيه فضلاً عن الانتقال وإذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الأمور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً، وعلى هذا اندفع الإيراد المذكور بقوله: ويرد عليه إلخ، وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الأمور الواقعة فيه، وهذا الانتقال لما وقع فيه التغيران كان التغير فيه آنياً، فالانتقال من متى آني وإن كان تدريجياً فتدريجي، فملخص كلام الشيخ في النجاة أنه لا يقع الحركة في متى بالذات، وفي الشفاء أن الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الأمور الواقعة فيه يتبع لما في التغير أنه لا اشتباه من كلام الشيخ، وأنه غير متحيز في وقوع الحركة في متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين.

قوله: (فلا يستقل بالمفهومية) أي لا يعقل عروض شيء إلا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلاً بالحركة.

قوله: (وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه.

قوله: (وكذا الملك فإنه إلخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقاً، وفي

يفعل وأنْ ينفعل **فأثبت بعضهم** فيهما الحركة وأبطل) قول هذا المثبت (بأنْ المنتقل من التسخن إلى التبرد) مثلاً (لا يكون تسخنه باقياً وإلا لزم التوجه إلى الضدين معاً) لأن التبرد توجه إلى البرودة والتسخن توجه إلى السخونة، **ومن المحال أن يكون الشيء الواحد** في الزمان الواحد متوجهاً إلى الضدين، وإذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين **فلا يكون هناك** حركة من التسخن إلى التبرد على الاستمرار، وكذا الحال في التسخين والتبريد، **ولقائل أن يقول**: إن التسخن له مراتب مختلفة في القوة

الشفاء: أما قوله: الجدة فإني إلى هذه الغاية لم أتحققها والذي يقال أن هذه المقولة تدل على نسبة الجسم إلى ما يشمل ويلزمه في الانتقال فبكون تبدل هذه النسبة على الوجه الأول إنما هو بضم الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأو لا حركة وأورد عليه أن تبدل السطح الحاوي حركة أينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ها هنا حركة واحدة تنسب إلى أحدها بالذات وإلى الآخر بالعرض، والجواب أن ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية هاهنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الأخرى وإنْ كانت ذاتية.

قوله: (فأثبت بعضهم إلخ) قالوا: إن الشيء قد لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يصير يفعل وينفعل فيكون أن يفعل وأن ينفعل غاية لذلك القدر حينئذٍ مثل السواد فإن غاية السواد كون الشيء قد يتغير من أن لا يكون ينفعل بالحيز وينفعله إلى أن ينفعل بالحيز أو يفعله ويكون ذلك قليلاً، وأن الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع ويشتد وبالعكس، والجواب عن الأول أنَّ تلك الحركة ليست في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة التي بها يصح أنْ يفعل وأن ينفعل، وعن الثاني ما سيأتي من أنه لا بد في ذلك الانتقال تخلل سكون وإلا لزم التوجه إلى الضدين وعن الثالث أن ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً يسيراً ولا في أن يفعل أن ينفعل.

قوله: (ومن المحال أنْ يكون الشيء الواحد إلخ) لا يخفى أن اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه إلى السخونة مع اجتماع التوجه إلى البرودة ولا تضاد بين التوجه إلى شيء وبين التوجه إلى ضده، فالصواب ما في الشفاء أنه لو كان التسخن باقياً حين الانتقال إلى التبرد ومعلوم أن الانتقال إلى التبرد من طبيعة التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم أن يكون عند قصر إلخ يقصد الرد معاً وهذا محال.

قوله: (ولقائل أن يقول) يعني أن هذا البيان إنما يتم في صورة الانتقال من التسخن إلى التبرد إما في صورة الانتقال من شديد إلى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذٍ إلى الضدين وفيه أن الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع، فالشديد والضعيف من السهونة نوعان داخلاً تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد، فالتوجه إليها توجه إلى الضدين المشهورين وإن لم يكن توجهاً إلى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما.

والضعف: فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة إلى أضعف منها وهكذا إلى أن يصل بالتدريج إلى مرتبة من مراتب التبرد، فلا يلزم التوجه إلى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثنائها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما **لأنهما أيضاً** حالتان نسبيتان، فلا يستقلان في الثبات والتغير، فالحركة فيهما تابعة للحركة (إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة وإما في القابل) وذلك لأن العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً، والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل، هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً، إما في الإرادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك، وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً، فتقع الحركة فيه أولاً، وتتبعها الحركة في الفاعلية، وأنت خبير بأن التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين تبعاً.

[المقصد الرابع: الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية]

العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية، وإلا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الأجسام، لأن مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى

قوله: (لأنهما أيضاً إلخ) الصواب لأنهما لا يعقلان إلا تابعين، لقوله: فهما تابعان لتلك المقولة في الانتقال الدفعي والتدريجي.

قوله: (العلة للحركة الطبيعية إلخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة في الأجسام، أي حركة كانت لما سيجيء من قوله، وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علة تامة يقتضي وجودها اقتضاء تاماً فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط، بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة، وما قيل أن الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء فمندفع لأن الكلام في الحركة الموجودة.

قوله: (ولقائل أن يقول إلخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة إلى البرودة بأن يقال: المتحرك من السخونة إلى البرودة لا تكون سخونته باقية، وإلا لزم اجتماع الضدين وإذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون إلا بعد وقوف الحركة في السخونة، فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة إلى السخونة على الاستمرار.

قوله: (ليست هي الجسمية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل، وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لأن العلية بأي معنى نفي عن

ببقائها (وأيضاً فالجسمية عامة للأجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فإن من الأجسام ما هو ساكن دائماً (وأيضاً فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) أي اتحاد الأجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لأن جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها إلى الفوق وبعضها إلى التحت **وهذان الدليلان** مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام **وسيأتي الكلام عليه** (وأيضاً فلأنها) أي الحركة التي علتها الجسمية (إما لمطلوب فتنقطع)

قوله: (وإلا دامت الحركة بدوامها) دواماً ضرورياً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعاً مع أنَّ كل جسم يمكن سكونه لأنه يمكن حصوله في حيزه الطبيعي، فاندفع البحث الذي أورده بعض الناظرين مع أنه يمنع بطلان التالي في الأجسام التي لم يشاهد سكونها، فلعلها تكون متحركة دائماً، فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع.

قوله: (وهذان الدليلان إلخ) بخلاف الأول فإنه غير مبني عليه كما عرفت.

قوله: (وسيأتي الكلام عليه) أي على اشتراك الجسمية.

الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة، وإلا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خبير بأن الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف، في مثل الحجر المسكن في الهواء قسراً وإدراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر.

قوله: (وإلا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث إذ يمنع بطلان التالي في الأجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائماً، فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فإن قلت: إذا سكن بعض الأجسام علمنا أنَّ المتحرك ليس الجسمية وإلا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة. قلت: هذا عود إلى الدليل الثاني في التحقيق على أنَّ هذا الدليل مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام، وقد صرح الشارح بأنَّ الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه أن لا ابتناء في الدليل الأول وإلا فلا وجه للتخصيص إللهم إلا أن يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من أنَّ الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة وإلا لزم كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه، فتعين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها، أما إذا لم ترجع فلتناهي الأبعاد وأما إذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين، وأنت خبير بأنَّ هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر إلى كل حد من حدود المسافة فتنقطع الحركة عنده، وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إليه إنما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر، ولا بد لإبطالهما من دليل فإن قلت: الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب بها ليس إلا الحصول في المكان الطبيعي فإن وصل إليه انقطع وكذا إنْ لم يصل إذ لا ذهاب إلى غير النهاية، قلت: قد أشرنا إلى أن الحركة الطبيعية لا يلزم

الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم التخلف) أي تخلف المعلول عن علته (وإما لا لمطلوب) فتحرك الجسم حينئذٍ (إما إلى جميع الجهات) معاً (وأنه محال) بالضرورة (وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً **لأنها ثابتة**) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة منقضية، ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية **هي الطبيعة مع مقارنتها** لحالة غير

قوله: (فتنقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة، وهو يستلزم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة، فاندفع ما توهم من أنه يجوز أن لا يصل إليه، وعلى تقدير وصوله إنما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر، ولا بد لإبطالهما من دليل على أن تجدد المطلوب إنما يكون من علة له مشعور.

قوله: (لأنها ثابتة) إما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة إلى حد المسافة.

قوله: (هي الطبيعة إلخ) وإنما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لأن الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة.

أنْ تكون مستقيمة ولو سلم، فالكلام هاهنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب.

قوله: (لأنها ثابتة إلخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الموجود المحتاج إلى العلة هو الحركة بمعنى التوسط، وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والمتغير نسبتها إلى حدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه وأينه، وغير ذلك فهو ممنوع لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتض البتة فإن كان قار الذات ظهر بطلان هذه الإرادة وإن كان غير قار ننقل الكلام إلى مقتضيه، إذ كل غير قار الذات مفتقر البتة إلى مقتض لامتناع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء إلى شيء غير قار يكون مقتضية قاراً، فتأمل.

قوله: (هي الطبيعة مع مقارنتها إلخ) اعترض الإمام في الملخص بأنكم إذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية، قال الكاتبي مجيباً عنه: ولقائل أن يقول: هذا الكلام لا يضر المستدل لأن غرضه أن يبين أن المحرك ليس هو الجسم لذاته، وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة، نعم لو كان الغرض إثبات قوة قائمة بالجسم محركة إياها كان الأمر كما ذكره، وليس الغرض ذلك وأنت خبير بأنه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة

ملائمة لها فإن تلك الحركة (تترك طبعاً طلباً للملائم) أما في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق، وأما في الكيف فكالماء المسخن قسراً، وأما في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً، فإن هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده إلى الحالة الملائمة وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة، فإذا أوصلته الطبيعة إليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزأي علتها، أعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم أن يقال: (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (إلا في الحركة الإرادية) **إذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها،** فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلباً للملائم، وإذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي أنْ تكون هي الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه إشكال إذ ليس الحركة) الطبيعية (إلى جهة حينئذٍ أولى من) الجهة (الأخرى) وقد يجاب بأنَّ ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والإرادة وتلخيصه أنَّ الفعل إذا ترتب عليه أمر ترتباً ذاتياً يسمى غاية له فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضاً بالقياس إليه وعلة غائية بالقياس إلى الفعل، فالعلة الغائية هي المحتاجة إلى الشعور دون الغاية فإنها قد ثبتت بلا شعور، إذ لا بعد في أن يكون بعض الأمكنة ملائماً لبعض الأجسام، فإذا فرض خارجاً عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة إليه وتكون هذه الحركة طلباً طبيعياً لذلك

قوله: (إذ لا بد من الشعور إلخ) وأنتم أيها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من قسمة الحركة.

للحركة إسنادها إلى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه، اللهم إلا أن يقال: اعتبارها أولى لخصوصها وهموم الجسمية، ولذا أسند إليها لا بطريق الوجوب بقي هاهنا بحث وهو أنهم صرحوا في كثير من المواضع بأنَّ فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير، فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل، وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة، نعم يحتمل أنْ تكون علة مستلزمة لها فليفهم.

قوله: (إذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام أنَّ للطبائع شعوراً لمقتضاها. غاية ما في الباب أنَّ شعورها ضعيف، منهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الأجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر أنه شوهد بعض الإناث من النخل يتحرك إلى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح إلى خلاف تلك الجهة، وكذا ميل عروق الأشجار إلى صوب الماء في الأنهار وانحرافها في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بأن للنباتات شعوراً وإدراكاً كذا في المحاكمات.

المكان لا إرادياً موقوفاً على الشعور والإرادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملائمة بعضها لبعض الأجسام، (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستمرة، فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة، والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الأجسام ذوات الأنفس مع اختلاف الحركة الإرادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء) وكذا الإرادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون إلا كلية متساوية النسبة إلى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وإرادتها الكليين (**بل إنما هي**) أي علة الحركة الإرادية (**تصورات جزئية**) يترتب عليها إرادات جزئية (فالماشيء نحو بغداد له في كل خطوة إرادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا: إن الحركة الاختيارية إلى مكان تتبع الإرادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم إن المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تتجزأ بها المسافة إلى أجزائها الجزئية **فالمتحرك يحتاج** بعد

قوله: (**تصورات جزئية**) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور، فإنا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد تجيء من خارج وقد تجيء من داخل كما في المقامات.

قوله: (**فالمتحرك إلخ**) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فإذا حاولنا أنْ نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال، وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه: إنا لا ننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على أن ذلك التصور والإرادة المعينة عنه لا يكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة، بل لا بد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة أنه صار تلك التخيل والإرادة الجزئية ملكة للنفس، يدل على ذلك أنه لو انقطع التخيل والإرادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة، وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الإشارات والمحاكمات.

قوله: (**بل إنما هي تصويرات جزئية**) فيه بحث لأن إدراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن إلا بالحواس الظاهر وإدراك الحواس موقوف على وجود المحسوس، فإنْ المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دوراً، فالحق أنْ تصور أفراد الكلي والقصد إليها على الإجمال كافيان في صدورها عن المختار.

قوله: (**فالمتحرك يحتاج إلخ**) قيل: هذا مما يكذبه الوجدان عند الإنصاف فإنا إذا أردنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الإجمال، وأما تصور كل جزء

الإرادة المتعلقة بمجموع الحركة إلى أن يتخيل حداً معيناً وتنبعث عنه إرادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد، وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للإرادة والحركة فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة، ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الإرادة والحركة، وأما علة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في المتحرك.

[المقصد الخامس: الحركة تقتضي أموراً ستة]

(الحركة تقتضي أموراً ستة. الأول: ما به) الحركة (أي سببها الفاعلي) فإن الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني: ما له) الحركة (أي محلها) فإنها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث: ما فيه) الحركة (أي المقولة من المقولات) الأربع المتقدمة (الرابع: ما منه) الحركة (أي المبدأ الخامس: ما إليه) الحركة (أي المنتهى وذلك) أي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل إنما يكون (في الحركة المستقيمة وأما في) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (إلابالفرض) **إذ ليس هناك** وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها إلا بحسب الفرض كما مر (السادس: المقدار أي الزمان فإن كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الأمور الأربعة، من حيث أنها انتقال من حالة إلى أخرى تدريجاً.

[المقصد السادس: تعلق الحركة بالوحدة بأنواعها]

(قد علمت) آنفاً (أن الحركة متعقلة بأمور ستة فوجدتها متعلقة بوحدتها) أي بوحدة هذه الأمور الستة لا بغيرها (ضرورة، ووحدتها) أي وحدة الحركة (كما قد مر) في مباحث الوحدة (إما شخصية أو نوعية أو جنسية، ففيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة أبحاث. أحدها: في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له) الحركة (فإن) العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لا

قوله: (إذ ليس هناك إلخ) لكون الحركة الفلكية أزلية أبدية عندهم.

من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا، فالحق أن الحركة من المبدأ إلى المنتهى أمر واحد بسيط لا انقسام فيها أصلاً، فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها إجمالاً وإردة الحركة عليها ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد إليها بخصوصها، إذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وإن وقع في أثناء الحركة تخيلات وإرادات لبعض الأجزاء، فتلك الأسبا، أجزاء ثابتة واقعة في تلك الأوقات لا لاحتياج الحركة إليها.

يقوم العرض) الواحد بالشخصين (بمحلين، ولا بد) أيضاً في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة أعني المقولة (إذ الشيء) الواحد قد يستحيل وينمو معاً) في زمان كونه قاطعاً لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وإن اتحد المحل) وإنما تعددت الحركة هاهنا مع اتحاده (من حيث اختلف ما فيه) للحركة اختلافاً جنسياً موجباً لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) أي للشيء الواحد (أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) في الفاكهة مثلاً فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع، وإن اندرجت تلك الأنواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول: إذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لأن الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة أخرى قطعاً (ويتبع ذلك) أي وحدة ما فيه الحركة (وحدة ما منه وما إليه إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة ما منه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة الى العودية إلى السواد و) تارة (منه) أي من البياض (إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد و) تارة (منه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد) فالحركة من البياض إلى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه، وكذا الحال فيما إذا سلك الجسم من مبدأ معين إلى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنياً عن اعتبار وحدتهما. ولقائل أن يقول: إذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزماً لاختلاف ما فيه، فإن جسماً واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة هابطاً وإذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته أيضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان، إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة، وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه) فإنه لو جوز إعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه، وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد، وإذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ

والمنتهى أيضاً وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفي ولزم وحدة ما فيه، كما أشرنا إليه إلا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة، والمآل فيهما واحد وهو أنه لا بد في تشخص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك الستة لأن اختلاف واحد منها أي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (وأما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فإن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته **والحركة**) **الصادرة عنهما** (**واحدة**) **شخصية** (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز في تلك الحركة (بوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها إلى محرك والبعض إلى)

قوله: (واحدة شخصية إلخ) في الشفاء أن الشرط في وحدة الحركة هو أن لا يكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل، لا أن يكون بحيث لا ينقسمان بالفعل ولا بالقوة، فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وإن كانت منقسمة بالفرض بالنسبة إلى المحركين، كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما في الشرح الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند إلى محرك وبعضها إلى محرك آخر، لا تعدد في محركها لأن محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما، ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة في الوهم باعتبار النسبة إلى المحركين مجموعاً مركباً من بعضين منسوب أحدهما إلى محرك والآخر إلى محرك آخر، قال: والصواب في تعليل هذا المطلب أن يقال: إن حجراً واحداً بالشخص إذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدأ معين إلى منتهى معين في زمان معين لا تختلف حركة هذه بأن راميه زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر في ذلك أن الاستناد إلى المؤثر لا دخل له في تشخص الأثر، ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البدل انتهى. إن اللازم مما ذكر أن لا يكون وحدة المحرك لمعين بخصوصه معتبراً في وحدة الحركة لا أن يكون وحدة محرك معين أي معين كان معتبراً في وحدتها فتدبر.

قوله: (والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لأنه يدل على أن المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند إلى محرك والبعض الآخر مستند إلى محرك آخر، وهو الظاهر من كلامهم، فلا شك في أنه لا تعدد في محركها لأن محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعدداً، ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه، فالصواب في تعليل هذا المطلوب أن يقال: إن حجراً واحداً بالشخص إذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ إلى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بأن راميه زيد أو عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة، والسر في ذلك أن الاستناد إلى المؤثر لا دخل له في تشخص الأثر، ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل.

محرك (آخر ولا تجزؤ فيها بالفعل **ولا فصل**) **بسبب اختلاف الاستناد** ألا ترى أن الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات، وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية **فإن قيل**: المحرك الثاني إن لم يكن له أثر لم يكن محركاً، وإن كان له أثر فإن كان أثره عين أثر المحرك الأول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وإن كان غيره فقد تعدد الأثران أعني الحركتين **قلنا: نختار أن الأثرين متغايران وذلك لا يبطل** الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أي ثاني الأبحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لأن الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه) وحدة (ما إليه) فإن هذه الأمور الثلاثة إذا اتحدت بالنوع

قوله: (ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) أي لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة، فإن هذا التبعض وهمي محض يعرض للحركة بالقياس إلى المحركين.

قوله: (أن الأثرين متغايران إلخ) بنفسها في الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة إلى حدود المسافة بمعنى التوسط، ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة في الخارج، لأن وحدتها الشخصية لا تبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر، فإنه قد خفي على بعض الناظرين.

قوله: (قلنا: نختار أن الأثرين متغايرين إلخ) سياق كلامه هاهنا يدل على أن مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع، إذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط، فيتعدد الأثر باعتبار أن اتصاف بعض الامتداد مستند إلى محرك والبعض الآخر إلى محرك آخر، وأنت خبير بأن المراد بالمحرك هاهنا هو السبب الفاعل للحركة، لأن أحد الأشياء الستة يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل، كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وأن الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الأعيان، كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل، ولا يحتاج إلى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله: فإن الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية، اللهم إلا أن يكون مراده هاهنا الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي معرفات شرح المطالع أن تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود. قلت: لو سلم في لوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي هاهنا إشكال أشرنا إليه في المقصد الثاني من هذا الفصل، فليرجع إليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق أن المقام محل الكلام.

كانت الحركة واحدة بالنوع، وإذا تنوعت **كانت الحركة** متنوعة (إذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الأنواع المختلفة (نوعان من الحركة) وإن اتحد ما منه وما إليه، أما في الكيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد، وأخرى من البياض إلى الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد، فإنّ ما فيه الحركة هاهنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع، وأما في الأين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ إلى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة، فإنّ المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما **وإذا كانت الحركة مختلفة بالنوع** لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما إليه فاختلافها بالنوع، لاختلاف ما فيه منضماً **إلى اختلافهما كان أولى** (كالتسود والتسخن) فإنهما مختلفان بالماهية لاختلاف الأمور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما إليه) فإنهما إذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وإن اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الأينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية، فإنّ الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه، فإن قيل: تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر، فإن السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الأول، لأن الاختلاف بين المبدأين إنما هو باعتبار إن عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية

قوله: (كانت الحركة إلخ) لا يخفى أن هذا البيان لا يصحح عبارة المتن، فإن الظاهر أنه تمثيل لأنواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه، كالمثال الآتي والتقرير الذي ذكره الشارح أنه لا دلالة في المتن عليه.

قوله: (إلى اختلافهما كان أولى) بيان أن الاختلاف النوعي فيما اختلف فيه الأمور الثلاثة أولى، والحق أنه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف أن يقال: المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح، وكذا التسخن عند اختلاف طرفه، فهما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما، فيكون الموصوف بواحد منهما، معناه للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض.

قوله: (وإذا كانت الحركة مختلفة بالنوع إلخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد وإصلاح كلام المصنف فإن قوله: كالتسود والتسخن لا يصلح مثالاً لما ذكره أولاً، لأن سياق كلامه فيما إذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف هاهنا والأوضح أن يقال: المقصود منه التمثيل لا التعليل وإن كان المفهوم هذا.

وذلك لا يوجب اختلافاً في الماهية. قلنا: إنهما وإن لم يختلفا بالماهية **لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية** وهما متقابلان تقابل التضاد **وهذا القدر كاف في** اختلاف الحركة بالماهية، **كذا في المباحث المشرقية** (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لأن الأمور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الأثر (ولما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (وإذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة (فالنوع أولى) بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لأن ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر إلى العلو قسراً و) حركة (النار إليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما إلى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة **بل هاتان الحركتان متفقتان** في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ما له) الحركة (فإن تنوع المحل لا

قوله: (**وهذا القدر كاف**) أي كون موصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كافٍ لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات أن يكون مبتدأه ومنتهاه مخالفاً بالنوع للأخرى، ولو بالفرض كما سيجيء في بحث التضاد.

قوله: (**كذا في المباحث المشرقية**) لعل الحوالة للإشارة إلى أنه غير مرضي عنده لما سيجيء من أن هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة يخلف حركة أخرى في المبدأ، والمنتهى مع اتحاد المسافة مع أنه لا تضاد بينهما والاتصاف بالمبدئية والمنتهية، فكيف يكون موجباً للتضاد، وسيجيء تحقيقه.

قوله: (**بل هاتان إلخ**) أشار إلى أن الحيثية تعليلية، وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالتنوع من حيثية أخرى.

قوله: (**لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية إلخ**) فإن قلت: هذا جار في كل حركة من مبدأ إلى منتهى، والرجوع إلى ذلك المبدأ مع أنهم قد صرحوا بأن الاختلاف بالماهية ليس إلا في الصاعدة والهابطة، قلت: لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلاً فلا يصير العلو سفلاً. وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك، ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة وسيشير الشارح في أثناء المقصد الثامن إلى هذا السؤال وجوابه. واعلم أن قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية وأما المصطفوي فقد قيل من الأغلاظ المشهورة كالمرتضوي.

قوله: (**بل هاتان الحركتان متفقتان**) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله: لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لأنه يتبادر منه رجوح النفي إلى قيد الحيثية مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بأن ليس المراد ذلك.

يوجب تنوع الحال) وإن كان تعدد المحل مطلقاً يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الإنسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما إذ لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما إليه، **وذلك لأن إضافة الحركة** بل العرض مطلقاً إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما، فلا يكون اختلاف المعروضات موجباً لاختلافهما (ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا تختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع، بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (إن قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (**فهو عارض للحركة**) **ومقدار لها** (واختلاف العوارض) بالنوع (لايوجب التنوع) في المعروضات، كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها (وثالثها: الوحدة (الجنسية وما يعتبر فيها) من الوحدات (بعض ما يعتبر في) الوحدة (النوعية) لأن النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وإنما هو) وحدة (ما فيه فقط **فالحركة الواقعة في كل جنس** جنس من

قوله: (**وذلك لأن إضافة الحركة إلخ**) فإن قلت: فكذا إضافتها إلى ما فيه وما منه وما إليه، أمر خارج عن ماهيتها، فكيف يوجب اختلافها بالماهية، قلت: لما كانت الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجياً كان ما فيه وما إليه وما فيه مقوم ماهيتها، فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك، فإنها تحتاج إليهما في الوجود في الشفاء، ففي الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الأمور التي تقوم ماهيتها، وبه ما هي فيه، وأيضاً ما منه وما إليه، فإذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع.

قوله: (**فهو عارض للحركة ومقدار لها**) أي بقدر الحركة بها فيقال: حركة ساعة أو ساعتين، فلا يرد ما قيل: إن الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها، فإنها حركة الفلك الأعظم.

قوله: (**فالحركة الواقعة في كل جنس إلخ**) سواء قلنا: إن الحركة المطلقة للحركات على أن تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلة في إحدى المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات، فإن الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه.

قوله: (**فهو عارض للحركة**) قيل: هذا ضعيف فإن هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضاً لها فإنها إنما هي حركة الفلك الأعظم ولو قيل: وإن قدر تنوعه فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجاب بأن مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الأعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضاً كما أشار إليه الشارح في بحث الزمان، ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقاً كما سيأتي، وهذا التقدر هو المراد بالعروض هاهنا.

قوله: (**فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الأينية إلخ**) لا خفاء أن القول بأن الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسها مما يتم إذا ثبت عدم جنسية

الحركة) فالحركات الأينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الأجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة، وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الألوان، وهكذا إلى أن ننتهي إلى الحركات النوعية المنتهية إلى الحركات الشخصية.

[المقصد السابع: الحركات المتضادة وغير المتضادة]

(الحركات منها) ما هي غير متضادة ومنها (ما هي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (أن لا تضاد إلا بين الأنواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لأنها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (**وإن امتنع اجتماعها حيناً**) من الأحيان (**فلا لماهياتها**) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً إلى ماهياتها، بل إلى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الأجناس (وإنما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة في الجنس الأخير (منها) أي من الحركات (ففي الاستحالة

قوله: (**متحدة في الجنس العالي**) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد أنه إنما يثبت الاتحاد في الجنس العالي إذا كانت تحت الأين أجناس، ولم يثبت إنما الثابت أن تحته أنواعاً بناء على أن الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالماهية، كما أشار إليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل، فكذا الحركتان الواقعتان عليهما، ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الأجناس الداخلة تحت الأين.

مطلق الحركة لما تحتها، أما بأن يكون مقوليتها على الأربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك، فيكون المطلق عرضياً للأقسام لاذاتياً، والأول باطل بمثل ما مر في الوجود، والثاني ذهب إليه أكثرون متمسكاً بأن الحركة كمال أي وجود شيء لشيء من شأنه ذلك، والوجود مقول بالتشكيك. ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لأن المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا أفراده، وذهب آخرون إلى أنه متواطئ إذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة، بل لو أمكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائداً إلى الوجود، لا يقال: لو كانت الحركة جنساً لأقسامها لزادت المقولات على العشر لأنها لا محالة يكون جنساً عالياً، لأنا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل مثلاً هذا ثم إن في الحركة الأينية اعتبار الأجناس المنتهية إلى العالي وهو الحركة في الأين غير ظاهر فليتأمل.

قوله: (**وإن امتنع اجتماعهما حيناً فلا لماهياتها**) كالوقوف في النمو فإن الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أو الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لأجل التضاد.

كالتسود والتبيض) فإنهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الألوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو أكثر مما بين أحدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد إلا ذلك (وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فإن لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف، فكذا بين الحركتين إليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف إذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه (وفي النقلة كالصاعدة والهابطة) فإن كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف وإلى ما فصلناه أشار إجمالاً بقوله: (إذ لها) أي للحركة في هذه المقولات الثلاثة (في كل طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فإن السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضاً غاية الخلاف (وأما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب **من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها**.

[المقصد الثامن : الحركات المتضادة بين الصاعدة والهابطة]

(**تضاد الحركات** ليس لتضاد ما فيه **فإن الصاعدة والهابطة ضدان**) **بلا شبهة** (**وإن اتحد ما فيه**) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد إلى البياض ضد للحركة من

قوله: (**من أن الحركة المستديرة إلخ**) سواء كانت وضعية أو أينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة.

قوله: (**تضاد الحركات إلخ**) أي تضاد كل حركة مع أخرى ليس لأجل تضاد ما فيه فقط، لأنه يوجد في التصور بدون تضاد ما فيه، وكذا الحال في التحرك والمحرك، بل تضاد كل حركة مع أخرى لأجل ما فيه وما إليه وأما كونه في بعض المواد لأجل ما منه وما إليه، وفي بعضها لتضاد أمور أخر فمجرد احتمال عقل لا يضر المقصود، نعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد ما فيه وما إليه يضر فما أورده صاحب التجريد من أنه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلل متعددة،

قوله: (**من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها**) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فإن قلت: هذا نفس المدعى فكيف يكون بياناً لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت: توصيف الحركة بالمستديرة إشعار بالدليل فالاستدارة هي التي بسببها لم يجر في الوصفية تضاد كما سيظهر.

قوله: (**فإن الصاعدة والهابطة ضدان وإن اتحد ما فيه**) اعترض عليه بأنه يجوز أن يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها، فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى [illegible]دم عليته لا يدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقاً لجواز تحققه في

البياض إلى السواد **وإن فرض وحدة الطريق**، أعني وحدة ما فيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين **عن طبيعة** واحدة، فإن الهواء إذا حصل في حيز الأرض صعد عنه طبعاً، وإذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال إنما يصح إذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الإمام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء أن هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم، لأنهما **تنتهيان إلى طرف واحد** وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية أن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد، ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط، وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار، ويرد عليه أنه يلزم منه أن لا يكون تضاد في الحركات الأينية إلا بين الصاعدة الواصلة إلى المحيط والهابطة الواصلة إلى المركز، **فلا تكون حركة الحجر**

فيجوز أن يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما إليه، وفي بعض التضاد ما فيه أو المحرك أو المتحرك إنما يردان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لأجل الأمور المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور، لأجل تضاد ما فيه وما إليه، بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه أنّ كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما منه وما إليه سواء كان معه تضاد آخر أو لا.

قوله: (وإن فرض وحدة الطريق) بأن يكون الطريق من البياض إلى السواد ومن الزيادة إلى النقصان بعينه، الطريق من السواد إلى البياض ومن النقص إلى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما أن المسافة في النزول هي المسافة في الصعود كذا في الشفاء.

قوله: (تنتهيان إلى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى، ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى.

تلك الصورة بعلة أخرى، وبهذا ظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك. وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب أنه قد تقرر من قواعدهم أن المصدر المضاف من صيغ العموم، فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فإن قلت: انتفاء هذا الإيجاب الكلي لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما إليه قلت: لم يدع أحد هذا الاستلزام، بل إن الأمر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء، فليتأمل.

قوله: (عن طبيعة واحدة) فإن الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءاً من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها هاهنا وإن كانت جزءاً من العلة التامة.

قسراً إلى فوق وحركته طبعاً إلى تحت متضادتين **مع أنهم صرحوا بخلافه** (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك **لأن حركة الحجر** قسراً إلى فوق وطبعاً إلى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه) أي في الزمان (إذ لا تنوع) فيه بل الأزمنة كلها متساوية في الماهية **(ولا يمكن توارده)** أي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله: فإنه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لأنه لا تضاد فيه ولكونه (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) أي ليس تضاد الحركات للحصول (في الأطراف) التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لأنه) أي الحصول في الأطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فإن الحصول في المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول في المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لأجل الحصول في الأطراف لم يكن **بين الحركات الموجودة تضاد** (بل) تضاد الحركات (للتوجه)

قوله: (فلا تكون حركة الحجر إلخ) فيه أن كلتا الحركتين متوجهتان إلى نقطة المركز والمحيط، وإن لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط.

قوله: (بين الحركات الموجودة تضاد) أي حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لأن الحركات حال الوصول إلى المنتهى موجودة في أزمنتها متصفة بالتضاد في تلك الحال، نعم إنها غير موصوفة بالتضاد في أثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها، فالصواب أن يعلل عدم

قوله: (مع أنهم صرحوا بخلافه) أي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد أنهم صرحوا بالتضاد مطلقاً وإلا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهور، ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بأن تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما، إذ لا حركة حينئذٍ من حيث التوجه، فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات، فتأمل.

قوله: (لأن حركة الحجر إلخ) لأن المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات إذ لا موضوع له. ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء إلى العلو.

قوله: (ولا يمكن توارده) لأنه إما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما زمان ولا يتصور للزمان زمان.

من الأطراف وإليها أعني (**بحسب ما منه و**) ما (إليه) جميعاً (من حيث هما كذلك) أي من حيث أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضداً لمبدأ الأخرى ومنتهاها ضداً لمنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط، فإن الحركة من السواد إلى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض إلى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط، فإن الحركة من الحمرة إلى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة إلى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف، وإنما اعتبر قيد الحيثية إذ لا بد من اعتباره (فإنهما) أي ما منه وما إليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الأول إلى الثاني تضاد الحركة من الثاني إلى الأول لأن مبدآهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما (أو دونه) أي دون التضاد (كالسواد والحمرة) فإنهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة من أحدهما إلى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه أيضاً (كالمركز والمحيط لأنهما جزآن) أي نقطتان (**من جسم بسيط** عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) **وباعتبار هذين العارضين** صارا متضادين (مع تساويهما في

تضادها لأجل الحصول في الأطراف بأنه لا تعلق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها.

قوله: (**أعني بحسب ما منه إلخ**) ليس التضاد لأجل التوجه من الأطراف، وإليها من حيث أنها أطراف ونهايات لبعد إذ ليس ذلك مما لا يتعلق به الحركة، بل لأجلِ أن تلك الأطراف ماهية الحركة وما إليه، ولا كونها ما منه كيف اتفق بل من حيث أنهما متضادان مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة، إذ لا تعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله: كذلك ظرف مستقر وقع حالاً أي التوجه من الأطراف، وإليها من حيث التوجه في الضدين فقول الشارح: من حيث أنهما متضادان بيان لحاصل المعنى.

قوله: (من جسم بسيط) أي يحددهما جسم بسيط لا أنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته.

قوله: (وباعتبار هذين العارضين إلخ) فإن قيل: قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض، فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما تتعلق به الحركة تضاد الحركة مع أن هذا أبعد. قلنا: مرادهم أن ذلك بمجرده وعلى إطلاقه لايوجب تضاد المعروض، وأما إذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد، وهاهنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين، أعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح.

الحقيقة) **وصار تضادهما بالعرض سبباً** لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات، فإنهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف، **وكذا حال الحركتين** الواقعتين في جهتين متقابلتين، وقد يقال: لا تضاد في الحركة المستقيمة إلا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلاً) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية **ولا بحسب عارض لازم** (بل يتفق إن صار أحدهما مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها، فإذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى إلى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للأولى، إذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فإن قلت: **بين مفهومي المبدأ والمنتهى** تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين

قوله: (وصار تضادهما بالعرض سبباً إلخ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجباً للتضاد بين الشيئين بالذات، إذ لا يجوز أن يكون العارض أمراً داخلاً في جوهر هذين الشيئين فإن الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعلاهما وهو الإسخان والتبريد الصادران منهما يتصاعدان بالذات، وكذلك الحال في الحركة فإنها تتعلق بالأطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لأن حقيقتها مفارقة وقصد فحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى، إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل وإن كان المبدئية والمنتهية عارضين للأطراف كذا يستفاد من الشفاء.

قوله: (وكذا حال الحركتين إلخ) كالحركة الواقعة من اليمين إلى اليسار وبالعكس فإنهما متضادان، لتضاد مبدئهما ومنتهاهما فإن الجهتين وإن كانت مبدأين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار، فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن أن يصير إحداهما الأخرى بخلاف الحركة من اليمين إلى اليسار فإنهما قصد حركة من اليسار إلى اليمين باعتبار تبدل اليمين إلى اليسار.

قوله: (بين مفهومي المبدأ والمنتهى إلخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس إلى طرف قوس آخر، والتي بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة إن لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لأجل المبدئية والمنتهية، بل لأجل أنهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لأجل أنهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأهما هو بعينه منها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس إلى ذلك، إنما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع وإذا كان كذلك، فقد عرفت أن اللتين على القوس

قوله: (ولا بحسب عارض لازم) يشعر بأن التضاد في القسم الثاني إنما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى، بحسب عارض لازم فعلى هذا لاتضاد في الحركة المستقيمة إلا بين الصاعدة والهابطة، وقوله: قلت: لا شك إلخ يشعر بأن عدم تأخر العارض الذي يكون سبباً لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مفارقاً، اللّهم إلا أن يبنى كلامه على أن هذا العارض ما وجد إلا لازماً بالاستقراء.

ذاتيهما تضاد بحسب العارض، فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة. **قلت: لا شك** أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما **متأخر عن** وجود الحركة، **فلا يكون تضاد هذين العارضين** علة لتضاد الحركتين **بخلاف القرب** والبعد من

الواحدة لا تتضادان لأن الحركة على تلك القول لا يعرض لها من حيث الحركة قوسية أن يكون مبدؤها غير منتهاها مغايرة ذاتية، بل يعرض لذلك لقطع العرض ووقوف يتفق، ولولا ذلك لصح التوجه المستمر إلى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لا رجوع فيها انتهى. ويعلم من كلامه أن الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين في مسافة واحدة فإن حصول المبدأ والمنتهى فيهما بحسب الفرض والاتفاق، بخلاف الصاعدة والهابطة فإن تغاير المبدأ فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ.

قوله: (متأخر عن إلخ) فإنه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهى له.

قوله: (فلا يكون تضاد هذين العارضين إلى آخره) لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم، ولكن الكلام في تقدم التضاد على هذين العارضين، لأن الحركة إنما توصف بالتضاد بعد وجودها، إنما هو حال الوصول إلى الطرف، وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية، وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للتجريد من أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين، فكذا تضادهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للأخر.

قوله: (بخلاف القرب إلخ) هذامخالف لما في الشفاء من أن الحركات المتضادة التي تقابل أطرافها، وإنما يتصور على وجهين أحدهما: أن يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض والثاني: أن لا يتقابل أطرافها في ذواتها وماهياتها بل لأمر خارج، وهذا يتصور من جهتين إحداهما بالقياس إلى الحركة والثانية بالقياس إلى أمور خارجة عن الحركة، مثل أن طرفي المسافة المتصلة بين السماء والأرض هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض، بل يتقابل لأمر خارج وذلك الأمر إما غير متعلق النسبة إلى الحركة، وإما متعلق بها، أما الخارج عن النسبة إلى الحركة فبأن يكون أحد الطرفين في غاية القرب والطرف الثاني في غاية البعد، فيكون طرفاً منه لزمه أن كان علواً وآخر لزمه إن كان سفلاً. وأما المتعلق بالنسبة إلى الحركة فمثل أن يكون أحد الطرفين عرض له

قوله: (قلت: لا شك إلخ) قيل: عليه كما أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين، فكذا تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما، ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر، وجوابه أن ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زماناً، لأن وصف المنتهائية للمنتهى إنما يعرض بعد انقطاع الحركة، وإن كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع، وأما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار إليه في تحقيق أن ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في الأطراف، فتأخر التضاد عن الحركة ليس إلا بالذات ولايعقل عليه المتأخر للمتقدم فتأمل.

المحيط، فإنهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أي اتصاف أحدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فإن لها مبدأ متصفاً بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) إذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة إلا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك) من الشروق والغروب، وليس شيء منها موجباً للتمايز الخارجي، وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه، وإلا امتنع حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالفعل إلا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم، بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة **وهاهنا بحث** وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدؤها وكذا منتهاها وضعاً مخصوصاً، كما أن مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فإذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم تحرك على نفسه، فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها، وإذا فرض سكونها ثانياً كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلاً للوضع الأول أو مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة، نعم إذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الأبعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدأ ومنتهى بالفعل، نعم إذا فرض أن جسماً تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدؤها ومنتهاها واحداً بالذات مختلفاً بالاعتبار، إلاأن هذه حركة أينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة (تنبيه. المبدأ

مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فإنه صريح في أن تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه وما إليه فيهما مضاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار أنه في غاية القرب أوفي غاية البعد فإنه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلاً عن أن يكون موجباً للتضاد.

قوله: (وهاهنا بحث إلخ) مقصوداً لقائل إذا فرض ابتداء المستدبرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهى بمجرد الفرض لا أن الحركة الوضعية مبدؤها ومنتهاها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح.

والمنتهى) أي هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما (**إذا نسب أحدهما إلى الآخر** فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والإيجاب والعدم والملكة لأنهما وجوديان، ولا التضايف لما سنذكره (وإذا نسبا إلى ما له المبدأ والمنتهى، وهي الحركة **كانا متضايفين** له فبين كل منهما وبينه) أي بين ما له المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية، فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف (فإن قيل: قديكون جسم واحد مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد (**قلت**: **هما**) أعني مفهومي المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضاً أولياً حتى يقال: إنهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للأطراف) الحاصلة في الأجسام (ولايكون طرف) واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة (إلا بالفرض وفي زمانين) إذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة أن يكون مبدؤها ومنتهاها طرفاً واحداً، وأما المستديرة فإن مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة، لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد، فهي وإن كانت واحدة بالذات إلا أنها اثنتان في الاعتبار، وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها، وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأن التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبا إليه كاف للتصديق بما ذكر فيه. (فرع) على ما مر من أن تضاد الحركات إنما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا:)

قوله: (**إذا نسب أحدهما إلى الآخر**) بالقياس إلى الحركة المستقيمة يشير إليه قوله: فيما سيجيء أنه لا يتصور في حركة مستقيمة أن يكون مبدؤها ومنتهاها طرفاً واحداً، وقد مر منقولاً في الشفاء أنه لم يكن تضاد بين المبدأ والمنتهى لأجل المبدئية والمنتهية إلخ.

قوله: (**وقد يكون جسم واحد**) بأن يكون مبدأ الحركة ومنتهاها في جسم واحد، كذا في الشفاء.

قوله: (**قلت**: **هما إلخ**) خلاصته أن الأضداد لا تجتمع في موضوعها القريب والجسم ليْنَ قريباً للمبدأ والمنتهى، بل موضوعه الطرف كما أن السواد والبياض يجتمعان في جسم ولا يجتمعان في الموضوع القريب

قوله: (**كانا متضايفين له**) ظاهر العبارة أن يقول: مضايفين له، لأن وضع فاعل لنسبة الفعل إلى الفاعل متعلقاً بغيره مع أن الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته إلى المشتركين فيه من غير قصد إلى تعلق له.

الحركة (المستقيمة **لا تضاد**) **الحركة** (**المستديرة**) وإلا كان ذلك **بسبب** تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (إذ كل مستقيمة) فإنها واقعة على خط هو (وتر لقسي غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة إلى مبدئها، **وذلك باطل** (إذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد، **وأيضاً كل قوس** يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحدباً من الأولى، فتكون هذه بالضدية أولى فليس شيء من تلك القسي ضداً للمستقيم، فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها **لا يقال**: **طبيعة الاستدارة** واحدة في المستديرات، **فتكون هي من حيث طبيعتها** المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لأنا

قوله: (**لاتضاد الحركة المستديرة**) أي اللغوية أعني المنحنية، وأما المستديرة الاصطلاحية أعني الوضعية فقد عرفت أنه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل، وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحداً فلا يوصف بالتضاد أصلاً.

قوله: (**بسبب إلخ**) بأن يكون مبدأ إحدى الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لتحقق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ما إذا كان مبدؤهما ومنتهاهما متغايرين فإنهما كانتا متعددتين بدون الخلاف.

قوله: (**وهو باطل إلخ**) أي التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع أنه لا تضاد بينهما.

قوله: (**وأيضاً كل قوس**) قيل: القوس الذي يفرض على محدب الفلك الأعلى لايمكن فرض ما هو أعظم منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها، والجواب أنه يمكن فرض ما هو أعظم منها بأن يفرض الفلك الأعلى أعظم مما هو عليه كما مر في مبحث الحركة، لا بدَّ أن يكون إحدى الجهتين في غاية البعد من الأخرى لا أن كلاً منهما غاية البعد عن الآخر، بناء على جواز كون قطر الفلك الأعلى أعظم مما عليه.

قوله: (**فتكون هي من حيث طبيعتها إلخ**) فلا يلزم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة ولا أن يكون ما هو أكثر تحدباً أولى بالضدية.

قوله: (**وأيضاً كل قوس يفرض إلخ**) فيه بحث لأن القوس الذي بوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي محدب الفلك الأعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف، فهي بالمضادة أولى من غيرها.

قوله: (**لا يقال: طبيعة الاستدارة إلخ**) هذا يرد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب، لكن هذا الجواب يدل على أن لا تضاد إلا بين الأشخاص والمشهور المصرح به فيما

نقول: لا وجود **للاستدارة المجردة**، إنما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت، **ولما امتنع** حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع، فلا يكون ضداً له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فإن) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها، فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع، وذلك **لأن طرفي مستديرة** واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) أي لقسي (غير متناهية) فإنه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهى تلك المستديرة إلى مبدئها وهو باطل (**وأما الحركة إلى التوالي** و) والحركة (إلى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فإن المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو، فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر، أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة إلى الجدي، لكن في النصف الآخر، وقس على ذلك حال الصعود من الجدي إلى السرطان، فإنه على عكس الانحدار المذكور، ولما كان الفلك جسماً بسيطاً متشابه الأجزاء كان

قوله: (للاستدارة المجردة) أي المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ والمنتهى المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها، وكل ما هو يفرض ضداً كان ما هو أكثر تحدبا أولى به فلا يكون شيء منها أولى.

قوله: (ولما امتنع إلخ) وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضداً للمستقيمة إذ لا بد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد وإذا لم يقع المستديرة موجوداً على موضوع المستقيمة.

قوله: (لأن طرفي مستديرة إلخ) هذا الدليل أخص من المدعى لأنه لا يجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين، والحركة الواقعة عليها بالعكس مع أنه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولاً من الشفاء.

قوله: (وأما الحركة إلى التوالي إلخ) دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين.

بينهم تحققه بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس قريب، إلا أن يحمل كلامهم على تحققه فيما بين أفراد الأنواع الأخيرة.

النصفان متساويين في الماهية، **وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها**، فلا يكون شيء منها سبباً لتضاد الحركات المستديرة، فلا تكون متضادة، قال المصنف: (**ولا يخفى ما فيه** من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني أن ما ذكروه إنما يدل على أن الحركة إلى التوالي والحركة إلى خلافه، إذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متحدتين في المبدأ والمنتهى، فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد، ولا شك أنه إذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معاً كانتا متخالفتين بل متضادتين، فإن حركة المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي إلى السرطان على خلاف التوالي **للتضاد بين المبدأين والمنتهيين، وإن كانا مفروضين** مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين، وكذا الحال في الصاعدة من الجدي إلى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي، نعم إذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معاً وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها، وإليها، **وذكر في الملخص** أن أمثال هذه المباحث لفظية لأنه إن أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد، كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لامتناع الاجتماع، وإن أريد مع ذلك أن يكون ما منه وما إليه **أموراً موجودة**

قوله: (**ولا يخفى إلخ**) مقصود ذلك القائل أن الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف، إذ يفعل كل منهما بفعل الآخر وتحد غايتها، وإنما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدأ كلتيهما ومنتهاه مخالفاً للأخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولاً من الشفاء.

قوله: (**وإن كانا مفروضين**) قد عرفت أن تغاير المبدأ والمنتهى بالفرض لا يصحح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادهما بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والهابطة.

قوله: (**وذلك في الملخص إلخ**) فيه بحث لأن الكلام في التضاد الحقيقي المعتبر في غاية الخلاف وأنه إنما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع في أنه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أو لا؟ فالنزاع معنوي.

قوله: (**وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها**) فإن قلت: الأطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت: الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية.

قوله: (**للتضاد بين المبدأين والمنتهيين**) أي باعتبار المبدئية والمنتهية وإن كان ذاتاهما متحدين بالماهية.

بالفعل متضادة، **فلا تضاد حينئذٍ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات .**

[المقصد التاسع : الحركة ليست كماً بل عرضية]

(الحركة ليست كماً بالذات) فإنها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام: الأول بحسب المسافة لانطباقهما) فإن الحركة الأينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزأ فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة إلى نصفها نصف الحركة) إلى كلها. الثاني بحسب الزمان لأنه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة، وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فإنه إذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها، فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه، وإذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها (الثالث: بحسب المتحرك فإن الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه (إذا تحرك) الجسم (تحركت أجزاؤه المفروضة فيه، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كمحلها (فإذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فإنه يتبعه في هذين الانقسامين، وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة **إنما يتصور في**

قوله: (أموراً موجودة إلخ) فإذا اعتبر تمام الدور، فلا وجود لها بالفعل وإذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما.

قوله: (إنما يتصور في الحركة الأينية) بناء على أن الأين لكونه عبارة عن الحصول في

قوله: (فلا تضاد حينئذٍ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات) فيه بحث لا ذماً منه وما إليه في المستديرة المذكورة، فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم إلا أن يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فحينئذٍ يكون الدليل قاصراً عن المدعى، وإن جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى، باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز إلى المحيط، وحركة بالاستدارة من المحيط إلى المركز، فإن التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار لازم كما مر، وإن جعل منشؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات أيضاً، وسياق كلامه يدل على قوله: بالتضاد بينهما، فليتأمل.

الحركة الأينية، وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها، وكذا الانقسام

بحسب المتحرك إذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما إذا جعل عبارة عن السطح، فلا شك أن أجزاء الجسم **إما متصلة** أو متماسة وعلى التقديرين **فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً**، أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل، **فهي** غير مفارقة أمكنتها بالكلية، **فلا تكون متحركة**.

[المقصد العاشر : وصف الحركة بالحقيقة أو بالعرض]

(ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر (أو لا) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني :) يقال له (أنه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبي : في هذا المثال نظر لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات، اللهم إلا أن يعتبر الانتقال من مكان إلى آخر مغاير للأول بجميع أجزائه، فحينئذٍ يكون الراكب متحركاً بالعرض لأن الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر؛ **إذ لا توجه في الراكب**، بل إنما يوصف به تبعاً للسفينة،

المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر، فإنها لا تقتضي إلا وجود المقولة التي تقع فيها الحركة، وأما المبدأ الذي ينطبق بهذه الحركة عليه فلا.

قوله: (إما متصلة) أي في الأجسام البسيطة أو متماسة أي في الأجسام المركبة.

قوله: (فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً) أي على تقدير كونها مماسة.

قوله: (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج عن المكان بالكلية، وإن كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها.

قوله: (إذ لا توجه في الراكب) إن أريد بالتوجه ميل الكل إلى جهة وقصدها فهو متحقق في الراكب، وإن أريد به مبدأ التغير فليس بمتحقق فيه، والظاهر هو الثاني لأن انتقال المكان بدون أن يكون التغير في المتمكن ليست بحركة.

قوله: (إنما يتصور في الحركة الأينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الأينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة، وإلا فلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الأقسام الأربعة.

قوله: (فلا تكون متحركة) هذا يشعر بأن الجواهر الظاهرة غير متحركة إذا جعل المكان عبارة عن السطح، وقد سبق في مباحث الأكوان أن الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وأن المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه.

ثم إن المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة، **وقد لا يكون كالصور** والأعراض الحالة **في الأجسام المنتقلة**، وأما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كالنفس مع البدن فإنها لا توصف بالحركة تبعاً لحركة البدن. (والأول) يقال: إنه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته إلى ثلاثة أقسام لأنه (**إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره** وهي الحركة القسرية، أو) **يكون مبدأ الحركة** (**فيه** إما مع الشعور) أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الإرادية أو لا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لأن مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) أي حصرها فيهما، إذ يخرج عنها حينئذٍ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو)

قوله: (في الأجسام المنتقلة) أي من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع أو من كيف إلى كيف أو من كم إلى كم، فإن الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى؛ لأنه محل المقادير قابلة إياها كما وهم، فإن المقدار إنما تحصل الصورة الجسمية أولاً وبالذات كما حقق في محله.

قوله: (إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره) هذا على ما هو المشهور من أن مبدأ الحركة القسرية هو القاسر، وأما على التحقيق فيقال: مبدأ الحركة إما أن تكون مستفادة من خارج، ولا يمكن أن يقال: معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى، لأنه محل المقادير قابلة إياها كما وهم، فإن المقدار إنما تحصل الصورة الجسمية أو لا وبالذات كما حقق في محله.

قوله: (أو أن يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من أن مبدأ الحركة فيه أنه مستفاد منه تلك الحركة كالإنسان الساقط من العلو طبيعة لأن مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة.

قوله: (وقد لا يكون كالصور) أي كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال: لا شك أن المعروض الحقيقي للحركة الأينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالوضع، أعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية، وأما الهيولى والصورة النوعية والأعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعاً، وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة إياها فهي متصفة بهاتين الحركتين أصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض.

قوله: (إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره إلخ) فإن قيل: فعلى رأي من جعل الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا: بل يتأتى بأن يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه، كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا.

إلى ستة أقسام لأن القوة المحركة إن كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية، وإن لم تكن خارجة عنه، فإما أن تكون الحركة بسيطة أي **على نهج واحد**، وإما مركبة لا على نهج واحد، والبسيطة إما أن تكون بإرادة وهي الحركة الفلكية، أو لا بإرادة وهي الطبيعية والمركبة، إما أن يكون مصدرها القوة الحيوانية أولاً، والثانية، الحركة النباتية والأولى، إما أن تكون مع شعور بها وهي الحركة الإرادية الحيوانية أولاً مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض.

[المقصد الحادي عشر: الحركة وقياسها بالسرعة والزمن]

(الحركة) **إذا قيست** إلى حركة آخر **فهي** (**إما سريعة** وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى (في زمان أقل من زمانها ويلزمها) أي الحركة السريعة (أن تقطع الأكثر) أي المسافة التي مقدارها أكثر (في) الزمان (المساوي) يعني أنه إذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل، وإذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر، فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بلك واحد منهما، وإما قطعها لمسافة أطول في زمان قصر **فخاصة قاصرة** (**وإما بطيئة** وهي التي بالعكس فتقطع المساوي) من المسافة (في) الزمان (الأكثر أو)

قوله: (**إذا قيست إلخ**) إشارة إلى أن الحركة في نفسها لا تتصف بالسرعة والبطء.

قوله: (**فخاصة قاصرة إلخ**) قيل: فيه بحث لأن قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة، يؤلزمها قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر، لأن الزيادة على أصل مسافة البطيئة التي قطعها السريعة لفضل سرعتها قابلة للقسمة، وإلا لزم الجزء وقطعها في زمان أقصر والجواب: أنه إذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة، كانت هذه السريعة التي اعتبر في مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة.

قوله: (**على نهج واحد**) لا يختلف بالأخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر إلى المبدأ.

قوله: (**فهي إما سريعة وإما بطيئة**) فإن قلت: هاهنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له. قلت: لأن هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أو لا وبالذات.

قوله: (**فخاصة قاصرة**) لأن السريعة التي تقطع المسافة في زمان أقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة، وفيه بحث لأن قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر؛ لأن الزيادة على أصل مسافة البطيء التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة وإلا لزم الجزء، فحينئذ إذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة، وقطع بعضها في زمان أقصر، فإن قلت: لعل الزيادة لا تتجزئ خارجاً. قلت: بعد

تقطع (الأقل) من المسافة (في) الزمان (المساوي) وربما قطعت مسافة أقل في زمان الأكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) أي ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (وإلا لم يحس بحركة الفرس) وإن فرضت سريعة جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فإذا عدا فرس أشد عدو) كما إذا قدر أنه عدا من أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخاً (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد **بنسبة غير قليلة**) لأنها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) أي سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لأن عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وأنه) أي زيادة حركة المحدد على حركاته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أنْ لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل قطعاً، **لأنا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته** (واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء، وهي

قوله: (بنسبة غير قابلة) أي بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة لأنه فرع إحاطة الوهم بتلك النسبة.

تسليم انتفاء لزوم الجزء، فحينئذ إذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي أقل من تلك المسافة، فلم يكن قطع الأقل في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة، بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها إلا بطيئة، لا يتصور أبطأ منها حتى تكون هي أسرع بالنسبة إليه، ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بأن سريعاً إذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين خارجاً مسافة، فالبطيء يقطع في ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض أنها نصف مسافة السريعة، فالزمان القصير هاهنا هو الجزء الواحد فقط، والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط، وأنت خبير بأن كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم أصول الفلاسفة كما مرت إليه الإشارة من الشارح في بحث الخلاء.

قوله: (لأنا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته) وقد يجاب بأن السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة وجودية، فلذا نحس بها وفيه نظر إذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد واقطعيته، وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس التي يعدو أشد عدواً في الزمان المتطاول في مكان واحد.

ستة (كما ستنتهي النوبة إليه) أي إلى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها هاهنا (وبالجملة، فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (**مبني على بحث الجزء** وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلاناً. منها) أي من تلك الدلائل الستة (أنا إذا غرزنا خشبة في الأرض فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي) طويلاً (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) **أي إذا ارتفع** (الشمس) مقداراً (إن وقف الظل) ولم ينتقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث، فيجوز) حينئذٍ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله)، وهو باطل (**وإن تحرك) الظل** (جزأً) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أنْ يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار، ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر، وحينئذٍ (كان بإزاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار، فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون (فثبت أن السرعة والبطء، بلا تخلل سكنات **ويمكن) المضايقة** في قولهم لو جاز أن تتحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل، وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله، فإن ذلك) أي إتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) **لأن جميع الموجودات** مستندة إليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا إيجاب (**والعادة هي القاضية** بعدمها) أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع إتمام

قوله: (**إذا ارتفع إلخ**) إشارة إلى أن كلما غير واقع في موقعه، لأنه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة إذا.

قوله: (**لأن جميع الموجودات**) فيه أخذ ما لا يعني وهو بلا وجوب ولا إيجاب، وترك ما يعني وهو قيد ابتداء من غير توقف على شيء، فإن جواز الانفكاك بين الحركتين مبني عليه.

قوله: (**والعادة هي القاضية إلخ**) بيان لمنشأ توهم الاستحالة بأنه ناشيء من جريان العادة

قوله: (**مبني على بحث الجزء**) فمن أثبت الجزء قال: بصحته ومن نفاه قال ببطلانه.

قوله: (**أي إذا ارتفع**) فسر سور الكيلة. أعني كلما باداه الإهمال وهي إذاً لئلاً يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث إذ لو أبقى على ظاهرة لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الفرض المذكور.

قوله: (**وإن تحرك الظل إلخ**) نسبة الحركة والسكون إلى الظل مجاز لأنهما من خواص الأجسام والظل عرض لأنه من مراتب الضوء كما سبق.

قوله: (**ويمكن المضايقة إلخ**) أي المضايقة في بطلان التالي لا في الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه.

الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند إلى الفاعل المختار) فيجوز أن يوجد حركة الشمس إلى إتمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً، إلا أنّ عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال، بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة إلى آخرها، والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت، فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحياز مع كونها أبطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات، والجواب: إن تلك الحركة عندنا مستندة إلى الفاعل المختار لا إلى القاسر أو الطبيعة، فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة) بالنسبة (إلى أخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء، فلا يكونان فصلين للحركات **لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص**.

[المقصد الثاني عشر: قول الحكماء في علة البطء]

(قال الحكماء: علة البطء إما في) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوى في اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر إلى الأرض في الماء أبطأ من نزوله إليها في الهواء. (وإما في) الحركات (القسرية والإرادية **فممانعة الطبيعة**) إما

بدون حركتين مع الأخرى، وباقي كلام المتن والشرح إعادة لما سبق لا حاجة إليه في إتمام الجواب، إلا أنه تركه لتآلف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمي الناشئ من جريان العادة.

قوله: (لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من أن الذاتي لا يكون مشككاً وإن لم يقم عليه البرهان كما مر منا الإشارة إليه في بحث الوجود.

قوله: (فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب في البطء نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق، ولهذا قد يحرك المحرك بالإرادة جسماً في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء، فإن علة البطء هاهنا لا تعلم مما ذكره المصنف والشارح فعله ما ذكرناه وهو الإرادة.

وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (أشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالإرادة وأقوى في اقتضاء البطء (وإن اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الإرادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) **كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرداته** (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر، فإذا فرض أن معاوقة مخروق الأصغر أكثر من معاوقة مخروق الأكبر على تلك النسبة، انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة، مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء، والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقه الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر.

[المقصد الثالث عشر : قول الحكماء حول الصعود والهبوط]

(ذهب بعض الحكماء) كأرسطو وأتباعه (والجبائي من المعتزلة **إلى أن بين حركتين مستقيمتين** كصاعدة وهابطة سكوناً) فالحجر إذا صعد قسراً ثم رجع، فلا بد

قوله: (كالسهم المرمي إلخ) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالاً لممانعة الطبيعة والمخروق معاً، كما وهم واعترض بأن ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك في المثالين فإن مثل الممانعتين يحصل من جميع المثالين.

قوله: (بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخصيص بالاثنتين بناء على أن اتفاق الجبائي إنما هو فيها كما يدل عليه دليله، وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق إليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شيء عنه، وإليه الحركة، فيكون لأحداهما غاية وللأخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك، فإن قوماً جوزوا هذا لا يقال قوماً لم يجوزوا.

قوله: (كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته) في هذين المثالين نظر لأن المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة البطء فيهما حينئذٍ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده، والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمي في الهواء، فإن الأول أبطأ من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق، فإن قلت: مراد الشارح أن في حركة السهم المرمي تارة في الماء لا على صوب المركز أبطأ بالقياس إلى المرمي في الخلاء على صوبه وكذا القياس في المرمي في الهواء وعلة هذا البطء

أن يسكن فيما بينهما (و) **محصول ما ذكروه** (أنَّ كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (إلى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة (إلى غير النهاية) فإن الأبعاد متناهية، فإما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين، فتكون الأولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كأفلاطون من الحكماء **وأكثر المتكلمين من المعتزلة** (وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني) إذ لو كان زمانياً ففي النصف الأول من ذلك الزمان إن حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض، وإن لم يحصل كان حاصلاً في النصف الثاني ويعود المحذور، **والأظهر أن يقال**: الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا

قوله: (ومحصول ما ذكروه إلخ) لا يخفى أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسألة مع ضم مسألة تناهي الأبعاد من التأويل، بأن يقال: إن المقصود مما ذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهي الأبعاد ليتوصل بتلك الكلية إلى أن الأبعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) لأن السابق يرد عليه أن الوصول إذا فرض زمانياً يكون حاصلاً في مجموع النصفين، لا في كل واحد منهما، فالترديد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذي إليه الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لا حاجة إلى الترديد المذكور.

ممانعة المخروق والطبيعة، وأما في المرمي في الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة، وليس مراده أن علة أبطئية المرمي في الماء بالقياس إلى المرمي في الهواء ممانعة الأمرين حتى يرد ما ذكرتم. قلت: بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمي في الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض رميهما بقوة واحدة.

قوله: (إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً) قد أشير في أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل إلى أن هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الأينية، كما يشعر وصف الحركة هاهنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا أبطل المصنف وقوع الحركة في مقولة أن ينفعل كما مر هناك.

قوله: (وأكثر المتكلمين من المعتزلة) سياق كلامه يدل على أن أهل السنة أيضاً من المانعين، وكان منعهم لعدم تمام دليل الإثبات عندهم، لا لأن لهم دليلاً على النفي بخلاف المعتزلة فإن لهم دليلاً على ذلك كما سيأتي ولهذا قيد هاهنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) وأما ما ذكره أولاً فيرد عليه أنك إن أردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه، وإن أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الأول ومنعنا أن ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه.

يكون منقسماً في ذلك الامتداد وإلا لم يكن بتمامه حداً، فالوصول إليه آني إذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً، ثم إن للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول، لأن العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله: (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره إلى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى أيضاً (آني) كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آني) أي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما، فلو لم يكن بينهما زمان **لزم تتالي الآنات**) وتركب الزمان منها (وأنه باطل) إذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، **فيلزم تركب المسافة أيضاً منها** (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا إلى المنتهى، ولا عنه (**فهو سكون**) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو

قوله: (**والرجوع إلخ**) لأنه عبارة عن رفع الوصول ورفع الأين وفيه ما فيه.

قوله: (**فيلزم تركب المسافة**) وتفصيله في حواشي الشارح على شرح حكمة العين.

قوله: (**فهو سكون**) وعلة السكون لكونه عدمياً يكفيه انتفاء علة الحركة، إذ علة امتناع تنافي الآنين وما قيل أن علته الميل القسري، فإنه كما أفاد قوة التحريك إلى حد معين أفاد قوة التسكين وفيه بحث لأن الميل الذي هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون.

قوله: (**لزم تتالي الآنات**) أجاب عنه الكاتبي بما حاصله أن لزوم الآنات في الخارج ممنوع وإنما يلزم فيه أن لو كان الآن موجوداً في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة إنما المستحيل تتالى الآنات في الخارج ورده الشارح بأنه إذا تتالى آنات في الذهن فلنفرض أن جسماً قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة إلى جزأين لا ينقسمان أصلاً، وكذا انقسام المسافة إليهما، فإما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل وإما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة، فكما أن ترك الأمر الممتد من الأجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذا تركبه منها في الذهن لا يقال: إذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآنين موجوداً فيه، فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لأنا نقول: إذا فرض تتالي الآنين يكون ذلك المجموع زماناً، والزمان سواء كان موجوداً أو موهوماً يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً.

قوله: (**فيلزم تركب المسافة أيضاً منها**) وأما إذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لأن الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل، فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما أن ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقط يستلزمه.

قوله: (**فهو سكون**) قالوا: وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة، فإنها تقتضي الحركة إلى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لأنه في الحيز القريب بل الميل القسري

طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (حداً مشتركاً بينهما) أي بين الحركتين بل بين زمانيهما، فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال: (وأما الآن بمعنى جزء زماني لا ينقسم) ذلك الجزء (فأنتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمان الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا: نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن، وإذاتحرك عنه بعد كونه واصلاً إليه، فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في آن أيضاً، ولا يمكن اتحاد الآنين وإلا كان واصلاً إلى المنتهى ومبايناً له معاً، فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء، وذلك الزمان زمان سكون إذ لا حركة هناك لا إلى ذلك الحد ولا عنه، **وأبطلها ابن سينا** بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان: آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة، وآن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى، فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حداً مشتركاً بين زمان الحركتين، فإن طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً، وإن عنوا به آناً يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول، وإن بين الآنين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة، وهو بعض حركة الرجوع فإن كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة

قوله: (**وأبطلها إلخ**) ونقض بأن هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المفروضة في المسافة التي تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها.

قوله: (**يكون بينه وبين إلخ**) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث، إذ لا يوجد إلا في زمان وإلا بعد زمان إذ هي مقتضية لأين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه، فيقتضي تقدماً وتأخراً زمانياً.

كما أفاد قوة التحريك إلى الحد المعين كذلك أفاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلاً ومدافعة إلى جهة ليسفل، فيحدث الحركة إليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري: الأشبه أن هذا السكون قسري والقاسر امتناع تتالي الآنات إذ الضرورة الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها كثيراً ما تقتضي أموراً استبعدها العقل.

الرجوع **يكون بينه وبين** آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع، **ثم إنه أقام الحجة** على وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما في آن واحد محال، إذ يستحيل أن يجتمع في جسم الإيصال إلى حد والتنحية عنه **فوجب أن يكون كل منهما في آن** مغاير؛ لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة، **فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين**، أو بتجويز

قوله: (فوجب أن يكون كل منهما في آن) فيه بحث لأن الموجب لحركة المفارقة لا يمكن أن يكون آنياً وإلا لزم وقوع الحركة في الآن، وإن أراد بإيجابه لها أنها تحصل بعده فلا تخلف فلا نسلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للإيصال والتنجية في زمان هو طرفه، فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة وأخذ الميل في الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة ما لم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد، والتحقيق أن العلة الموصولة إلى الحد، وليس ميل موجودة حال الإيصال، فإن كان يوجد موصلاً زماناً فقد صح السكون وإن كان لا يوجد إلا آناً، فإذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل، إذ لا يكفي انتفاء الميل الأول وهو ظاهر فذلك الميل الثاني، لأن الشيء لا يكون في طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معاً، فيكون طباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل، وأن لا يكون اقتضاء بالفعل فإذن آن آخر الميل الأول غير أول الميل الثاني، فهما سكون، هذا خلاصة ما في الشفاء تعدية من النظرية، ولا يخفى أنه لا حاجة في هذا البيان إلى إثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى أنه لا توجد إلا في آن وأن اجتماع الميلين محال، وأن المعنى المراد أعني العلة الموجدة لا يمكن أنْ تكون معداً وأنه لا يمكن أن يكون زمانياً، بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان، وإن كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فاندفع جميع الأجوبة فخذ ما أعطينا وكن من الشاكرين.

قوله: (وأبطلها ابن سينا إلخ) قيل: ويرد عليه أيضاً أنه يلزم على هذا تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما إذا كانت على أجسام منضودة، بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول إلى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع أنه لا سكون في الفلكيات.

قوله: (ثم إنه أقام الحجة إلخ) وقد يجاب عنها بأن الميل الذي هو علة الحركة، كما أنه علة الوصول إلى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران، وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر إلى آني حدوث الشرطين، نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل، فتأمل.

قوله: (فالصواب أن يجاب بمنع استحالة الميلين) بل هو واقع كما في الحجر المرمي إلى فوق فان فيه ميلاً طبيعياً إلى تحت وميلا قسرياً إلى فوق، وأيضاً الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى في حركة الكم والكيف فإن الحركة التي فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الأبهري في شرحه.

تتالي الآنين، أو بمنع بقاء الميل الموصل، فإنه علة معدة للوصول كالحركة، فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها أو يمنع حدوث الميل في آن، بل هو زماني كالحركة (وقال الجبائي: لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) إذا الحادث أقوى من الباقي (فيصعد) الاعتماد المجتلب في الحجر، ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجاً في الضعف إلى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولا شك أن غلبته) على المجتلب (إنما تكون بعد التعادل بينهما إذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية إلى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (**وعند التعادل يجب السكون** وإلا لزم الترجيح بلا مرجح) إذ لو لم يسكن لكان متحركاً، إما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكماً محضاً، **والجواب عنه أن الجبائي** ليس قائلاً بتولد الاعتماد للحركة ولا للسكون، فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الإرادية الصادرة عن الحيوانات (وأما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضاً في إنكاره طريق (فقال الحكماء:) إن صح وجود السكون بينهما (فإذا) فرض أنه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه **فلا شك أنه تنزل الحردلة** راجعة، وحينئذٍ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط

قوله: (وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان في مكان أول، لأن اعتماد المجتلب حال غلبته أحدث له كوناً في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين، فحصل في ذلك الزمان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح، فما قيل: لوسلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول، فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشيء.

قوله: (فلا شك أنه ينزل الحجر إلخ) يمكن أن يقال: إن الخردلة بعد الملاقاة ترجح بحركة عرضية، فإنها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمتعاقبة الميل والسكون إنما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد إليه الدليل.

قوله: (والجواب عنه أن الجبائي إلخ) وقد يجاب عنه أيضاً بأنه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع إليه، فيكون الجسم فيه ساكناً على ما هو المدعى.

قوله: (لامتناع التداخل) فإن قلت: لو سلم عدم جواز تكاثف أجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه، وإنما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه؟ قلت: ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع بالخردلة في حيز سواء فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل، فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعاً، فإن قلت: لا جزء بالفعل. قلت: ذات

السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها **لامتناع التداخل**) بين الأجسام (واللازم ضروري البطلان) إذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (**بل ترجع بريحه**) فإذا وصل إليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول إلى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة: لا سكون) بين الحركتين (إذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فإنه يقتضي الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فإنه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله) فيقول: (لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة، بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد).

قوله: (**لامتناع التداخل**) فيه أنه يجوز تعدد الخردلة في الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بتخلخله، فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية إلى الصعود ففيه أن تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضي لحركة أجزائه.

قوله: (**بل ترجع بريحه إلخ**) وما قيل: إنه مكابرة لأنه إذا رمى سهم إلى الجبل الساقط، فإنه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لا دليل على وقوعه.

الجزء محقق وإنما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا: إن نفرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل، على أن عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة.

قوله: (**بل ترجع بريحه**) فإن قلت: قد يشاهد أن الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد إلى فوق، فإنه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاة. قلنا: لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

[المرصد الخامس في الإضافة]

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الأين على مذهبي المتكلمين والحكماء، وأفرد منها الإضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث، إذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة.

[المقصد الأول: الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير]

(الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير **ولا حقيقة لها** إلا ذلك) أي ليس حقيقتها سوى أنها نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى وحاصلها: النسبة المتكررة كما مر (وهي الإضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافاً حقيقياً **ويقال لذات الأب المعروضة** لهذا العارض: إضافة). أيضاً (وكذا) يقال: الإضافة (للمعروض مع العارض **وهذان يسميان مضافاً مشهورياً**) فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان: **العارض وحده،** والمعروض وحده والمجموع المركب منهما

قوله: (المرصد الرابع إلخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فإن اللائق إدراج (الإضافة في المرصد الرابع أو جعله منعقداً لمباحث الأين والأمر بين لأنه لا يجوز أن يكون إفرادها لكثرة مباحثها، ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس إلى نسبة أخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفها.

قوله: (العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شطراً وكذا الثاني والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما.

قوله: (جعل المرصد الرابع إلخ) فيه إيماء إلى أن ترتيب المصنف ليس بمستحسن فإن الأصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصلين الأول في مباحث الأين لاتفاق الفريقين على تحققه، والثاني في الإضافة.

قوله: (ولا حقيقة لها إلخ) أي ليس للأبوة من حيث أنها مضاف حقيقي حقيقة إلا ما ذكر، وإلا فلنفس الأبوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا.

قوله: (وقد يقال لذات الأب المفروضة إلخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين: الظاهر أن إطلاقه على المعروض من حيث أنه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض، والفرق بينه وبين المشهوري الآخر أن العارض هاهنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس، فإن قلت: الأب هو الذات المتصفة بالأبوة لا الذات والأبوة معاً وإلا لم يصدق عليه الحيوان. قلت: المضاف المشهوري هو مفهوم الأب لا ما يصدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي.

(تنبيه: قوله: المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير لا يراد به أن يلزم من تعقله تعقل الغير فإن اللوازم البينة كذلك) **أي هي بحيث يلزم** تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (أن يكون **من حقيقته تعقل** الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته إلا بتعقل أمر خارج عنها، **وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة** يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري

قوله: (أي هي بحيث إلخ) فعبارة المتن إما على حذف المضاف أي ملزوماً للوازم البينة مثل الغير في لزوم تعلقها لتعلق الملزومات.

قوله: (من حقيقته تعقل الغير) فيه أنه إن أراد أنه بعض حقيقته، ففعل الغير على أن من تبعيضه يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وإن أراد أنه ناشئ من تعقل حقيقة الغير يرد عليه أن لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله: لا يتم تعقله إلا بتعقل حمل الباء على السببية يلزم التقدم، وإن حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة، فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب: إن المراد من تتمة تعقل الغير معه لكون ذلك بإزائه، وأن الباقي قوله إلا بتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما في المباحث المشرقية موافقاً للشفاء، إن معنى كون الماهية مقولة بالقياس إلى غيرها هو أن يكون الماهية يحوج تعلقها إلى تعقل شيء خارج عنها، وكيف كان فإن الملزومات إذا تصورات تصور معها أن ماهية الملزومات غير مقولة بالقياس إلى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات أو الملْزومات مستقلة بنفسها، ومتقدمة بذواتها على اللوازم، وامتناع كون المضافين كذلك بل أن يكون المعقول المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه.

قوله: (أي هو في حد نفسه إلخ) بخلاف القسم الأول من المضاف المشهوري فإنه ليس في حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه.

قوله: (وإذا قيد ذلك الغير إلخ) وإنما لم يقيد المصنف بذلك لأن مقصوده بيان معنى كونه معقولاً بالقياس إلى الغير.

قوله: (وهذان يسميان مضافاً مشهورياً) قال في شرح المقاصد: ماوقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهورياً فخلاف المشهور، نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة.

قوله: (أي هي بحيث يلزم إلخ) مقتضى السياق أنْ يقال: فإن الملزومات البينة اللوازم كذلك فأشار الشارح إلى التوجيه بما ذكره الأبهري من أن لفظه ذلك إشارة إلى تعقل الغير لا إلى المجموع ولك أن تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف أي ملزومات اللوازم.

قوله: (وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) وإنما لم يقيد المصنف هاهنا اعتماداً على ما مر في المرصد الأول من هذا المقصد.

أعني المركب) وأما القسم الأول منه أعني المعروض وحده **فليس لنا غرض يتعلق به** في مباحث الإضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا: ما لا مفهوم له إلا معقولاً بالقياس إلى الغير) **على الوجه الذي تحققته** فإن المركب مشتمل على شيء آخر كالإنسان مثلاً.

[المقصد الثاني: خواص التكافؤ للمضاف]

(للمضاف خواص) أي خاصتان (الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج، فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فإن قيل: فما قولك في المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فإنهما متضايفان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدماً مع المتأخر الزماني، وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم؟ (قلنا: لا وجود للحقيقي منهما إلا في الذهن) فإن التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتبارياً، فلا وجود للمضايفين هاهنا في الخارج بل في الذهن (وهما معاً فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين، وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله (وإما معروضاهما) إذا أخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن) والمتقدم والمتأخر **وليس كلامنا في ذات المعروض وحده** كما نبهناك عليه. الخاصة (الثانية: وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) أي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال: الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم بإضافة كل) من المضافين (إلى صاحبه **من حيث كان** هو مضافاً إليه) يعني أنه إذا أخذ ذات كل

قوله: (على الوجه الذي تحققته) وهو أن يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه.

قوله: (من حيث كان إلخ) أي من حيث كان كل واحد منها مضافاً إلى صاحبه فلا وجه لإبراز الضمير.

قوله: (فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الأعراض لا كلاً ولا بعضاً، فلا ضير في عدم صدق التعريف عليه بناء على أن ليس من حقيقته تعقل الغير، وإن كان من حقيقة عارضه ذلك.

قول: (وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهوري بالمعنى الآخر، وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت أنه ذات المعروض من حيث أنه معروض، فعدم الانفكاك في التعقل هاهنا أيضاً ظاهر، بل في الخارج أيضاً

واحدمن المضافين من حيث أنه مضايف لصاحبه ونسب أحدهما إلى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر إليه أيضاً (فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب وإنما اعتبرنا الحيثية) وقلنا: من حيث كان مضافاً إليه (لأنه) إذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فإنك إذا قلت: هذا أب لإنسان لم يلزم أن هذا إنسان لأب) والحاصل أن هذه الخاصة إنما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه كالأب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق، حتى إذا نسب أحد المشهوريين إلى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة، وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس إذا لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة، **وفي قيد الحيثية إشارة إلى ذلك** لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فإنه اسم لأحد المتضايفين مأخوذاً مع إضافته، وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال: الجناح جناح الطير ولا يقال: الطير طير الجناح وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس هاهنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح) فإنه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها، فأي وصف وجدته **بحيث إذا وضعته ورفعت ما عداه** بقيت الإضافة بينهما، وإذا رفعته ووضعت غيره مكانه

قوله: (**إشارة إلى ذلك**) لأن قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً إلى صاحبه، وذلك المضاف المشهوري ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فإنه لا ماهية له سوى الإضافة لأنه النسبة المتكررة.

إذا كان مما له وجود فيه، اللّهم إلا ان يراد بالمعروض هاهنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض إذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض، فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الأولى فتأمل.

قوله: (**وفي قيد الحيثية إشارة إلى ذلك**) أي إلى الحاصل المذكور ووجه الإشارة ان في قيد الحيثية إشارة إلى ان في كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينما جهة حيثية الإضافة والإلغاء هذا القيد، وهذا إنما يظهر في المضاف المشهوري فإن فيه ذات المضاف وحقيقة الإضافة، وأما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الإضافة إذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس إلى الغير المخصوص.

قوله: (**بحيث إذا وضعته ورفعت ما عداه**) مثلاً إذا رفعت من الابن كونه حيواناً أو إنساناً أو ما شئت من الأوصاف وأثبت كونه ابناً بقيت إضافة الأب، وإن رفعت عن كونه ابناً وأثبت له سائر أوصاف لم يبق الإضافة، فعلمنا ان الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس إنما هي بين الأب والابن،

لم تبق تلك الإضافة، فذلك الوصف هو الإضافة الحقيقة فإذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الإضافة الحقيقة سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما إلى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً.

[المقصد الثالث: الإضافة وتبعيتها للأشياء]

(الإضافة لا تستقل بوجودها) **أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها** بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعاً **لتحصل لحوقها** للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) أي تحصلها تبعاً للحوق (تارة بأن يؤخذ الملحوق والإضافة معاً) فتتعين الإضافة **على حسب تعين** الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بأن تؤخذ الإضافة مقروناً بها **اللحوق الخاص كشيء واحد** مقيد) عارض ذلك الملحوق (وهذا تنوع الإضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد)

قوله: (أي ليس لها وجود منفرد إلخ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره أنه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع، لأن الأعراض كلها كذلك ولأن الوجود الخارجي لا دخل له في تحصيل الماهية، بل المراد أنه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع، وإن كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع، بل حصول ماهية الإضافة أن يكون أمراً لاحقاً للموضوع، يعني اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر، فإنها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر، ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الإضافة في التحصيل والنسبة في إلهيات الشفاء في فصل المضاف أن المضاف أمر لا يعقل بذاته إنما يعقل دائماً بشيء إلى شيء.

قوله: (ليتصور تعينها) أي تحصلها نوعاً أو صنفاً أو شخصاً.

قوله: (لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لثمرة عن الإضافة في الوجود وإن كان تحصيل اللحوق بتحصيل الملحوق.

قوله: (على حسب تعين إلخ) إن نوعاً فنوعاً وإن صنفاً فصنفاً وإن شخصاً فشخصاً.

قوله: (اللحوق الخاص كشيء واحد) يعني يعتبر اللحوق الخاص من حيث الإجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بأن يعتبر أنه لحوق خاص، لا من حيث أنه لحوق هذه الإضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للإضافة التي هي أمر مبهم.

واعلم ان الانعكاس قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر. وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا: العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد، أو على اختلافه كقولنا: العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم.

والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فإذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان نوعاً من الإضافة) المطلقة متحصلاً بحسب لحوقه للكيف، وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الإضافة إذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الأول شخصياً كان أو نوعياً (ويلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (أنها إذاكانت في طرف مطلقة) أي غير محصلة (ففي) الطرف (الآخر مطلقة) أيضاً (فالنصف) المطلق (في مقابلة الضعف) المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر أن أي المضافين عرف بالتحصيل، والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا إذا حصلنا نفس الإضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (وأما إذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لايوجب تعيين من له رأس) يعني أن الرأسية إضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس إلى ذي الرأس، فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس، نعم إذا حصلنا الرأسية التي هي الإضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب أن تتحصل الإضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ.

[المقصد الرابع: تقسيمات الإضافة]

(يلحق الإضافة تقسيمات) من وجوه (الأول: إما أن تتوافق) الإضافة (من الطرفين كالجوار) والأخوة (وإما أن تتخالف كالابن والأب) فإن البنوة والأبوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف) فإن ضعفه شيء واحد تكون القياس إلى واحد آخر لا إلى أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود (كالأقل والأكثر فإن أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة وكذا الأكثرية (الثاني: أنه قد تكون) الإضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضافين كالعشق فإنه لإدراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة في أحدهما) فقط (كالعالمية فإنها لصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون المعلوم) فإنه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها (وإلا فللمعدوم بكونه معلوماً صفة) موجودة (وقد لا تكون) الإضافة (لصفة) حقيقية (أصلاً) أي في شيء من الطرفين (كاليمين واليسار) إذ ليس للمتيامن صفة حقيقية

بها صار متيامناً، وكذلك المتياسر (الثالث: قال ابن سينا: تكاد الإضافة تنحصر في أقسام **في المعادلة** كالغالب والقاهر والمانع، وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر، وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم أن المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا: تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال **ومصدرهما** من القوة **والتي بالمحاكاة،** فأما التي بالزيادة **فإما من الكم وهو ظاهر وإما من القوة كالغالب** والقاهر والمانع، وأما التي بالفعل والانفعال، **فكالأب والابن والقاطع والمنقطع،** وأما التي بالمحاكاة **فكالعلم والمعلوم** والحس والمحسوس، فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس، **على أن ذلك لا يضبط تقديره** ولا يلتبس عليك أنه لو

قوله: (في المعادلة) وهي ان يكون كل منهما عديلاً ونظيراً للآخر في التاج المعادلة بآخر برابر بودن ويدخل فيها كل إضافة تكون لأمرين نظراً للآخر وعديلاً له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطلق الزيادة والنقصان.

قوله: (ومصدرها) بالجر وبإفراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع إلى لفظ التي وفي بعضها بتثنية الضمير، فيرجع إلى الفعل والانفعال والمصدر إما بمعنى الصدور والمعنى والتي سبب صدورها من القوة إلى مبدأ التغير فيكون عطفه قريباً من العطف التفسيري، ويؤيده عدم إيراد مثال له، وإما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتي بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالأشد تأثيراً وتأثراً، فإنه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر.

قوله: (والتي بالمحاكات) في التاج المحاكات خبري راحكايت كردن وأصل المحاكات المشابهة التي تكون بسبب كون شيء حكاية عن شيء.

قوله: (فإما من الكم) بكسر إما.

قوله: (وهو ظاهر) كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم.

قوله: (وإما من القوة) بل إما من الكم فالفاء في قوله فكالغالب عاطفة أو زائدة لأجزائه، وفي بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة إما في الموضعين شرطية والفاء جزائية.

قوله: (كالغالب إلخ) فإن الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمانعية إضافة بسبب زيادة في القوة أي مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها.

قوله: (فكالأب والابن) فإنهما حاصلتان بسبب إلقاء النطفة في الرحم وقبوله إياها.

قوله: (والقاطع والمنقطع) فإن القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الإضافات.

قوله: (فكالعلم والمعلوم) أي العالمية والمعلومية فإن هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم.

بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة **لتطابق المنقولان** بحسب المعنى، إذ يكون حينئذ قوله: وفي الاتحاد قائماً مقام المعادلة وإما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به، لأن الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع: الإضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضاً كالأول (فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الأعداد (والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل، ومتى كالأقدم والأحدث، والوضع كالأشد انحناء وانتصاباً، والملك كالأكسى والأعرى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخناً. الخامس: قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط، **كالمبدئية** (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالأخوة (السادس: قد يوضع لها ولموضوعها) معاً (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسماً مشتقاً كالعالم أو غير مشتق كالجناح.

[المقصد الخامس: قول الحكماء في أقسام المضاف]

(ومن أقسام المضاف: التقدم والتأخر قال الحكماء: التقدم على خمسة أوجه. الأول:) التقدم (بالعلية **كتقدم المضيء** على الضوء) الفائض منه (و) تقدم

قول: (على أن ذلك لا يضبط تقديره) إشارة إلى كونها منحصرة في أقسام في الشفاء على أن هذا لا يضبط تقديره وتحديده إشارة إلى المحاكات التي هي المذكورة عن قريب ففيه منه على كمال انتشار، وعلى التقديرين متعلق بقوله: تكاد، أي إنما قلنا: تكاد ينحصر وما خير هنا بالحصر بناء على أنه لا يمكن إيراده بوجه الضبط.

قوله: (لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشرقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء.

قوله: (كالمبدئية) أي بالقياس إلى ذي المبدأ لا بالنسبة إلى المنتهى لانتفاء الإضافة بينهما ولكون الاسم المفرد لكل منهما.

قوله: (كتقدم المضيء) أي تقدم الشيء الموجب لوجود شيء بحيث لا يتخلف عنه أو

قوله: (على أن ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه أن ذلك الحصر لا يضبط تقديره، وهو تصريح بما علم ضمناً والتزاماً من قوله: تكاد تكون الإضافات منحصرة.

قوله: (كالمبدئية) أي بالنسبة إلى ذي المبدأ لا بالنسبة إلى المنتهى، إذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف.

(حركة الأصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) إذ لا يصح أن يقال: تحرك الخاتم فتحرك الأصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم (بالزمان وإلا لزم التداخل) فإنه إذا تحرك الأصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقياً في حيزه لم يتحرك أصلاً لزم **تداخل الجسمين** (ولا بالذات فإن حركة الأصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدماً ذاتياً، وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لأن وجودها) أي وجود حركة الأصبع (أتم) وأكمل (في نفسه، فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم، كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءاً ضعيفاً ناقصاً فيما يقابله بحسب استعداده، فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني: التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فإنه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) معاً (ولا يتم له) أي للاثنين (ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا، بل ذلك حكم له **باعتبار ذاته وحقيقته**) من حيث هي (بخلاف الأول) فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها، وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي **مخصوص** بجزء الشيء مقيساً إلى كله **دون سائر علله الناقصة**، والمشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفي في وجود المحتاج كان

هو الفاعل التام في إيجاده فقط، أو بانضمام أمر آخر، في الشفاء ما حاصله: إذا كان وجود الثاني من الأول على تجويز أن يكون الأول منهما لزم أن يكون علة لوجوب وجود الثاني، فإن الأول يكون متقدماً لوجود هذا الثاني.

قوله: (تداخل الجسمين) أي بعض الأصبع وحلقة الخاتم.

قوله: (باعتبار ذاته وحقيقته إلخ) فإن كان في الوجود الخارجي والذهني ففرق بين الحكم للشيء باعتبار الوجود، وأن يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود.

قوله: (مخصوص إلخ) وهو الموافق لما في الشفاء والمباحث المشرقية، وأما تقدم العلل الناقصة، فليس تقدماً على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل، ويؤيده أنهم حصروا العلة في الأقسام الأربعة، وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل، ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بأن يكون المتقدم إلخ، اعتبر في الشفاء القرب إلى المبدأ محذوف في جميع

قوله: (دون سائر علله الناقصة) لما أخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم أن يدرجه في التقدم العلي، وإلا لم تنحصر الأقسام في الخمسة مع أن ما سيذكره من أن التقدم العلي موجد ينفي اندراج تقدم غير الفاعل فيه إلا أن يؤول بما له مدخل في الوجود.

متقدماً عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه، وإن لم يكف كان متقدماً عليه بالذات والطبع، وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملاً للعلل الناقصة كلها، وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج. (الثالث: التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام، فإنه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها إلا الزمان، فمعناه أن موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان) وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم هاهنا صفة للزمان أولاً وبالذات (ومغايرته للأولين بينة) إذ ليس شيء منهما راجعاً إلى الزمان بل الأول باعتبار الوجود والاحتياج إليه، والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته (**الرابع: التقدم بالشرف** كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما. الخامس: التقدم بالرتبة بأن يكون) المتقدم (أقرب إلى مبدأ معين، والترتب إما عقلي كما في الأجناس) المترتبة على سبيل التصاعد، والأنواع الإضافية المترتبة على سبيل التنازل فإن كل واحد من هذه الأمور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها، أو وضعي) وهو أن يكفي وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد، ويختلف ذلك أي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً (بما تجعله) أنت (مبدأ تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الأول متقدماً على الصف الأخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال، وقس على ذلك حال الأجناس فإنك إذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان وإن جعلت الإنسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون: هاهنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد (فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين أجزاء الزمان مع أن المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز

أقسام التقدم، ففي التقدم في الرتبة ظاهر، وفي التقدم بالزمان لأن الحاضر الحال بأن يفرض، وفي التقدم بالشرف نفس المعنى، والذي بالشرف كالمبدأ المحدود، فإن السابق في باب له ما ليس للثاني وللثاني منه فهو للسابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فالمتقدم له وجود وإن لم يكن الثاني، والثاني لا يكون له إلا وقد كان للأول وجود.

قوله: (الرابع التقدم بالشرف) الظاهر أن إطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح إذ لا تقدم هاهنا بحسب اللغة إلا باعتبار أن زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً، وبهذا الاعتبار يرجع إلى التقدم بالرتبة الحسي، فلا يكون قسماً برأسه.

اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فإن الأمس واليوم مثلاً متشابهان في الفضيلة، وليس بين أجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول: امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الأربعة (ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل في الأزمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد أبطلنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بأن ذلك) التقدم الذي بين أجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وأنه) أي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يعرض) أولاً، وبالذات (إلا للزمان، فإذا أطلقنا على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما أن القسمة تعرض للكم) عروضاً ذاتياً (فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم، وذلك لا يوجب للكم كماً آخر، فكذلك هاهنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جعلوه راجعاً إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك إذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجوده الزمان حال عدمه، والمتكلمون لما جعلوه قسماً

قوله: (يجوز اجتماعهما) أي على المشهور بل يجب أي على ما ذهب إليه المصنف، وأما المعد فقد عرفت أنه ليس مقدماً على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعدماً، ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه، ومن حيث الأعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه.

قوله: (لا يجامع فيه المتقدم المتأخر) أي لا يجوز اجتماعهما.

قوله: (لا يعرض أولاً وبالذات إلخ) وإن كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان.

قوله: (فيلزم وجود الزمان إلخ) لأن كل ما هو غير الزمان إنما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان.

قوله: (يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث أشرنا إليه في مباحث الزمان وهو أن جواز الاجتماع غير لازم غير في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة، فإنه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع أن مثل هذا سبق ذاتي أي طبيعي عندهم، وإن أشعر كلام المصنف بأنه تقدم زماني ليس إلا، فالأولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي أجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان.

قوله: (ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم هاهنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليتذكر.

برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق. (وربما تكلف الحكماء للحصر) أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجهاً) ليس حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا: التقدم إما أن يكون **حقيقياً** أو اعتبارياً، والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) **إذ لو لم يتوقف** عليه أصلاً لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعاً (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف إما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (وإما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته، وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) أي على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني **لأن وجود المتأخر** من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه، فإن المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها، وأما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجع إلى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعاً للمتأخر، والثاني: وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط، هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام، **وتقدم العلل الناقصة** سوى أجزاء المعلول. (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك) المبدأ (إما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال: التقدم بالشرف

قوله: (حقيقياً) لا يتبدل بالاعتبار.

قوله: (إذ لو لم يتوقف إلخ) لا يخفى ما فيه من المصادرة إلا أن يقال: المدعى أورد بعبارة أظهر من الأول فجعل علة له باعتبار الظهور.

قوله: (لأن وجود المتأخر إلخ) فيه أن الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم. غاية ما يقال: إنه بعد فرض القسمة وحصول الأجزاء بحكم الوهم بأنه لو كانت الأجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يحتمعان، أما التوقف وإن اعتبر الشخص الوهمي فكلا، والوجه أن يقال: ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مترتباً عليه سواء وجد الاحتياج أو لا.

قوله: (وتقدم العلل الناقصة) هذا على المشهور.

راجع إلى التقدم بالرتبة **لأن صاحب الفضيلة** ربما يقدم في المراتب المكانية، أو إلى التقدم بالزمان، لأن الأفضل ربما كان أسبق في الشروع في الأمور، وكذلك التقدم بالرتبة راجع إلى التقدم الزماني إذ معناه أن زمان الوصول إليه من المبدأ قبل زمان الوصول إلى المتأخر (تنبيهان. الأول:) **إن التقدم** إن اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم، وإن اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل: (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وإنما قالوا ذلك (نظراً إلى ذاتهما) فإن ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الأمر نظراً إلى عارضهما، فإن كل زمان يكون أولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً. الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر، ففي) التقدم (الذاتي كونه مقوماً) أي جزءاً داخلاً في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجداً، وفي الزماني **كونه مضى له زمان أكثر** لم يمض للمتأخر، وفي الشرفي زيادة كمال، وفي الرتبي وصول إليه من المبدأ أولاً) وإذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة، **فالمعية الزمانية ظاهرة**، وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة، والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد، وشخصين متساويين في القرب إلى المحراب، والمعية بالذات كجزأين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة، والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين

قوله: (لأن صاحب الفضيلة إلخ) فيه أن كون أحد التقدمين مستتبعاً للآخر لا يقتضي اتحادهما وكذا في الثاني.

قوله: (أن التقدم إلخ) أي من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمراً آخر، وهو لا يكون شيء من ذلك الأمر للمتأخر إلا هو حاصل للمتقدم ولا بد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر.

قوله: (فالمعية الزمانية ظاهرة) أما عند المتكلمين فإنها عبارة عن وقوع الشيئين في زمان واحد، وأما على رأي الحكماء فإنها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين، فإنهما عارضان للزمان وللزمانيات، فما وقع في الشرح الجديد للتجريد من أن المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي له التقدم والتأخر محل نظر.

قوله: (كونه مضى له زمان أكثر) لو قال: كونه مضى من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولى.

من نوع واحد، وأما بيان أن إطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشأنها والله أعلم.

قوله: (من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فإن مجرد كون العلتين لمعلولين شخصياً لا يوجب كونهما معاً في شيء.

قوله: (من نواع واحد) الظاهر أن تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فإن العلتين لمعلولين من نوعين أيضاً كذلك.

[الموقف الرابع في الجواهر]

(وفيه مقدمة ومراصد) أربعة (المقدمة: أما تعريفه) أي تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه **ممكن موجود لا في موضوع** عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة، وهو أنه عند الحكيم **ماهية إذا وجدت** في الأعيان كانت لا في موضوع، **وعند المتكلم موجود متحيز بالذات** (فلا نعيده) اعتماداً على علمك به (**وأما تقسيمه، فقال الحكماء**: الجوهر إن كان حالاً)

قوله: (في الجواهر) الجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، على ما في القاموس نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لأنه يستخرج منه الخواص والأعراض التي ينتفع بها، وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل أن يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره.

قوله: (ماهية إذا وجدت) قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فتذكر.

قوله: (الموقف الرابع في الجواهر) قال الإمام الرازي: الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهرية لظهور وجوده وظهور وجود العرض، لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر.

قوله: (ممكن موجود لا في موضوع) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل وإلا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكاً في جوهريته، بل معنى هذا الرسم ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الأستاذ بأن قولنا: زيد جوهر من الأحكام الإيجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم، والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهناً فالتصديق بكون الشيء جوهراً بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجوداً بالفعل، والشك في الوجود شك في الجوهرية، نعم قد يحكم بكونه جوهراً قبل العلم بوجوده لكن المراد منه أنه جوهر بالقوة أي ماهية إذا وجدت كانت جوهراً، والجواب منع أن الجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن كيف والتحقيق عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الأشياء المطابقة للأمور الخارجية فتأمل.

قوله: (وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر، اللهم إلاّ أن يقال: مرادهم لو وجد لكان متحيزاً بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية.

قوله: (وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال في شرح المقاصد: هذا التقسيم على رأي

في جوهر آخر (فصورة) إما جسمية أو نوعية (وإن كان محلاً لها) أي للصورة (فهيولى، وإن كان مركباً منها فجسم) إما مطلق أو نوع منه (وإلا) أي وإن لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما (فإن كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس وإلا فعقل) وإنما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكروه (بناءٌ) أي مبنيٌّ (على نفي الجوهر الفرد) إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (إنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهراً) وهو ممنوع فإن الظاهر هو أن الحال في غيره يكون عرضاً قائماً به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما

قوله: (والتحريك) أشار بالعطف إلى أن المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فإنه المميز للنفس عن العقل لا مطلق التصرف، ولذا اكتفى عليه في قوله: وإنما قيدوا التعلق الخ.

قوله: (مبني على نفي الجوهر الفرد) وعلى نفي تركب الجسم من الأجسام الصغار، كما ذهب إليه ديمقراطيس، فإن الظاهر أن الحلول يستدعي احتياج الحال إلى المحل في تقومه ووجوده في نفسه.

المشائيين من الحكماء وعند الإشراقيين منهم الجوهر إن كان متحيزاً فجرماني، وهو الجسم لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى، وإنما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للأعراض المحصلة للأجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الأعراض وإن لم يكن متحيزاً فروحاني وهو العقل والنفس.

قوله: (فصورة) إن كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحمل قوله: فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار.

قوله: (أو نوعية) ومحلها الهيولى أيضاً.

قوله: (وإن كان محلاً لها) فهيولى يمكن أن يعتبر قيد البساطة في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى، ويمكن درجه في الهيولى، لأنها هيولى ثانية فالامتياز في الأقسام حينئذ باعتبار الحيثية.

قوله: (مبني على نفي الجوهر) وعلى نفي تركب الجسم من الأجسام الصغار كما ذهب إليه ديمقراطيس وسيظهر إن شاء اللّه تعالى أن ليس لهم برهان على بطلانه.

قوله: (إذ على تقدير ثبوته الخ) ولك أن تقول: إذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالاً في جوهر آخر، ولا محلاً له وهو الجوهر الفرد.

يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر (و) بعد أن يبين أيضاً (أن غير الجسم) من الجواهر (لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر) وإلا لم يصح أن الجوهر المركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شيء منهما) أي من هذين البيانين ببرهان مع أن الأول مخالف للظاهر كما عرفت، والثاني **مما لا جزم به** لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهر آخر، ولا يكون شيء منهما قابلاً للإشارة الحسية، فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسماً (ولو أردنا إيراده) أي إيراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الإشكال) **يعني الإشكال المذكور** بقوله: إنما يتم إلى آخره (قلنا: الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم) **والمراد أن الجوهر** إما جسم (أو لا) وإذا لم يكن جسماً (فإما جزؤه) و إما ليس كذلك، فإن كان جزأه (فإن كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء حاصلاً بالفعل (فصورة **وإلا فمادة** وإن لم يكن جزءاً) منه (فإن كان متصرفاً فيه فنفس وإلا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبني على انتفاء الجوهر الفرد فإن الجسم إذا تركب منه لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة، وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها، ويتجه عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرفاً فيه لا يجب أن يكون عقلاً، **بل جاز أنْ يكون جزءاً للنفس أو العقل**

قوله: (مما لا جزم به) ولو ظناً.

قوله: (يعني الإشكال المذكور الخ) وأما ابتناؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجيء.

قوله: (والمراد أن الجوهر الخ) يعني أن الترديد وإن كان في الظاهر في ما له الأبعاد الثلاثة أولاً، لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه، فكأنه قيل: الجوهر إما جسم أو لا، وعلى الثاني إما جزؤه أو لا، وذلك لأن المقصود بيان الانحصار في الأقسام الخمسة لا فيما له أبعاد ثلاثة أو لا.

قوله: (وإلا فمادة) أي إن لم يكن حاصلاً له بالفعل، وإن كان معه فلا يرد أن الجسم حاصل للمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة.

قوله: (والثاني مما لا جزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملاً للجزم بطريق آخر قال: والثاني مما لا جزم به.

قوله: (وإلاّ فمادة) فإن الجسم مع الهيولى أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء، قلنا: المراد وجود المركب بالنظر إلى المادة من حيث أنها مادة لا يكون إلاّ بالقوة، وبالنظر إلى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة.

(وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المتحيز) أي القابل بالذات للإشارة الحسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها، وحينئذٍ (فإما أن يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الأشاعرة (أو لا يقبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين، وأن أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (تنبيهان: الأول: الجسم عند الجمهور) من الأشاعرة (مجموع الجزأين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) وأتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزأين **لأنه**) أي الجسم **هو** (**الذي قام به**) التأليف (**اتفاقاً منا**) والتأليف **عرض لا يقوم بجزأين** على أصول أصحابنا **لامتناع قيام**) **العرض** (**الواحد**) الشخصي (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة **فهما جسمان** لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظي) راجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو **مؤلف في نفسه أي فيما بين أجزائه** الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي

قوله: (اتفاقاً منا) الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل، وإنما قلنا: منا لأنه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة في الهيولى.

قوله: (عرض) زاده لما مر في بحث الكم أن الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته.

قوله: (لا يقوم بجزأين) لا بكل واحد منهما، وهو متفق عليه بين أصحابنا الحكماء ولا بمجموعهما لما مر في المقصد الخامس من مراصد الكم من إنكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم، لأن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال، فيلزم انقسام التأليف.

قوله: (لامتناع قيام العرض الواحد الخ) أي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من اجزائه ولا بمجموعها.

قوله: (فهما جسمان) لأنه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزأين مؤلف وكل مؤلف جسم.

قوله: (أي فيما بين أجزائه) فسر في نفسه بذلك إذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو

قوله: (بل جاز أنْ يكون جزءاً للنفس) نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذ فإن قلت: مراد المصنف بالجوهر المنقسم في قوله: الجوهر ما له أبعاد الخ، الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما أورده الشارخ. قلت: لا يتجه الإشكال على التقسيم الأول حينئذ أيضاً فلا يلائم المتن.

قوله: (لأنه هو الذي قام به التأليف) تلخيص استدلال القاضي أن كل واحد من الجزأين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقاً والجواب: أن المعتبر في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه، والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تتكرر الواسطة.

(بل) هو نزاع (في) أمر معنوي هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) **موجود** (غير الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة (**هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة**)، أو لا يوجد، فالجمهور ذهبوا إلى الأول **فقالوا: الجسم هو مجموع الجزأين والقاضي إلى الثاني** فحكم أن كل واحد منهما جسم، **ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام**

قائم بتلك الأجزاء المؤلفة، فإنه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من أجزائه تألف مع الآخر، والجسم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء المؤلفة بعضها مع بعض، أو يطلق على ما يكون مؤلفاً مع غيره، فإلى الأول ذهب الجمهور، وإلى الثاني القاضي.

قوله: (موجود) زاده لأن قيام التأليف بالجسم متفق عليه إنما الاختلاف في أنه موجود أو اعتباري.

قوله: (والتأليف) عطف تفسيري للاتصال إشارة إلى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه إذ لا يمكن ذلك بالقول بالأجزاء.

قوله: (كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا: إنه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الأجزاء كما مر.

قوله: (فقالوا: الجسم هو مجموع الجزأين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجوداً.

قوله: (والقاضي إلى الثاني) أي ليس التأليف عرضاً بل اعتباري، فلا يمكن القول بأن الجسم عبارة عن مجموع الجزأين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً، فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر، والتأليف خارج عنه شرط لحصوله.

قوله: (ولا يخفى الخ) لأن عرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الأصحاب كما مر، وقد فصل في شرح المقاصد، لأن القول بكون الجسم مجموع الجزأين لا يتوقف على كون التأليف موجوداً، إنما الموقوف عليه كون التأليف جزءاً له فيجوز أن يكون التأليف شرطاً له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزأين المفروضين للتأليف، فالحق ما قاله الآمدي: والقول بانه توهم. هذا وقد قيل: التعسف ناظر إلى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل، وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لأن الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الأصحاب، وفيه أنه ناظر إلى كلام المصنف ووجهه أن القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم، إذ القول بأن التأليف قائم

قوله: (هو الاتصال والتأليف) عطف التأليف على الاتصاف عطفاً تفسيرياً إشارة إلى أن ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المنافي لإثبات الجوهر الفرد.

قوله: (ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف) قيل: التعسف ناظر إلى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل، والأقرب أنه ناظر إلى كلام المصنف، ووجه التعسف فيه أن القول بالتأليف لا يستلزم

من التعسف. (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لا شكل له) باتفاق المتكلمين (لأنه:) **أي الشكل** (**هيئة إحاطة حد واحد** وهو الكرة، أو حدود وهو المضلع، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء فإن الحد **هو النهاية ولا تعقل**) **النهاية** (**إلا** بالنسبة إلى ذي نهاية) فيكون هناك لا محالة جزآن (ثم قال القاضي: **ولا يشبه**) الجوهر الفرد (**شيئاً من الأشكال لأن المشاكلة**) هي (الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعاً على ما اتفقوا عليه (**وأما غيره**) أي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد، (**فلهم اختلاف** فيما يشبه من الكرة) أي قال

بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور، وفيه أنه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزأين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بأن يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر.

قوله: (**أي الشكل**) أي شكل الجوهر لأنهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله: وهو الكثرة.

قوله: (**هو النهاية**) أي جزؤه الذي ينتهي به الشيء لأنهم لا يثبتون الأطراف وكونها نهايات.

قوله: (**جزآن**) كل منهما نهاية المجموع.

قوله: (**لأن المشاكلة الخ**) يعني أن المشاكلة مشاركة شيء في الأشكال فما لا شكل له كيف يشاكل غيره، وقال غير القاضي: إن المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشيء من الأشكال في وصف فكان النفي والإثبات راجعاً إلى شيء واحد.

مجموعية الجسم إلاّ بالقول بأن التأليف قائم بالمجموع، وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم، وأيضاً آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند القاضي مطلقاً، وأول الكلام يثبته فلا وجه لجعل أحد الكلامين محصل الآخر.

قوله: (**هيئة إحاطة حد واحد الخ**) فإن قلت: إن أراد الإحاطة من جميع الجوانب يلزم أن لا يوجد للسطح شكل، وإن أراد الإحاطة من جهة امتداده ومن حيث أنه مقدار، فللخط المتناهي شكل البتة مع أنهم صرحوا بأن الشكل يوجد للسطح دون الخط. قلت: الجواب يظهر من ملاحظة معنى الإحاطة.

قوله: (**ولا تعقل النهاية**) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق أي إحاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الإحاطة، فلا يرد أن كون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه، ولذا قالوا بكونه ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب على ما هو المشهور.

قوله: (**ولا يشبه شيئاً من الأشكال إلخ**) لو قال: ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان أظهر لأن المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقاً، وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل، كما سبق في بحث الوحدة.

بعضهم هو يشبه الكرة (**إذ لا يختلف** جوانبه كما أن الكرة لا يختلف جوانبها، ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسماً (و) من (المربع) أي **قال** بعضهم: يشبه المربع (**إذ يتركب منه** الجسم بلا خلو الفرج) وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابهاً للمربع لأن الشكل الكري **وسائر المضلعات** وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك إلا بفرج (و) من (المثلث) **أي قال بعضهم**: يشبه المثلث (**لأنه أبسط** الأشكال المضلعة **قال الآمدي**:) ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لأنه (اتفق الكل على أن له حظاً من المساحة فله نهاية) أي حد يحيط به (قطعاً) فإذاً له شكل لأن الحد المحيط به إن كان واحداً فهو كري، وإن كان متعدداً فمضلع، **قال المصنف رحمه الله تعالى**: (وفيه نظر **لأنا لا**

قوله: (**أي قال بعضهم**) يعني قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف أي ما يشبهه وليس حاصله ليشبه.

قوله: (**إذ لا يختلف الخ**) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف.

قوله: (**إذ يتركب منه الخ**) يعني أن الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع في حصول التركيب منه بلا فرجة، أي جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فإنه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أي جزء ركب بخلاف بل بتبعض الاتحاد هكذا ينبغي أن يفهم.

قوله: (**لأنه أبسط إلخ**) يعني انه يجوز أن يكون شبيهاً بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شبيهاً بالمضلع واسطة المثلث أن يحيطه النهاية، بل تطبق عليه كما قالوا: إن الخط فإن له نهاية مع عدم الإحاطة ولذا نفوا عنه الشكل.

قوله: (**وأما غيره فلهم اختلاف إلخ**) تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بأن الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي، ولا يخفى عليك أنه بعد الاتفاق على أنه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهراً فقيل: معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الأليق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهة بشكل من الأشكال المذكورة في أمر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والإثبات بين القاضي وغيره لازم البتة.

قوله: (**وسائر المضلعات**) الظاهر أنه يتأتى ما ذكره في المثلثات والمسدسات أيضاً وإلا إذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات، فإنه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وإن كانت متساوية في المقادير، فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع إمكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل، وأما غيره من المضلعات فإنما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلاً وهو إذا كان متساوية في المقادير.

نسلم أن له) أي للجوهر الفرد (**نهاية وإن سلم**) ذلك (**فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية**) حتى يكون كرياً أو مضلعاً (**وإلاّ انفرض**) **فيه** (**محيط ومحاط فانقسم**، وأما قولهم: له حظ من المساحة **فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ما**)، ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (وإلا) أي وإن لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلاً) فإن ما له مساحة أمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة، فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم.

قوله: (وإلاّ انفرض فيه إلخ) لأن حصول الشكل عندهم بإحاطة بعض الأجزاء التي هي نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا بإحاطة المقدار الذي هو طرف لمقدار لإنكارهم للمقدار كما مر.

قوله: (لأنا لا نسلم أن له نهاية) هذا مخالفة لما اشتهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر، بأن تلاقي الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه.

قوله: (أن تحيط به النهاية) أو لا يرى أن الخط له نهاية على قول من يقول به، وليست بمحيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل.

قوله: (وإلاّ انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لا باعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته، لأن المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد، بل بأن المحاط لا يكون إلاّ ما له جزء كما ذكرنا سابقاً.

قوله: (فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ما) ولك أن تقول: معنى قولهم: له حظ من المساحة، أن له مدخلاً في حصول مساحة الجسم لا أن له في نفسه مساحة ما.

[المرصد الأول في الجسم وفيه فصول]

أي فصلان [الفصل الأول: في] بيان (حقيقته وأجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية.

[المقصد الأول: تعريف الجسم وأجزائه]

في حده ومعرفه (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين أحدهما: يسمى جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) أي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الأجسام، (وعرف) الجسم الطبيعي (بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وإنما قلنا: يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه) أي في الجسم الطبيعي (أبعاد بالفعل) فضلاً عن

قوله: (في بيان) أي في كشف الماهية الموجودة في الخارج إما بذاتياته أو بلوازمه فيتناول الحد والرسم.

قوله: (الخارجية) أي ما يتركب منه في الخارج.

قوله: (ومعرفه) المراد بالحد مطلق المعرف.

قله: (بالاشتراك اللفظي) أي لم يستعمل في الاصطلاح المعني الأعم لأنه لا يوجد قدر مشترك بينهما، فلا ينافي ما سيجيء فلو أردنا أن يخصها رسم واحد قلنا: القابل للأبعاد.

قوله: (لأنه يبحث إلخ) في الشفاء: أما الطبيعي فكل منسوب إلى الطبيعة والمنسوب إلى الطبيعة إما ما فيه الطبيعة، وإما ما عن الطبيعة انتهى. فالظاهر أن الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار، وأما ما ذكره المصنف رحمه اللّه تعالى من أن الجسم الطبيعي ما يبحث عن أحواله في العلم الطبيعي فيحتاج إلى أن يقال: كان أصله بيائين مشددتين حذف أحدهما للتخفيف، كما في شافعي على ما هو القاعدة، ولعله اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما سيجيء.

قوله: (منسوباً إلى الطبيعة) حال عن العلم وإشارة إلى وجه تسمية العلم الطبيعي.

قوله: (ومعرفه) أشار به إلى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم إذ حدية المذكور للجسم غير متعين.

قوله: (لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي) أي عن أحواله إذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس الموضوع، وحذف المضاف في مثله اعتماداً على الفهم شائع في عبارات القوم.

قوله: (إذ لا يجب أن يوجد فيه أبعاد بالفعل) فيه بحث لأن الإمكان داخل على الفرض لا

كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (**أما الخط فلا وجود له**) في كثير من الأجسام (سيما **في الكرة**، وأما السطح فإن كان لازماً **لوجوده لوجوب التناهي**) **في الأبعاد** (فليس لازماً لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب، (**ولا يكون** ذلك مخرجاً له عن حقيقة الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم) وإذ ليس لازماً لماهيته لم يصح تعريفه به، **وتلخيص الكلام** أنْ يقال: إنما اعتبر في حده الفرض دون

قوله: (**أما الخط إلخ**) يعني أن البعد هو الامتداد الذي بين النهايتين بحيث يمكن أن يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أو جسم تعليمي، ولا شك أنه لا يمكن أن يراد هاهنا الجسم التعليمي فهو إما الخط أو السطح، والخط ليس لازماً للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح، وإن كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشيء منهما.

قوله: (**في الكرة**) أي الساكنة في المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور.

قوله: (**لوجوب التناهي في الأبعاد**) وإنما الانقطاع في الامتداد.

قوله: (**ولا يكون إلخ**) فلا يكون الأبعاد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لتصورها.

قوله: (**وتلخيص الكلام إلخ**) إشارة إلى أن كلام المتن غير ملخص إذ بين فائدة قيد الإمكان بالقياس إلى وجود الأبعاد وهو داخل على الفرض، والتلخيص أن فائدة قيد الفرض بالقياس إلى وجود الأبعاد بأن وجودها غير واجب في الجسمية، وفائدة قيد الإمكان بالنسبة إلى الفرض غير لازم، إذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها، ولك أنْ تقول: المراد بإمكان فرض الأبعاد المفروضة فالإمكان داخل على الأبعاد وذلك لأن المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجردات إذ للعقل تقدير كل شيء، وليس لنا جسم يمكن فرض الأبعاد فيه ويكون المفروض محالاً حتى يكون اعتبار إمكان الفرض دون المفروض مفيداً، وما قيل: إن ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لأشكالها فليس بشيء لأنه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في أثخانها من غير الشكل، ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات الشفاء أن

على نفس الأبعاد، فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الأبعاد، وما ذكره لا يدل على ذلك فكأن قوله: وتلخيص الكلام إشارة إلى ما ذكر من اختلال كلام المصنف.

قوله: (**سيما في الكرة**) إذ لا خط فيه لا مستقيماً ولا مستديراً لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط.

قوله: (**لوجوب التناهي**) قد سبق أن التناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود تقدره، وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم إن الجسم إذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا: إن تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع أم لا، وأما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع، وإن تناهيا في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاها، ومما ينبغي أنْ ينبه

الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الأسطوانة والمخروط المستديرين، وإنْ كانت موجودة فيه **كما في المكعب مثلاً**، فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه **لأنها قد تزول** مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، **واكتفي بإمكان الفرض** لأنَّ مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الأبعاد فيه، بل مناطها مجرداً مكان الفرض **سواء فرض أو لم يفرض** (ومعنى الزاوية القائمة أنه

الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما على جميع قوائم، وليس الجسم جسماً بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة، وما قيل: سيجيء أن الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة.

قوله: (كما في المكعب مثلاً) وهي الأطراف أعني السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض.

قوله: (سواء فرض أو لم يفرض) إشارة إلى أنه المراد بالإمكان، وما ذكره الإمام من أنهم فسروا هذا الإمكان بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون الأبعاد حاصلة بالفعل إما وجوباً كما في الأفلاك أو جوازاً كما في العناصر، وما لا يكون شيء منهما حاصلاً فهي بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لأن الإمكان داخل على الفرض، فتفسيره بالإمكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع إمكانه وذلك أمر كما ترى فاسد، وليس في الأفلاك أبعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلاً عن كونها واجبة، وأما القاطع مجاورها فإن ما هو على حادة ومنفرجة لأن البعد في الأقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقرر في الهيئة. كذا ذكره الشارح

له أنَّ المشهور وإنْ كان انتهاء السطح إلى الخط لكنه ليس بكلي، إذ قد ينتهي إلى النقطة كالمخروط المستدير.

قوله: (لأنها قد تزول إلخ) فإنْ قلت: الواقع في التعريف مطلق الأبعاد، والزائل إنما هو الأبعاد المعينة، فيجوز التعريف بالمطلق إذ لا يخلو عن بعد ما قلت إذا جعل المكعب جسماً كرياً لا يتحقق فيه الأبعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق أيضاً.

قوله: (واكتفى بإمكان الفرض) قيل: عليه قيد الفرض مع الإمكان غير مفيد بل مخل لأنه يدخل حينئذٍ ما قصد إخراجه. أعني الجواهر المجردة، لأنَّ فرض الأبعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الأمر أنْ يكون المفروض محالاً، وأقول: إما حديث الأخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من أنه في المجردات يستحيل فرض الأبعاد بمعنى أن اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها، وأما ما أشار إليه من كفاية قيد الإمكان فهو مع أنه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال: والظاهر أنه يكفي الإمكان أو القابلية ولا حاجة إلى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الأجسام لا يمكن فيه الأبعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالأفلاك التي تستلزم أشكالها استلزاماً ذاتياً.

إذا قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلاً، حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة، وإذا كان مائلاً إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة وتسمي منفرجة (وتصوير فرض الأبعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (أنْ نفرض فيه بعداً ما) سواء كان خطاً أوسطحاً لكن **تعريفه للقائمة** يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعداً آخر في أي جهة شئناً) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاً له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) إذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الأول **فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة**، والثاني إذ

في حواشي شرح التجريد، وأيضاً إنْ أريد بالأبعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة في شيء من الأجسام، وإن أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها، كذا قيل وفيه بحث لأنه قال الإمام بعد ما فسر الجسم بأنه الذي يمكن أنْ يرسم فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة وعلى زوايا قائمة قال الشيخ: هذا الإمكان العام يتناول ما يكون أبعاده حاصلة على طريق الوجوب كالأفلاك وما تكون حاصلة لا على الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيء منهما حاصلاً بالفعل، لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة، فإن حملنا هذا الإمكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً بأن يقال: إنك لما جعلت هذا الإمكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الأبعاد أو ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده أو رسمه، لأنّ القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسماً انتهى. ولا يخفى عدم ورود البحث الأول لعدم دخول الإمكان على الفرض في هذا التعريف، وكذا الثاني لأنّ مقصوده أنّ الإمكان المقارن للعدم ينافي الوجوب، فيلزم أنْ يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالفلك، وما فيه الثلاثة كالمكعب، خارجان عن التعريف وإنما قال: ليس في الكرة المصمتة بعد، لأنه لا بد في البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه أنّ الإمكان القابل للإمكان أعني الإمكان الخاص يجامع الوجود، إنما لا يجامع الإمكان الاستعدادي فلا يلزم خروج شيء من الأجسام المذكورة.

قوله: (لكن تعريفه للقائمة إلخ) في شرح المقاصد كلامهم تارة يميل إلى أنّ المراد بالأبعاد الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة إلاّ بالقوة المختصة، بخلاف المحرك كالفلك فإنّ المحور عندهم خط بالفعل، وتارة إلى أنها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي، ولا خفاء في أنها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة، انتهى.

قوله: (فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية.

يمكن فرضه على وجهين كما أشار إليه بقوله: (وهو العمق وهذا القيد) أعني كون تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فإنَّ الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون إلاّ كذلك) وهو أنه يمكن فيه أنْ يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل أبعاداً) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه إنما هو السطح) فإنه يمكن أنْ يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن أنْ يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للأولين إلاّ على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازاً عنه كما توهمه بعضهم، واعتذر له بأنَّ المعتزلة ذهبوا إلى أنَّ الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهراً، ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك، وأنَّ السطح يجب أنْ يكون عرضاً احترز عنه على تقدير التنزل، فتأمل. (وهاهنا شكوك، فعلى مطلق التعريف) أي على كونه معرفاً (شكان: الأول: الحد صادق على الهيولى) التي هي جزء للجسم المطلق، إذ يمكن فرض الأبعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وإمكان فرضها أعم من أنْ يكون بواسطة أو بغير

وفيه بحث لأن كلام الشفاء يدل صريحاً على أنَّ المقصود من ذكر الكرة الساكنة الغير المتناهي، أنَّ البعد بأي معنى يراد لازم لماهية الجسم، فلا يصح التعريف بوجوده لأنَّ التعريف يحتمل ذلك فتدبر.

قوله: (لتحقيق ماهيته) أي ماهية الجسم اي ليكون الفصل أخص من الجنس مطلقاً، فيكون التعريف للماهية الحقيقة بخلاف ما إذا أطلق عن التقييد فإنه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه.

قوله: (واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكمات.

قوله: (فتأمل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد أنَّ وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي، بل أمر ممكن في نفس الأمر في بادي الرأي ذهب إليه البعض لأن الاحتراز مبني على مذهبهم حتى يرد أنَّ القيود في التعريف مبنياً على مذهب الغير بينهما، إذا كان متأخراً منا لا معنى له لأنَّ التعريف تصوير لماهية المحدود على ما هو عليه في نفس الأمر عند من يعرفه.

قوله: (وإمكان فرضها إلخ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لأنَّ قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمي.

قوله: (واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكمات والأمر بالتأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر. وقد يقال: وجه الأمر بالتأمل أن هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة، فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وأنت خبير بأن الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القائل بالمحترز عنه حين الاحتراز.

واسطة. (قلنا:) **ليست الهيولى** في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الأبعاد فيها **بل (هي تقبل) الصورة** (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الأبعاد) المفروضة، **والمتبادر** من عبارة الحد إمكان فرض الأبعاد نظراً إلى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة، فإنْ قلت: فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها **قلنا: لا بأس بذلك** لأنَّ الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات أعني الصورة الجسمية، وأنَّ هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت إلاّ بأنظار دقيقة في أحوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة، فالمقصود هاهنا **تعريفه**. الشك (الثاني) هذا الحد يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الأبعاد (التخيلية) الموهومة (**جسماً تعليمياً**)

قوله: (ليست الهيولى إلخ) يعني أنّ الهيولى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها.

قوله: (بل هي تقبل الصورة إلخ) فيكون قبولها لفرض الأبعاد بالفرض كحركة راكب السفينة.

قوله: (والمتبادر إلخ) فإنْ كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لا أنْ يكون حاصلاً فيما يقارنه سواء كان لذاته أو لأمر آخر فيتناول الحد الجسم، وقوله بواسطة أي في الفرض.

قوله: (تعريفه) أي تعريفها الجوهر الممتد، وهو عين المجموع في بادي الرأي فلا انتقاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط، وما قيل: المقصود تعريف المجموع، والمراد إيراد القبول الخارجي كما سيجيء. والصورة الجسمية لا تقب الخارجي إذ لا وجود لها بدون الهيولى فليس بشيء لأن وجود الواسطة في الثبوت لا ينافي انتفاءها في العروض، فإنَّ الأمر الممتد قابل لفرض الأبعاد في ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى، وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة، فلا يصدق على المجموع ما موصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية، نعم إنه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة وإرادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد.

قوله: (جسماً تعليمياً) ولذلك بحث في الهندسة من الأشكال المجسمة.

قوله: (قلنا: لا بأس بذلك) قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه الحق أنْ يقال: المراد إمكان القبول الخارجي ولا يحصل إلاّ لمجموعها، ويمكن أنْ يجاب عنه بأن مراد الشارح أن التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر، وإنما يضر أن لو كان التعريف للكل فإنْ قلت: فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين، قلت: التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لأنه جوهران وأما القول بأنَّ القبول الخارجي ليس إلاّ للمجموع فممنوع، نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهيولى البتة، وهذا لا يستلزم أنْ يكون القبول الخارجي للمجموع، الا ترى أنْ المقدار مفتقر في الوجود الخارجي إلى العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط.

فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلاً لفرض الأبعاد المذكورة مع أنه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية. (قلنا: المراد) بقبول الجوهر فرض الأبعاد **(قبوله) إياه (في الوجود الخارجي)** كما يتبادر إلى الفهم **على أن هذا الشك**، إنما يتوجه إذا كان الوهم جوهراً ويندفع أيضاً بأن إمكان فرض الأبعاد فيه ليس بالنظر إلى ذاته، بل بسبب الأبعاد المتوهمة (وعلى كونه حداً) مقابلاً للرسم (شكان) أيضاً (الأول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في المقولات وربما يقال: ليس) الجوهر (جنساً) لما تحته (وإلاّ لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية **(لامتناع تقوم الجوهر بالعرض** ولزم التسلسل في الفصول) لأنَّ الجوهر يكون جنساً لها لأنه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً **فيلزم امتناع تعقل كنه الأنواع الجوهرية** (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه، وهو أنه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لأنواع نفس الجواهر أنْ يكون جنساً لفصول تلك الأنواع، **كما أن سائر الأجناس**

قوله: (قبوله إياه في الوجود الخارجي) بأنْ يتعلق الفرض بحسب وجوده في الذهن.

قوله: (على أن هذا الشك إلخ) إنما أورده في المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذي يمكن أنْ يرسم فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة.

قوله: (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض) أما بالعرض القائم فلا يلزم أنْ يكون متقدماً على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به، وأما بالعرض القائم بجزئه ممتنع في الأجزاء المحمولة لامتناع حمل الفرض على الجوهر إما بالمواطأة دون الأجزاء الخارجية كالسرير فإنه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب.

قوله: (فيلزم امتناع إلخ) قد يُمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق بالكنه التفصيلي.

قوله: (قبوله إياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الأبعاد فيه والحاصل أن المراد قبول فرض الأبعاد الثلاثة الخارجية فيه، وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الإمكان على نفس الفرض تأمل.

قوله: (إذا كان الوهم جوهراً) والحق أنه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار أنه آلة للجوهر، أعني النفس وقد يقال: هذا الجواب إنما يستقيم إذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم، بدليل ذكره في السند الأجسام التخيلية وأبعادها، وفيه بحث إذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم، وأما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جداً لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظراً إلى اطراد ذكره في مباحث الجوهر.

قوله: (فيلزم امتناع تعقل كنه الأنواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من أنه لا دليل على كون شيء من الحقائق معقولاً بالكنه.

كذلك (وربما قيل: الجوهر هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتياً لشيء من الحقائق. الأول: (الوجود وأنه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءاً للأمور العينية (و) الثاني: (كونه لا في موضوع وأنه عدم لا يصلح جزء للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والأجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلاً، فما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته، فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها. الشك (الثاني مفهوم القابل للأبعاد) وكذا مفهوم ما يمكن أنْ يفرض فيه الأبعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (أمر عدمي) فلا يصلح أنْ يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية، فلا يكون التعريف المذكور حداً له (وإلاّ) أي وإنْ لم يكن مفهوم القابل أمراً عدمياً بل كان أمراً موجوداً (فعرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الأعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) **تلك الذات** (قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل) **والحاصل** أنَّ مفهوم القابل إذا كان أمراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلية فيه أيضاً كذلك، وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال: الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي العلل لوجوب انتهائها إلى الواجب، وهذا تسلسل في الآثار أي المعلولات لأنَّ القابلية الثانية معلولة **للقابلية الأولى** ضرورة أنَّ النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعاً (لأنك قد علمت) فيما مر (أنّ هذا النوع من

قوله: (**كما أن سائر الأجناس إلخ**) أي ليس أجناساً لفصولها وإلاّ لزم تكرر الذاتي بل أعراض عامة لها.

قوله: (**فتكون تلك الذات إلخ**) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلاً وهو باطل.

قوله: (**والحاصل إلخ**) يعني أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة بناء على أنَّ موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه، وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لأنَّ ما من شانه الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على ما حققه الفاضل الدواني.

قوله: (**للقابلية الأولى**) فالتسلسل في المعلولات وإنْ أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلل.

قوله: (**فتكون تلك الذات إلخ**) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور أنه باطل كما أشار إليه في الشك الأول.

التسلسل) وهو أنْ تكون الأمور المتسلسلة موجودة معاً مترتبة ترتيباً طبيعياً أو وضعياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بأنَّ القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات، وهذا هو الجزء للجسم) يعني أنَّ ما ذكرتم يدل على أنَّ القابلية ليست موجودة في الخارج، وكذا مفهوم القابل للأبعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلاً للجسم وهو مسلم، لكنا ندعي أنَّ فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه، وقد رد هذا الجواب بأنَّ المذكور في التعريف مفهوم القابل، وقد اعترفتم بأنه ليس فصلاً، فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل، أما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله وأما أفراده ولا شك أنها ليست فصولاً له، **ثم إنَّ المصنف** مهد كلاماً يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الأول، ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال: (والآن أوان أنْ تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما **إلاّ في الذهن** وأنَّ الجنس **أمر مبهم**) **لا تعين** ولا تحصل له في نفسه، بل إنما يتعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذي **ينضم إليه** (**وتصور الفصل** هو تحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (نوعاً **والفصل ليس مبهماً**) ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في

قوله: (ثم إنَّ المصنف) فيه إشارة إلى رد ما في شرح المقاصد من أنه أورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الأجوبة قبل الجدول جداً.

قوله: (إلاّ في الذهن) وأما في الخارج فمتحدان في الجعل والوجود.

قوله: (أمر مبهم) اي يصلح لأنواع كثيرة.

قوله: (لا تعين إلخ) أي لا يصير مطابقاً للنوع.

قوله: (ينضم إليه) بأنَّ يعتبر مقارنته معه، فإنه يوجب تحصيل الماهية النوعية، بل بأنْ يدخل فيه ويصير متحداً معه، ولذا اعتبر الشيخ منه بأن ينضم فيه، وقد مر في بحث الماهية.

قوله: (وتصور الفصل) أي من حيث أنه فصل لا من حيث ذاته.

قوله: (والفصل ليس مبهماً) أي ليس يجعل أنواعاً كثيرة وإلاّ لم يتحصل الجنس بما لأنَّ ضم المبهم إلى المبهم لا يفيد التحصل، وقد ينقض بالخاصة المركبة وتحقيقه في موضع آخر.

قوله: (والفصل ليس إلخ) فيه بحث لأنه إنْ أراد أنه لا إبهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي، لأن اللازم منه أنْ لا يحتاج الفصل في تحصله إلى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه إلى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر، وهو جنسه المبهم، وإنْ أراد أنه لا إبهام له لا في نفس مفهومه ولا في جزئه فممنوع وما ذكره لا يدل عليه.

الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الأبعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الأمر الذي هو القابل) للأبعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج، ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية إلاّ بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل أقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها إذا جهلت حقائقها، كالناطق والحساس والمتحرك بالإرادة على ما هو المشهور في كلامهم، ولم نرد بقولنا: ما صدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا أفراده، بلْ **تلك الخصوصية** المجهولة هذا تصوير ما ذكره، وبقي هاهنا شيء **وهو أنه إذا أقيم** العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقياً أو لا (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه **في العلوم التعليمية** أي الرياضية) الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل (**منسوبة** إلى التعليم) والرياضة (فإنهم كانوا يبتدؤون بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لأنها أسهل) إدراكاً لكونها علوماً **متسقة** منتظمة **لا ينازع** الوهم فيها العقل بل يوافقه، فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على ندرتها، إنما تكون راجعة إلى الألفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي، ولا شك أنَّ الأحسن والأولى في التعليم أنْ يبتدأ بالأسهل الأقرب إلى الأذهان كيلا يعرض لها كلال، بل تتقوى به على إدراك ما هو أصعب، فإنَّ الإدراك غذاء للروح (ودلائلها أيضاً يقينية تفيد النفس) إذا اعتادت بها (ملكة أن لا تقنع) في إدراك الأشياء (دونه) أي دون اليقين، فإن أمكن هناك تحصيل اليقين فذاك، وإنْ لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الأقوى لأنه أقرب إلى ما اعتادت به

قوله: (**هو خصوصية إلخ**) أي الأمر الخاص هو الذي مفهوم قابل للأبعاد ولازم قريب له.

قوله: (**بل تلك الخصوصية**) أي ذلك الأمر الخاص فإنه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدقه على الجسم وأفراده بواسطة.

قوله: (**وهو أنه إذا أقيم إلخ**) التحقيق أنه إذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حداً حقيقياً، وإنْ جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حداً حقيقياً.

قوله: (**في العلوم التعليمية**) الظاهر في العلم التعليمي فإنه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة، وإنْ كان بحثاً عن الجنس التعليمي لكن من عروض العدد له.

قوله: (**منسوبة**) حال عن العلوم إشارة إلى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية.

قوله: (**متسقة**) الاتساق الانتظام فقوله: منتظمة تأكيد جمع بينهما لتقرير عدم الاحتمال في تلك العلوم.

قوله: (**لا ينازع إلخ**) صفة معللة للاتساق.

(وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير هاهنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو أردنا أن نجمعهما) أي المعنى الأول والثاني (في رسم واحد قلنا: هو القابل) لفرض الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فإنَّ هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه إنما هو (عند الحكماء وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو أنَّ الجسم وهو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (**وقالت المعتزلة**: هو الطويل العريض العميق، **قال الحكماء: هذا الحد فاسد** لأن) المتبادر منه أنَّ الجسم يوجد فيه هذه الأبعاد بالفعل وأنها مناط لجسميته، ولا شك في أنَّ (الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر) من أنَّ الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة، وأنَّ السطح لازم لوجوده لا لماهيته (**وأيضاً فإذا أخذنا** شمعة وجعلنا طولها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها أصبعين مثلاً، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد

قوله: (وقالت المعتزلة إلخ) أي اختارت المعتزلة هذا التعريف للأوائل كما في المحاكمات والاعتراض للحكماء المتأخرين، كما يشير إليه عبارة الهيات الشفاء فلا يرد أنه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم.

قوله: (وقالت المعتزلة إلخ) هم لا يقولون بالجسم التعليمي، فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به، لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد، كما في قول الحكماء: هو القابل إلخ.

قوله: (قال الحكماء: هذا الحد فاسد) أجيب بأنَّ ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بأن الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وأنَّ السطح غير لازم لماهيته، بل معنى التعريف أن الجسم هو الأمر الذاهب في الجهات الثلاث، ولا شك أن ذهاب الجسم في الجهات الثلاثة غير لازم له يصح تعريفه به، فإنْ قلت: لو كان عبارة التعريف ما له الأبعاد الثلاثة لاستقام ما ذكرته، لكن العبارة هي الطويل العريض العميق، والظاهر لا طول في الكرة. قلت: قد سبق أنَّ الطول قد يقال للامتداد المفروض أولاً، والعرض للامتداد المفروض ثانياً، والعمق للامتداد المفروض أولاً والعرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً، ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة.

قوله: (وأيضاً فإذا أخذنا إلخ) أجيب بأنه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق، حتى يرد الإشكال يتبدل ما في الشمع من الأبعاد وبقاء جسميتها بعينها، بل المفهوم أن مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق أعني الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الأبعاد المعينة.

وجسميتها باقية) بعينها **فلا تكون** الأبعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لأنْ يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكروه في الشمعة (بناء منهم على إثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل. (وأما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (**بل انتقلت الأجزاء**) الموجودة فيها (من طول إلى عرض) أو بالعكس (**أو نقول**: المراد) بقولهم: الطويل العريض العميق (أنه يمكن أنْ يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال: الجسم هو المنقسم، والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل، وحينئذ يرجع إلى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في أقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (**فقال النظام**: لا يتألف) الجسم إلاّ من أجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وإبطاله أيضاً. (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويتحصل (من ثمانية أجزاء) لا من أقل منها وذلك (بأنْ يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبيه

قوله: (**فلا تكون إلخ**) وإنْ أريد جنس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجنس الأبعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان مآله إلى قبوله الأبعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على إثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الأوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها.

قوله: (**بل انتقلت الأجزاء إلخ**) فيما قيل الطول والعرض والعمق باقٍ ما دام الجسمية باقية، والقبول إنما هو في أوضاع الأجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق، هكذا ينبغي أنْ يفهم هذا الكلام.

قوله: (**أو نقول: هذا**) ما ذكره الشيخ في الشفاء جواباً للحكماء هذا المعترضين على الأوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة، لأنَّ الجسم عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالأبعاد الموجودة بالفعل، وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الأول عليهم لوجود الأبعاد الثلاثة في الكرة عندهم، وكون الأبعاد الثلاثة، أعني الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم.

قوله: (**أو نقول إلخ**) قول المعتزلة بالأجزاء بالفعل لا ينافي هذه الإرادة، لأنَّ إمكان فرض شيء غير وجوده بالفعل، والمنتفي على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا إمكان فرضها.

قوله: (**فقال النظام**) فإنْ قلت: سيجيء في المقصد الثاني أنّ الجسم عنده مؤلف من أعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك للقول قلت: الجوهر عنده أعراض مجتمعة أيضاً فربما يريد بالأجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركباً كل منها من الأعراض المجتمعة.

فيحصل العرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها) أي فوق الأربعة الأولى (فيحصل العمق. وقال العلاف:) يتحصل الجسم (من ستة) لا من أقل منها وذلك (بأنْ يوضع ثلاثة على ثلاثة، والحق أنه يمكن) تحصل الجسم (من أربعة أجزاء بأنْ يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك تصل الأبعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسماً عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) أي من جزأين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطاً وفي جهتين سطحاً، وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع إلى إطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة، أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فنعده إلى ما يجدي) من المباحث المعنوية، **ثم إنه أشار إلى** بطلان تعريفات مقولة عن بعض المتكلمين فقال: (**وما هو كقول الصالحية**) من المعتزلة في تعريف الجسم: (هو القائم بنفسه، و) قول (بعض الكرامية: هو الموجود و) قول (هشام هو: الشيء باطل) **لانتقاض الأول بالباري تعالى** والجوهر الفرد، وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً، وانتقاض الثالث بالثلاثة، على أن في هذه التعريفات فساداً آخر لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها، فإنه يقال: زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف، وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك.

قوله: (ثم أنه أشار إلخ) فأشار إلى أنَّ قوله: وما هو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقاً بما قبله، معطوف على قوله: قالت المعتزلة: والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر.

قوله: (والنزاع لفظي) والقول بأن النزاع في أنه هل يكفي في حقيقة الجسم التركيب مطلقاً، أم لا يفيد معنويته لا محالة أيضاً على أنَّ الجسم على ماذا يطلق كما لا يخفى.

قوله: (وما هو كقول الصالحية) عطف إما على ما يجدي كما هوالملائم لكلام الشارح واقرب دراية، أي نعده إلى ما يدل البرهان على بطلانه وإما على الضمير المنصوب في قوله: فنعده أي نعد التعريف الذي هو باطل كقول الصالحية، وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره، وكقول الصالحية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول.

قوله: (لانتقاض الأول بالباري تعالى) فإنْ قلت: لعلهم يلتزمون ذلك مع أنّ التزام الكرامية مذكور في الإلهيات، قلت: الكلام تحقيقي لا إلزامي فإلزامهم لا يضر كما سبق مثله.

تم الجزء السادس من المواقف

ويليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني

فهرس الجزء السادس من كتاب شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني
المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي
على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء السابع

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١)٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2262-2

90000 >

9782745122629

http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقصد الثاني: ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة]

(ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة **خلافاً للنظام** والنجار من المعتزلة) فإنهما ذهبا إلى أن الجواهر مطلقاً أعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحداً أو متعدداً (بالغاً ما بلغ فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع أعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضروري) إذ كلّ عاقل يعلم أن الأمر المجتمع من أمور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائماً بذاته (بل محتاجاً إلى أمر آخر يقوم به) وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه أن الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركباً من الأعراض فكل واحد من تلك الأعراض **إما أن يكون متحيزاً بالذات فهو جوهر** ويلزم

قوله: (خلافاً للنظام) هذا موافق لما هو المذكور في كتب المعتزلة من أن الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الأعراض، فقيل في الجمع بين هذا القول منه، والقول منه بتركبه من الأجزاء الغير المتناهية أن الجوهر الفرد عنده مركب من الأعراض أو أن له قولين، لكن المذكور في شرح المقاصد أن الظاهر من كتبهم أن مثل الأكوان والاعتقادات والآلام والذات وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، وأما الألوان والأضواء والطعوم والروائح والأصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرح بأن كلاً من ذلك جسم لطيف، وإذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف، وعند الجمهور كذلك أعراض لأن الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الأعراض، وعند الأخيرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الأعراض، فما وقع في المواقف خلافاً للنظام ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار، فعلى هذا لا يتم الجمعية عليه بأن الأمر المجموع من أمور غير قائمة بذاتها يمتنع أن يكون قائماً بالذات كما لا يخفى.

قوله: (إما أن يكون متحيزاً بالذات فهو جوهر) إذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين إلا المتحيز بالذات، فلا يرد أنه الاتفاق على كل جوهر متحيز لا يستلزم القول بأن كل متحيز جوهر مع أن صحة الاستدلال موقوف عليه.

منه أن يكون الجوهر الفرد مركباً من جواهر **فلا يكون جوهراً فرداً** ولا يكون متحيزاً بالذات ومن **المعلوم إن ضم ما لا يتحيز** إلى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز، وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطاً للتحيز (احتجا بوجهين: **الأول**: **أن الجواهر من حيث هي جواهر** متجانسة) لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الأعراض (والأجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضروة (فليست الأجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة **وإلا كانت** متماثلة **فتكون أعراضاً** مجتمعة. (قلنا:) **لا نسلم أن الجواهرَ** متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وما ذكر

قوله: (**مطلقاً**) جسماً كان أو جزءاً لا يتجزأ.

قوله: (**فلا يكون جوهراً فرداً**) لكونه مركباً من أمور كل واحد منها متحيز بالذات فتنقسم في الحجم.

قوله: (**إن الجواهر من حيث هي جواهر**) أي مع قطع النظر عن عوارضها.

قوله: (**وإلا كانت إلخ**) إشارة إلى أن الدليل قياس استثنائي وليس قياساً اقترانياً على هيئة الشكل الثاني كما يتبادر من ظاهر العبارة، لأن النتيجة حينئذٍ لا يتحصل شيء من الأجسام من الجواهر الفردة لأنه ليس مركباً، وتقريره أنه لو كان الأجسام عبارة عن الجواهر المؤتلفة لكانت متماثلة والتالي باطل أما الملازمة فلأن الجواهر متماثلة وأما بطلان التالي فلأن الأجسام مختلفة فالمقدمة الأولى لإثبات الملازمة والثانية لإبطال التالي.

قوله: (**فتكون أعراضاً**) أي إذا لم تكن الأجسام جواهر مؤتلفة تكون أعراضاً مجتمعة إذ الممكن الموجود منحصر في الجوهر والعرض، ويرد عليه أنه يجوز أن يكون مركباً من الجواهر والأعراض.

قوله: (**لا نسلم أن الجوهر إلخ**) في شرح المقاصد هذا الجواب لا يتم على مذهب المانعين، ويتم إلزاماً لأن النظام قائل بتماثل الجواهر الفردة. الأقرب منع اختلاف الأجسام

قوله: (**فلا يكون جوهراً فرداً**) فيه بحث لأن معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار أصلاً وهو لا ينافي أن يكون له أجزاء كالهيولى والصورة للجسم.

قوله: (**ومن المعلوم أن ضم ما لا يتحيز إلخ**) فيه بحث لأن قوله: أو لا يكون متحيزاً رفع الإيجاب الكلي، فيجوز أن يكون بعضها متحيزاً بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن أن يدفع بأن المقصود إبطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الأعراض، وإنما لم يقتصر على الشق الثاني مع أنه كاف في المقصود توسيعاً للدائرة فلا يضر عدم تصريحه بإبطال ما ذكر من الاحتمال المحض.

قوله: (**الأول أن الجوهر إلخ**) هذا الوجه على تقدير تمامه لا يثبت مذهبها أعني كون الجسم محض الأعراض المجتمعة بل إنما يثبت كون الأعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلا حاجة بنا حينئذ إلى دخول الأعراض في حقائق الجواهر إشارة إلى هذا.

من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات أعراضاً عامة مشتركة بين حقائها المتخالفة، فلا حاجة بنا حينئذ **إلى دخول الأعراض في** حقائق الجواهر (ولذلك) أي ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا: إن الأعراض لا تبقى) لما مر (والجواهر باقية) لما سيأتي ولا يخفى أنه يمكن **أن تجعل معارضة بأن يقال: الأعراض غير باقية، فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لأن** انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الأفراد وتماثلها في الحقيقة كالأشاعرة قاطبة وأكثر المعتزلة (**عن جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم** فيكون الجسم حينئذٍ جوهراً مع جملة من الأعراض) منضمة إلى ذلك الجوهر إذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام كلها

يحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة إلى إرادة المختار، والاختلاف إنما هو مذهب النظام وفيه أن بعض المعتزلة لا يقولون بتماثل الجواهر ويتم الجواب على مذهبهم، وأن القول بتماثل الأجسام كلها بأن تكون صفات النفس بين التحيز والقيام بالذات وقبول الأعراض وغيرها فما يشترك فيه الأجسام وما عداها من الصفات المعللة مكابرة.

قوله: (إلى دخول الأعراض) وتركبها منها.

قوله: (إن تجعل معارضة) أي دليلكما وإن دل على أن الأجسام أعراض مجتمعة لكن عندنا ما ينفيه وهو أنه لو كانت الأجسام أعراضاً مجتمعة لكانت الأجسام غير باقية لأن الأعراض غير باقية وهي أجزاء الأجسام، وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ثم هذه المعارضة لا تتم على النظام على ما لخصه شارح المقاصد بقوله بتجدد الأجسام أيضاً فيكون الجسم عندهم إلخ، وما في الملخص من لزوم عدم بقاء الأجسام ضرورة أن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فإنما يلزم لو قيل بدخوله جملة معينة لا بخصوصها بل أي جملة من الأعراض المتماثلة المتجددة كما قال الحكماء في بقاء الهيولى بالصورة الجسمية وإلا فلا.

قوله: (معارضة بأن يقال إلخ) فيه إن هذه المعارضة لا تصح على مذهب النظام لأن الأجسام غير باقية عنده كالأعراض، ويمكن أن يقال: الكلام تحقيقي لا إلزامي وبقاء الأجسام ضروري فلا يضر عدم قبول الخصم وفيه ما فيه.

قوله: (عن جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم) وعن عدم الفرق بين الجواهر والأعراض في التجدد والبقاء ضرورة أن تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير إلى أن القائل بعد بقاء الأعراض هو الشيخ الأشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مختلفة. وأما الأشاعرة فهم قائلون ببقائها وانت خبير بأن هذا مخالف لما سبق في مباحث الأعراض من أن الشيخ الأشعري ومتبعيه من محققي الأشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق أن يختار القائل بتماثل الجواهر الأفراد تماثل الأجسام وأن الامتياز بينهما بأمور خارجة عن حقيقتهما.

متماثلة في الحقيقة، وأنه باطل بالضرورة، وأما النظام والنجار فقالا: إن الجواهر إذا تركبت من أعراض مختلفة فهي مختلفة، وإذا تركبت من أعراض متجانسة فهي متجانسة، قالا: ولذلك اتصفت الأجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف وأخرى بالتماثل. الوجه (الثاني: أنه إذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الأعراض **وإذا انتفى**) الجوهر (انتفت وبالعكس) أي إذا وجدت الأعراض وجد الجوهر **وإذا انتفت انتفى**. (قلنا: التلازم) بينهما وجوداً وعدماً (**لا يفيد الوحدة** ولا دخول أحدهما في الآخر) كالمتضايفين.

[المقصد الثالث: الجسم البسيط يقبل القسمة]

(الجسم) إما مركب من أجسام مختلفة الحقائق، فلا شك أن أجزاء المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان، وإما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلاً والنزاع إنما وقع فيه فنقول: الجسم (البسيط) لا شك (أنه يقبل القسمة) والتجزئة بأن يفرض فيه شيء غير شيء (فأما أن الأجزاء) التي يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل أولا) توجد كذلك (وأياً ما كان فإما متناهية أو غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (أربعة: الأول: الأجزاء) التي يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركبه من الأجزاء التي لا تتجزأ) أصلاً لا قطعاً لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر **ولا فرضاً عقلياً** أيضاً، وإنما قلنا: إنه القول بتركبه من تلك الأجزاء (إذ لو كانت الأجزاء متجزئة) أي قابلة للانقسام ولو فرضاً (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الأجزاء التي يمكن فرضها موجودة بأسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله أن قولنا: كل ما يمكن من انقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا: جميع الأجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل (يلزمه) قولنا: (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس

قوله: (لا يفيد الوحدة) بل يفيد الاثنينية لأن التلازم لا يكون إلا بين شيئين.

قوله: (وإذا انتفت انتفى) تمامه في غير الكون محل بحث.

قوله: (ولا فرضاً عقلياً) أي فرضاً مطابقاً للواقع بأن يوجد فيه شيء غير شيء في نفس الأمر وإن عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على أن هذا التمييز معنى جزئي متفرع على الإحساس ولا إحساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما.

بممكن) فتكون الأجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثاني: الأجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وأنكسافراطيس من الأوائل. (الثالث: الأجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل. الرابع) الأجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم أن المذهبين الأولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة إلى الفعل إما متناهية أو غير متناهية والمذهبين الأخيرين يقتضيان أن لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلاً في نفسه لا مفصلاً فيه أصلاً، إلا أنه يقبل انقساماً إما متناهياً أي واصلاً إلى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه إياه، فيكون الانقسام منتهياً إلى أجزاء لا تتجزأ، وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب إليه الشهرستاني، ويقرب منه ما نقل عن أفلاطون من أن الجسم بالتجزئة **ينتهي إلى أن ينمحق فيعود هيولى**، وإما غير متناه لا بمعنى أن تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة إلى الفعل، بل بمعنى أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائماً، ولا ينتهي انقسامه إلى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب إليه المتكلمون من أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع أنهم يحيلون اتصاف أمور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة، فليس مرادهم إلا أن قدرته تعالى لا تنتهي إلى حد لا يمكن مجاوزتها إياه **فقس حال القابلية على حال الفاعلية**. وإذا تمهد هذا فنقول: هاهنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فإنه ذهب إلى أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الأربعة، وذلك **لأنه إذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة** بالفعل جاز أن لا يكون شيء منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه، نعم إذا جعل

قوله: (إلى أن ينمحق) أي ينمحي الاتصال والامتداد الذي هو حقيقة الجسم عنده فيعود أجزاء الامتداد لها قابلة للاتصال كالماء إذا جزئ، ثم يعاد في إناء واحد.

قوله: (ينتهي إلى أن ينمحق فيعود هيولى) واعلم أنك قد نبهت في أول الموقف على مذهبه وأنه لا يقول بالهيولى المصطلحة وحينئذ فلا معنى لقوله: بانمحاق الجسم وعوده هيولى إلا أن يريد بالهيولى ما هو في حكم الجوهر الفرد أو نفسه كذا قيل ولك أن تقول: مراده أنه يعود معدوماً كما أن الهيولى عنده كذلك ويشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت معناه.

قوله: (فيعود هيولى) المراد ما هي المصطلح عندهم.

قوله: (فقس حال القابلية على حال الفاعلية) أي فليعتبرها في قابلية الجسم إلى الأجزاء بحال فاعلية الباري للأشياء فإن الجسم من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً على أزيد منه.

المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من أجزاء هي أجسام، كان مذهبه خارجاً عنه، فإن قلت: إذا كان بعض الانقسامات حاصلاً دون بعض احتمل أن تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في أنفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها أو في جهتين أو في جهة واحدة أو مختلطة منها، **فهذه احتمالات سبعة** خارجة عن المذاهب الأربعة، قلت: هذا صحيح، إلا أن ستة منها لم يذهب إليها أحد، **فهي احتمالات عقلية** لا مذاهب.

[المقصد الرابع: حجة المتكلمين على التقسيم]

(في حجة) جمهور (المتكلمين) على مذهبهم (وهي نوعان: النوع الأول أن نبين أولاً أن كل منقسم) أي قابل للانقسام (له أجزاء بالفعل) أي يكون جميع ما يقبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين أنها) أي تلك الانقسامات والأجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الأول أن أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام، ومن الثاني تناهيها (أما الأول:) وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة: (الأول: القابل للقسمة لو كان واحداً) في نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والتالي باطل، فالشرطية) أي استلزام المقدم للتالي، لأنه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة **وانقسام المحل** يوجب انقسام الحال فيه ضرورة أن الحال في أحد الجزأين

قوله: (فهي احتمالات عقلية إلخ) والتقسيم الحاضر للاحتمالات العقلية أن يقال: الجسم إما مركب من أجسام مختلفة أو ليس بمركب منها، فأما أن لا يكون مركباً فإما من أعراض أو جواهر إما أجسام متفقة أو سطوح أو أجزاء لا تتجزأ فهذه هي الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا.

قوله: (وانقسام المحل إلخ) الانقسام إلى أجزاء غير متناهية في الوضع لا يوجب انقسام شيء منها انقسام الآخر سواء كانت الأجزاء خارجية كالهيولى والصورة أو عقلية كالجنس والفصل وإلى أجزاء متباينة في الوضع وتسمى مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة أن الأجزاء المتباينة

قوله: (وذلك لأنه إذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة إلخ) لزم هذا من ترك سور الكلي فيحتمل ما ذكره بخلاف المذهبين الآخرين.

قوله: (فهذه احتمالات سبعة) الثلاثة الأول منها ظاهرة والأربعة الأخيرة منها هي التي ذكرها بقوله: أو مختلطة منها وهي الحاصلة من اختلاط الاثنين من الثلاثة أو من اختلاط مجموعها. وقوله: إلا أن الستة منها لم يذهب إليها أحد، فأما الاحتمال الأول منها فهو مذهب خامس ذهب إليه ديمقراطيس كما مر آنفاً.

غير الحال) في الجزء (الآخر، والاستثنائية) أي بطلان التالي (بينة إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم) يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم إذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء، وهذا الوجه مبني على أن الوحدة **صفة وجودية سارية في محلها** لكن الظاهر أنها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو مجموع فإذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة. الوجه (الثاني: لو كان القابل للانقسام واحداً) في نفسه متصلاً في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (إعداماً له) وإيجاداً لغيره (والتالي باطل أما الملازمة فلأن التفريق حينئذ إعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها (وإحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية وإلا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه. **وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير** إعداماً وإحداثاً (فإن من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية)

في الوضع بأن يشار إلى كل واحد منها أين هو من صاحبه في الحال يستلزم تباينها في المحل، وأما انقسام المحل إلى الأجزاء المتباينة فهو موجب لانقسام الحال إلى تلك الأجزاء اختلفوا فيه، فمنهم من قال بالاستلزام، وادعى الإمام في الملخص البداهة فيه واستدل عليه البعض بما في المتن وتفصيله أن الحال في المحل المنقسم إما أن يكون بتمامه حاصلاً في كل جزء منه وهو باطل أو في بعض الأجزاء وهو خلاف المفروض أو بعضه وهو الانقسام أو لا يكون شيء من أجزائه فلا حلول أصلاً. والشبهة إنما هو في بطلان هذا القسم فإنه يجوز أن يكون حالاً في شيء من أجزائه وقال بعضهم: الحلول في التقسيم إن كان من حيث ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحل وإن كان لا من حيث ذاته بل من حيث أنه غير منقسم فلا وصول للأطراف والإضافات من هذا القبيل وسموا حالاً سريانياً.

قوله: (صفة وجودية سارية إلخ) في شرح المقاصد وأجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية، ولو سلم فليست من الأعراض التي تنقسم بانقسام المحل، فعلى هذا ما في الشرح في الحقيقة جوابان: منع الوجودية ومنع السراية لكن التحقيق بأن كونها وجودية يستلزم كونها سارية فهي صفة معللة وذلك لأنها إذا كانت موجودة في الخارج كان قيامها في الخارج بالمحل الموجود في الخارج فهو منقسم فيلزم انقسامها. أما إذا كانت اعتبارية كان قيامها في الذهن بمجموع المحل من حيث أنه مجموع. أما إذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وبهذا اندفع ما في الشرح الجديد بأن البديهة لا تفرق بين الأمور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الأمر فلما جاء في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج أيضاً ذلك وإنما قلنا: اندفع لأن الأمور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع فإذا زالت الحيثية زالت تلك الأمور الاعتبارية بخلاف الأمور الموجودة فإنها عارضة من حيث ذاته المنقسمة لا باعتبار حيثية الاجتماع.

قوله: (وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير إلخ) أي على تقدير كون التفريق إعداماً

واحدة لا انفصال فيها أصلاً (وتارة هويتين) متفاصلتين. (وأما بطلان اللازم فلأنه) أي اللازم (يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعداماً لذلك البحر وإيجاداً لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه). **وقد أجيب عنه: بأنه استبعاد** لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة. الوجه (الثالث: إن مقاطع الأجزاء) في الأمر القابل للانقسام إليها (متمايزة بالفعل فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة، وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الأجزاء (بالغاً ما بلغ) فإن مقاطعها متمايزة بأسرها. (وذلك) أي تمايز مقاطع الأجزاء التي يمكن فرضها (يوجب التمايز) في تلك الأجزاء (بالفعل) إذ لو لم تكن الأجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة. **وأجيب عنه: بأن مفهومات المقاطع** أوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها إلا بحسب الفرض أيضاً (وأما الثاني) وهو أن تلك الأجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة أيضاً. **(الأول: لو كانت المسافة)** المتناهية المقدار (مركبة من أجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب إليها النظام (لامتنع قطعها في زمان متناه) إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها إلا بعد قطع

لهوية اتصالية واحداً وإحداثاً لهويتين وكلما كان كذلك كان إعداماً لما ورد عليه وإحداثاً لغيره فهو إشارة إلى كبرى القياس المطوية المدالة بقوله: فإن من المحال إلخ وتقريره أن التفريق على تقدير كون الجسم متصلاً في نفسه إعداماً لهوية اتصالية وإحداثاً للهويتين وكلما كان كذلك إعداماً لما ورد عليه وإحداثاً لغيره لأن من المحال إلخ، ولا يخفى ما فيه عن البعد والتكلف والأظهر أن يقال: وإذا كان كذلك كان إعداماً لما ورد عليه وإحداثاً لغيره.

قوله: (وأجيب عنه بأن مفهومات المقاطع إلخ) وقد يجاب أيضاً: بأن الانقسامات عندهم متناهية وهو يستلزم تناهي الأقسام فما لا نهاية له لا يتصور له نصف أو ثلث أو ربع أو غيرها ورد بأنه إنما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب الكمية المتصلة أو المنفصلة. وأما فيما هو متناه المقدار لكنه قابل الانقسامات غير متناهية فلا، وإنما يمتنع أن لو كان هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك إذ معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية كما مر آنفاً أنه يمكن خروجها من القوة إلى الفعل بل إنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية بالمعنى المذكور آنفاً.

قوله: (الأول: لو كانت المسافة) هذا الوجه على تقدير تمامه يدل على امتناع تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ولو في جهة واحدة فقط من الجهات الثلاث فتدبر.

قوله: (ولم يلحق السريع البطيء) وإنما لم يقل: ولم يلحق المتحرك الساكن مع أن الواقع أنه لم يلحق متحرك ساكناً أصلاً فضلاً عن أن يلحق ذلك المتحرك متحركاً آخر وإن كان بطيئاً

نصف نصفها وهكذا إلى ما لا نهاية له، فامتنع قطعها إلا في زمان غير متناه. (**ولم يلحق السريع البطيء**) إذا توسط بينهما مسافة قليلة فإن تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعاً، (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء (دليل بطلان الملزوم) **وهو كون تلك المسافة** مركبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية. ويحكى أن العلاف لما أورد هذا الإلزام على النظام التجأ إلى القول بالطفرة، فقال: إن المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض **ولا حاجة له** إلى هذه المكابرة بل يكفيه أن يقول: كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء موجو دة غير متناهية **كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية** فيتقابل أجزاء المسافة والزمان معاً فيمكن قطعها فيه واعلم أن النظام لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه إلا أنه لزمه ذلك من حيث لا يدري فإنه لما وقف

قوله: (وقد أجيب: بأنه استبعاد إلخ) والتحقيق أنه إن أريد الجزء المانع للاتصال فلا شك في انعدامه كما إذا كان التركيب من الأجزاء بالفعل وإن أريد بالجزء المانع التركيب وإن أريد نفس الماء فهو يجتمع مع الاتصال والتفريق، فقوله: وأجيب إلخ، أي لا نسلم أن المقاطع متمايزة في الخارج، بل تمايزها في الذهن بعد فرض القسمة.

قوله: (وهو كون تلك المسافة إلخ) فإن قيل: بطلان اللازم المذكور إنما يستلزم بطلان تركب المسافة من أجزاء غير متناهية وكل مسافة متركبة من أجزاء غير متناهية. قلت: تناهي الأجزاء في الامتدادات الثلاثة يستلزم تناهي الشكل بناء على أن الأجزاء التي وسط المسافة المتناهية للأجزاء التي في الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لايزيد عليها في العدد أنه لا يجوز أن يتصل بجزء واحدجزءان أو نقول: المراد كون المسافة من حيث هي مسافة أي من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم التناهي بالفعل في كل امتدادات غير متناهية إذ لو تناهت في امتداد بناء على أن جميع الانقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والانقسامات في كل امتداد غير متناهية إذ لو تناهت في امتداد لزم الجزء وما في حكمه.

قوله: (ولا حاجة له) أي للنظام إلى هذه المكابرة وهي القول بالطفرة ومما يدل على كونه مكابرة إنما هذا القلم فيحصل خط السواد من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض وليس كذلك

وذلك لأن المقصود هاهنا هو إيراد لازم آخر باطل. فلو قال: لم يلحق المتحرك الساكن لكان هذا اللازم مندرجاً في اللازم الأول فلم يحصل المقصود هذا خلف.

قوله: (كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية) هذا مع القول بتناهي الآنات المتجددة مكابرة أيضاً فإن بداهة العقل يقتضي عدم تناهي الزمان المركب من الآنات الغير المتناهية المتتالية في التحقيق كما لا يخفى.

على أدلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها أذعن لها وحكم بأن الجسم انقسامات لا تتناهى، لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل، فظن أن جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل، فصرح بأن في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء، فإنه إذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه، فتكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام، فقد وقع فيما كان هارباً عنه نافياً له غير معترف به، **ومن ثمة** نقل عنه أنه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفرة، أجاب: بأنها ليست أبعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزمتموه.

الوجه (الثاني: أنه) أي الجسم الذي نحن بصدده متناه بالحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به **وكذا أجزاؤه** محصورة بينهما، (وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال أن تكون أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية **إلا أن يلتزم التداخل** فيما بين تلك الأجزاء لكنه **مما تشهد** البديهة ببطلانه.

الوجه (الثالث: أن التأليف) هو ضم بعض الأجزاء الموجودة في الجسم إلى بعض (لا بد أن يفيد زيادة حجم وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الأجزاء) **وإن كانت غير متناهية** (حجم) أصلاً، (والمفروض خلافه) لأن الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك أن هذا الحجم

لفرط اختلاط الأجزاء البيض في السود بحيث لا امتياز في الحس لأن الأجزاء مصلقون عنها كثيراً، بل لا نسبة لها الأجزاء بالسواد لكونها غير متناهية.

قوله: (ومن ثمة) أي ومن أجل أنه غير مقترن بالجزء أجاب بمعنى الجزء بهذا الجواب، فإن قوله: لزمكم يدل على أنه غير مقترن وإلا لزمه أيضاً.

قوله: (وكذا أجزاء إلخ) إن أريد انحصارها مقداراً فمسلم، وإن أراد انحصارها عدداً ففيه النزاع.

قوله: (إلا أن يلتزم التداخل) لا ينفعه لأنه يلزم تناهي الأجزاء المتناهية في الوضع لأنه يقول: إن جميع الانقسامات الممكنة إلى الأجزاء المقدارية حاصلة بالفعل.

قوله: (مما يشهد إلخ) أي مداخل له حجم أو مقدار فيما له حجم أو مقدار شبهة البديهة ببطلانه لأنه يستلزم بطلان الحكم البديهي الأولى وهو كون الكل المقداري أعظم من جزئه المقداري.

قوله: (وإن كانت غير متناهية إلخ) له أن يقول: قياس غير المتناهي باطل فالأجزاء المتداخلة إذا كانت متناهية لا يفيد التأليف زيادة في الحجم وإذا كانت غير متناهية يفيدها لعدم انقطاع التداخل فلا يمكن أن يقال: جميع الأجزاء المتداخلة ليس حجماً زائداً على حجم الواحد إذ لا جميع.

إنما حصل له من تأليف أجزائه بعضها إلى بعض (وإذا كان التأليف يفيدزيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات) كلها (وهو الجسم) **وتوضيحه** أن كل عدد سواء كان متناهياً أو غير متناه فإنه يشتمل على آحاد حقيقية **أي غير منقسمة** بالفعل لأن حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعاً والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد إلا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد أصلاً فلا يكون عدداً قطعاً، فإذا فرض أن أجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك أن فيها آحاداً متناهية فإذا أخذت تلك الآحاد وضم بعضها إلى بعض حصل جسم مركب من أجزاء متناهية (فليس كل جسم مركباً من أجزاء لا تتناهى) فبطل الكلية التي ادعاها النظام فإن قلت: هذا جسم مصنوع وماذهب إليه إنما هو في الأجسام المخلوقة. قلت: ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجوداً في ضمن تلك الأجسام إذ لا بد أن ينضم فيها أجزاء متناهية بعضها إلى بعض (ثم) إذا شئنا أن نبطل قوله بالكلية (نقول: وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناه) لتناهي الأبعاد (وأجزاء غير متناهية) على زعمه (ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم) **لأن حجم المؤلف** من الأجزاء هو حجم الأجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه ونسبة الأجزاء

قوله: (وتوضيحه إلخ) المقصود منه دفع ما قيل أن النظام لا يقول بوجود الجزء على الانفراد وإنما يكون في ضمن الجسم وحاصل الدفع أنه لا بد من وجود الواحد في تلك الكثرة التي ركب الجسم فإذا أخذ الآحاد المتناهية واعتبر انصمام بعضها ببعض حصل الجسم المتناهي الأجزاء في ضمن ذلك الجسم المتناهي مع كونه موجوداً في ضمن الأجسام المخلوقة لا صنع له، فهو أيضاً جسم مخلوق إلا أنه مخلوق في ضمنها.

قوله: (أي غير منقسمة إلخ) لا بمعنى لا يمكن انقسامه فإن وجوده غير لازم في العدد إذ اللازم وجود ما يتقوم به العدد وهو الواحد بالفعل.

قوله: (لأن حجم المؤلف إلخ) اندفع بهذا ما قيل: إن ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب التي يوجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لأن نسبتها عددية وخلاصة الدفع أنه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الأجزاء ليس إلا مجموع أحجام الأجزاء المؤلفة لا تغاير إلا بالاعتبار فلا بد أن تكون النسبة في المقدار أي في العظم والصغر كنسبة أجزائهما وما ذكرتم إنما يتم إذا كان العظم والصغر غير تابع لكثرة الأجزاءات وقلتها، وذلك مبني نفي الأجزاء وإثبات الهيولى والصورة.

إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي هذا خلف) فلا يكون شيء من الأجسام المتناهية المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية **ولا مهرب له** عن ذلك أيضاً سوى تجويز التداخل إذ لا يجب حينئذ أن تكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء **لكنه باطل كما عرفت**. وهذه الوجوه الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلاً واحداً قابلاً لانقسامات غير متناهية على معنى أنها لا تقف على حد لا تتجاوزه لأن الجسم ليس حينئذ مشتملاً على أجزاء غير متناهية بالفعل **بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها إلى الفعل كما مر**. (النوع الثاني :) من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا إليه (أن نبين تركب الجسم منها) أي من الأجزاء التي لا تتجزأ (ابتداء) أي من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الأول، **وأما كون تلك الأجزاء متناهية فهو ظاهر** أو معلوم مما مر آنفاً (وهو وجوه) سبعة : (الأول : النقطة) وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة إذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الأجسام **وتماس الموجودين بالمعدوم** ضروري البطلان) يعني أنه لا شبهة في أن الأجسام موجودة وأنها تماس بأمور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق وإلا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق أو كون التماس بجزأين منهما لا بهما فينقل الكلام إلى ذينك الجزأين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده. ثم إن السطحين الموجودين يتماسان على أمر منقسم في الطول دون العرض، وإلا لزم أحد

قوله : (ولا مهرب له إلخ) تجويز التداخل لا ينفعه لما عرفت من أن الكلام في الأجزاء المتباينة في الوضع وأنها متباينة وغير متناهية.

قوله : (وتماس الموجودين بالمعدوم إلخ) لأن التماس على ما في الشفاء كون الشيئين بحيث يكون طرفاهما معاً في الوضع أي في قبول الإشارة الحسية ولا شك أن المعدوم لا يقبل الإشارة الحسية.

قوله : (لكنه باطل كما عرفت) أي من قوله : لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه.

قوله : (بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها إلى الفعل كما مر) أي في المقصد الثالث من قوله : إما متناهياً أي واصلاً إلى حد يقف عنده ولا يمكن مجاوزته إياه وإما غير متناه لا بمعنى أن تلك الانقسامات إلخ.

قوله : (وأما كون تلك الأقسام متناهية فهو ظاهر) يعني أنه لا بد منه في هذا النوع إلا أنه تركه لظهوره أو لكونه معلوماً.

الأمرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده أيضاً. ثم إن الخطين الموجودين يتماسان على أمر ذي وضع لا ينقسم أصلاً وهو النقطة، (وأيضاً فإنها) أي النقطة (طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم **وطرف الموجود موجود**) فتكون النقطة موجودة (ثم إنها لا تنقسم) أصلاً. (قلنا: في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فإن كان جوهراً فهو المطلوب) لأن ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم، (وإلا) أي وإن لم يكن جوهراً بل عرضاً (لكان له محل لا ينقسم وإلا انقسم الحال فيه لما مر مراراً) وذلك المحل إن كان جوهراً فذاك وإن كان عرضاً كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهي إلى جوهر كذلك) أي غير منقسم (وهو الجزء الذي لا يتجزأ). وقد وقع جزءاً للجسم ثم إذا أخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس إلى ما كان مجاوراً له، وهكذا ظهر أن أجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا **وقد أجابوا عن ذلك** بأن النقطة عرض **غير سارٍ في محله** فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها **بل الأطراف** كلها أعراض لكن الخط سارٍ في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها. الوجه (الثاني: الحركة موجودة) بالضرورة، (وإنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلة. فنقول: إن الحاضرة منها موجودة وإلا لم يوجد الماضي) منها (ولا المستقبل لأن الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر). **ولا شك** أن الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضياً ولا المستقبل حال

قوله: (وطرف الموجود موجود) لأنه إما جوهراً وعرض قائم به.

قوله: (بل الأطراف إلخ) كلمة، لترقي بيان فائدة زائدة على المقصود لا للإضراب.

قوله: (ولا شك إلخ) هاهنا تقرير أن الأول ما ذكره المصنف رحمه الله، وهو أنه لو لم يوجد الحاضرة لم توجد الحركة أصلاً لأن الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر، فوجودهما ليس إلا بالحضور، فإذا لم تكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين، وثانيهما أنه لو لم تكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة أصلاً لأن الماضي والمستقبل معدومان لأن الماضي صار معدوماً والمستقبل لم يوجد أصلاً، وهذا التقرير لا يحتاج إلى أخذ ما ذكره

قوله: (وقد أجابوا عن ذلك) أي الحكماء فإنهم يزعمون أن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله سريانياً كالبياض في الجسم.

قوله: (غير سار في محله) إذ النقطة مثلاً عارضة للخط من حيث انتهائه في جهة لا من حيث هو هو فلا يلزم من انقسامه انقسامها وقس عليها الخط بالنسبة إلى السطح والسطح بالنسبة إلى الجسم التعليمي.

كونه مستقبلاً، فإذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعاً، فلا وجود للحركة أصلاً وهو باطل بالضرورة، فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة (وأنها لا تنقسم) بوجه ولو فرضاً، (وإلا لكان بعض أجزائها) المفروضة (قبل، وبعضها بعد لأنها) أي الحركة (غير قار الذات ضرورة) فإذا فرض فيها جزآن امتنع أن يكونا مجتمعين (فلا يكون كلها حاضراً) بل بعضها (هذا خلف) لأن المقدر خلافه (وكذا جميع أجزائها) غير قابلة للانقسام (إذ ما من جزء) من أجزائها (إلا وكان حاضراً حيناً ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها أيضاً (لانطباقها) أي انطباق الحركة (عليها) بحيث إذا فرض في إحداهما جزء يفرض بإزائه من الأخرى جزء، فإذا كانت أجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت أجزاء المسافة كذلك (أو نقول:) يجب أن تكون أجزاء المسافة غير منقسمة (لأنه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من أجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) أعني ذلك الجزء من الحركة (فإن الحركة إلى نصفها) أي نصف المسافة (نصف الحركة إليها). قال الإمام الرازي: هذا أقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع **لا وجود لها أصلاً كما مر** والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة إذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من أجزاء

المصنف من أن الماضي كان حاضراً والمستقبل ما سيحصر كما أن تقرير المصنف لا يحتاج إلى أخذ أن الماضي والمستقبل معدومان. والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة الإيضاح. والجواب عن هذه الحجة ظاهر لأن الحركة متصلة في نفسها إذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزءان كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه، فالقول بكون الحركة منقسمة إلى الحاضرة والمستقبلة وأن عدم وجودها في الحاضر يستلزم عدمها مطلقاً، وأن الماضي كان حاضراً والمستقبل لم يوجد فإنه لا يلزم من عدمها في الحال عدمها مطلقاً فإنهما موجودان في زمانهما.

قوله: (أو نقول إلخ) فالأول كان إثباتاً لتركب المسافة من أجزاء لا تتجزأ بطريق الاستقامة وهذا إثبات بطريق الخلف.

قوله: (لا وجود له أصلاً كما مر) أي في المقصد الثاني من مباحث الأين على رأي الحكماء وفي مباحث الزمان أيضاً على أن الشارح صرح هناك بأن الحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان بل الحاضر عندهم هو الزمان الموهوم الذي هو قدر مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على المطلوب ليس جزءاً من الزمان أصلاً إلخ، فليرجع إليها ليطلع على فوائد جمة وعوائد كثيرة.

لا تتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج أمر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها إلى أجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام. الوجه (الثالث: برهن إقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول (على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهي (لا تنقسم) إذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا (ولا تتصور) الزاوية التي لا تنقسم (إلا بإثبات الجزء) لأن تلك الزاوية إن كانت جوهراً كانت جزءاً، وإن كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم، والجواب: أن المبرهن في كتابه **هو أن الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة** والخط المماس لها أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين **لا أنها أصغر من جميع الحواد**. (الوجه الرابع: نفرض كرة) حقيقية (تماس سطحاً مستوياً) حقيقياً (**لإمكان** الكرة والسطح) المذكورين (وتماسها ضرورة على) تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فما

قوله: (لا أنها أصغر إلخ) فهي قابلة للقسمة إلى غير النهاية ويحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم أصغر منها.

قوله: (لا مكان إلخ) في الشفاء: لا يدري هل يمكن أنه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة في الوجود أو هو في التوهم فقط على نحو ما عليه التعليمات فلا يدري أنه إن كان في الوجود هل يصح مدحرجة أو لا عليه انتهى. ولا خفاء في أن منع إمكان وجود الكرة والسطح مكابرة لأن الشكل الطبيعي للبسيط الكرة بل واقعة لأن الأفلاك عندهم كرات حقيقية كذا وجود السطح المستوي لأنه لا شك في وجود السطح فإن كان مستوياً فهو المطلوب وإن كان ذوات زوايا فلا بد من الانتهاء إليه لامتناع اشتماله على السطوح وزوايا غير متناهية وقد مر ذلك في بحث الخلاء.

قوله: (هو أنه الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة) الحدبة بالنقاط الثلاث، وذكر في الصحاح أن الحدب ما ارتفع من الأرض والحدبة التي في الظهر يعني أنا نفرض دائرة يماس حدبتها خطاً مستقيماً بنقطة في وسط هذا الخط فيحدث هناك زاويتان حادتان. ولا شك أن كل واحدة منهما تكون أصغر من كل حادة مستقيمة الضلعين إذا فرض تساويهما في الضلعين والوتر جميعاً، وقوله: لا أنها أصغر من جميع الحواد إذ لا شك أن الحادة الحادثة من حدبة الدائرة الكبرى مع الخط المستقيم أصغر من الحادة الحادثة من حدبة الدائرة الصغرى مع ذلك الخط المستقيم أيضاً فإن أحد ضلعي الحادة الأولى يكون بين ضلعي الحادة الثانية، فيكون وتر الثانية أطول من وتر الأولى كما يشهد به التخيل الصحيح.

قوله: (لا أنها أصغر من جميع الحواد) كما يظهر من أطراف المتممات وأنها أيضاً متفاوتة.

به المماسة) بينهما (لا ينقسم، وإلا فإما) أن ينقسم (في جهة) واحدة (فهو خط أو) في (أكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولانطباقه) أي ولانطباق ما به المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواءكان خطاً أو سطحاً (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة أن يوجد على محيطها خط مستقيم أو سطح مستو بالضرورة (هذا خلف). فتعين أن يكون ما به المماسة فيهما أمراً غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الأجزاء التي في أعماقها (وهو المطلوب). **وأجاب ابن سينا** عن ذلك: بأن الكرة إذا ماست السطح على نقطة فإنها لا تماسه على نقطة أخرى إلا بحركة منقسمة في زمان منقسم **ثم إن النقطة** الأخرى ليست مجاورة للأولى متصلة بها، **وإلا كانت منطبقة** عليها إذ لا يمكن أن يتصور اتصال بين أمرين غير منقسيمن إلا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما **فلا بد أن يكون بين النقطتين خط**، وكذا الحال في سائر النقط التي

قوله: (**وأجاب ابن سينا إلخ**) نسب إليه ما هو بريء منه فإنه قال في الشفاء: ليس يلزم أن تكون الكرة مماسة للسطح في أي حال كان النقطة لا غير بل يكون في حال الثبات والسكون كذلك فإذا تحركت باسط بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل يماس فيه بالنقطة إلا في الوهم وذلك لا يتوهم إلا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل انتهى. ولا يخفى أن هذا الجواب تام لا ورود عليه للاعتراض الآتي.

قوله: (**ثم إن النقطة إلخ**) لا حاجة إلى هذه المقدمات لأنه إذا ثبت أن المماسة بالنقطة الأخرى إنما هي بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة لم يلزم تتالي النقطتين اللّهم إلا أن يقال: هذا إثبات لعدم التتالي بطريق آخر فكأنه قال: ثم نقول بعد الإغماض عن كون المماسة بالنقطة الأخرى بعد الحركة أن النقطة إلخ، ومع ذلك يرد عليه أن اتصال النقطتين لا يستلزم وجود الخط بينهما فإنهما متتاليتان لأن المتتاليين على ما في الشفاء هما اللذان ليس بينهما شيء من جنسهما وليستا بمتصلتين لأن المتصل يقال للمقدار إذا اتحد طرفه وطرف غيره ولأحد الجسمين المتلازمين في الحركة ولا يقبل القسمة في ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع هذه المعاني منتف هاهنا وإن أردت بالاتصال سوى المعاني الثلاثة المصطلحة فبينه حتى ينظر في انتفائه في هاتين النقطتين وأن انتفاءه يستلزم وجود الخط بينهما.

قوله: (**وإلا كانت منطبقة عليها**) أي وإلا كان وضعها واحداً بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية أصلاً.

قوله: (**فلا بد أن يكون بين النقطتين خط**) ويكون هذا الخط مستقيماً إن كانت النقطتان على السطح المستوي وخطاً مستديراً إن كانت النقطتان على الكرة.

يقع بها التماس بينها فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركباً من نقط متتالية لا يقال: **فعلى ما ذكرت لا تحصل** المماسة على النقطة الأخرى إلا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة، فإن كانت المماسة على النقطة الأولى **كانت الكرة ساكنة** حال كونها متحركة، وإن كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على أنا **ننقل الكلام** إلى تلك المتوسطة فوجب إذن أن لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط **لأنا نقول: المماسة على النقطة الأولى**، وإن كانت

قوله: (فعلى ما ذكرت لا تحصل إلخ) الصواب من أنه يحصل المماسة لأنه المذكور سابقاً وليس بمترتب عليه.

قوله: (كانت الكرة ساكنة) لعدم التغير من الحالة الأولى حال كونها متحركة لأن المفروض أن حال الحركة خلاف المقدر لأن المقدر أن المماسة على النقطة الثانية.

قوله: (ننقل الكلام إلخ) لأنها أيضاً بعد الحركة ففي حال الحركة تكون المماسة على نقطة أخرى يتوسط بين الأولى والمتوسط الأولى وهلم جراً حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول: جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من مماسة أخرى فلم يكن الجميع جميعاً.

قوله: (المماسة على النقطة الأولى إلخ) منع للملازمة المستفادة من قوله: فإن كانت المماسة على النقطة الأولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعني لا نسلم لزوم كونها ساكنة حال كونها متحركة لأن مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير منقسم، باقية في زمان حركة الدحرجة إلى أن تحصل المماسة على النقطة المعينة الأخرى من السطح لأن الكرة متحركة على نفسها فيتبدل نقاطها مع بقاء المماسة بالنقطة الأولى من السطح وإذا وصل إلى النقطة الثانية من سطح حصل مماسة أخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها إلى أن يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا. وفيه بحث إما أولاً: فلأن الدحرجة حركة مركبة من

قوله: (لأنا نقول المماسة إلخ) هذا اختيار للشق الأول ومنع الملازمة قوله: كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وقوله: لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة ولعل السر في ذلك هو أن حركة الكرة المذكورة على السطح المذكور كانت مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة معاً فباعتبار الحركة المستديرة يتصور أن تبقى المسامتة على نقطة واحدة من السطح زماناً وباعتبار الحركة المستقيمة يتصور أن تزول تلك المسامتة بحيث لا تبقى هناك، هذا ولكن بقي أن يقال: إنك قد أقررت أنه لا بد أن يكون بين النقطتين خط فحركة الكرة على هذا الخط إما أن يكون لابالمماسة وهو باطل لأنه خلاف المفروض، وإما أن يكون بالمماسة وهذه المماسة لا يتصور أن تكون على النقطة الأولى أو على النقطة الثانية إذ المفروض هو أن يكون الحركة على الخط فيما بين النقطتين فتعين ان المماسة كانت على نقطة متوسطة بينهما فحينئذ يلزم ما ذكر من أنه خلاف المفروض وأنه ينقل الكلام إلى تلك المتوسطة، فتأمل.

حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية إلى المماسة على النقطة الأخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الأولى، وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن أو تبقى زماناً ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة، كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات. الوجه (الخامس: نفرض خطاً قائماً على خط ويمر) الخط الأول (عليه) أي على الخط الثاني (فإنه يماس) الخط المار (في مروره جميع أجزاء ذلك) الخط الممرور عليه أو المماسة) بينهما (إنما تكون بنقطة) لأن المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون إلا نقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب (من سطوح) مجتمعة، (وهو المطلوب) **ويتجه عليه** أن المتحرك هو المتحيز بالذات **فلا بد أن يكون منقسماً في جميع الجهات كما سيأتي** فالسطح والخط والنقطة لا تكون إلا أعراضاً فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله. **الوجه (السادس:**

مستقيمة ومن وضعية، والمماسة على النقطة الأولى باقية بالقياس إلى الحركة الوضعية وأما بالقياس إلى الحركة المستقيمة التي وقعت على السطح فكلا، والسائل إنما أورد السؤال باعتبار هذه الحركة وقال: إنه لو كانت المماسة على النقطة الأولى باقية بالقياس إلى هذه الحركة كانت الكرة ساكنة بالقياس إلى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه الحركة، وأما ثانياً: فلأنه لو قرر السؤال هكذا: إن المماسة بالنقطة المعينة على الأخرى لا تحصل إلا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد أن تكون الكرة ساكنة، وإن كانت النقطة الأولى من الكرة على النقطة الأولى من السطح كانت الكرة ساكنة. وإن كانت بنقطة أخرى على نقطة أخرى متوسطين بين النقطتين الأوليين والأخريين لزم خلاف المفروض، لم يتجه أن يقال: المماسة الأولى باقية إلى حصول المماسة الثانية فإنها وقد تقررت بتبدل النقطة الأولى من الكرة. فالحق ما استفيد من الشفاء أن المماسة حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على النقطة الكرة فرض الآن وما قاله الإمام من أنه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب أن ينطبق من الكرة خط على ما خطه من ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيماً لأن المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة متصلة فمدفوع بأن استقامة الخط في الكرة إنما يلزم لو كان انطباقه على خط السطح دفعياً وأما إذا كان تدريجياً على ما هو اللازم هاهنا فإنما يلزم وجود الخط المستدير في الكرة والآخر فيه.

قوله: (ويتجه عليه إلخ) وهكذا يتجه عليه أن الحركة متصلة منطبقة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة بالفعل إلا بعد فرض الآن في الزمان فتبين أن كل نقطتين مفروضتين خط كما أن بين كل آنين زمان وبين كل جزأين حصول في حد.

قوله: (فلا بد وأن يكون منقسماً في جميع الجهات كما سيأتي) أي في أول مقصد يليه.

لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهباً إلى غير النهاية فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء) لأن أجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بديهي البطلان) ويرد عليه أن الأجزاء فيهما وإن كانت غير متناهية **بالمعنى الذي عرفت** إلا أن مقادير أجزاء السماء ليست كمقادير أجزاء الخردلة فلا استحالة. الوجه (السابع: لولا الجزء) وانتهاء تقسيم الجسم إليه (لكان يمكن أن تقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية فتغمر) تلك الصفائح (وجه الأرض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وأنه ضروري البطلان). ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الأقسام إلى الفعل وجوداً بل فرضاً أيضاً، قال المصنف: (وبعض ذلك) الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على إثبات الجزء وتركب الجسم منه، (وإن كان يمكن الجواب عنه جدلاً ففيه للمنصف إقناع) وطمأنينة باطن **فارجع أنت إلى إنصافك في الأجوبة التي** مر ذكرها.

[المقصد الخامس: الجسم البسيط واحد قابل للقسمة]

(حجة الحكماء على أن الجسم) البسيط (واحد متصل) في نفسه (قابل للقسمة إلى غير النهاية لا أنه مركب) **أي وليس بمركب** من أجزاء لا تتجزأ (أنواع)

قوله: (الوجه السادس إلخ) يعني هذا الوجه السابع أخذ ما هو بالقوة بالفعل والجواب الفرق بينهما.

قوله: (فارجع إلخ) في شرح المقاصد أن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري انتهى. وقد عرفت هذا الحديث بما لا مزيد عليه والإنصاف أن هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلاً عن الطمأنينة.

قوله: (أي وليس بمركب) أشار إلى أن قوله: أنه مركب ليس معطوفاً على قوله: إنه واحد كما هو الظاهر فيختل المعنى بل هو معطوف على قوله: واحد.

قوله: (بالمعنى الذي عرفت) أي آخر المقصد الثالث بمعني أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائماً إلخ، وقد ذكرناه مراراً إلا أن مقادير أجزاء الخردلة فلا استحالة يعني أن اللازم الاستواء في عد الأجزاء بأن يكون أجزاء كل منهما غير متناهية ولا استحالة فيه والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم ولاعبرة بما يقال من أن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير، إنما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم يكون أجزاؤه أكثر فما لا يكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم.

قوله: (فارجع أنت إلى إنصافك في الأجوبة التي إلخ) إشارة أنه يمكن الجواب من جميعها

أربعة: (النوع الأول: ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان: الأول: **كل متحيز**) **بالذات** (**يمينه غير يساره** ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر أن المتحيز بالذات يجب أن يكون منقسماً في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلاً عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فإنها ليست بمتحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها. الوجه (الثاني: إنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضيء) من تلك الصفحة (أي) الوجه (الذي إلى الشمس غير) الوجه (المظلم أي الذي إلينا وهذا أيضاً ضروري) فوجب أن تكون تلك الأجزاء منقسمة. وقد أجيب عن هذين الوجهين: بأن اللازم منهما تعدد الأطراف ويجوز أن يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي أعراض حالة فيه، ودفع هذا الجواب بأن الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلاً، إن كانا جوهرين فهما جزءان للذي فرض غير منقسم وإن كانا عرضين فإما أن يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، فيلزم أن يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان، **وإما أن يكونا** حالين

قوله: (كل متحيز بالذات يمينه غير يساره) يعني أن ما حاذى منه لجهة اليمين غير ما حاذى منه لجهة اليسار، والجواب أن هذا حكم وهمي من قياس غير المنقسم على المنقسم فإنه لعدم انقسامه محاذ بنفسه لكل واحد من الجهات الست فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد ما يحاذى به من الجهات، وهذه المحاذاة نقطة لمركز نقاطة محيطة بالدائرة فإنها محاذية بنفسها لكل واحد منها، وتحقيقه أن المحاذاة من الأمور الاعتبارية التي ينتزعها الوهم من الشيء بالقياس إلى الأمور الواقعة منها وضع مخصوص ويكفي لاعتباره تعدد أحد الطرفين ولا يحتاج إلى تعدد كل واحد منهما كالأبوة المتعددة باعتبار تعدد الأبناء من غير تعدد في ذات الأب، نعم لو كانت المحاذاة عرضاً قائماً بالمحل فلا بد للمحاذتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد في الاستدلال بنوع المحاذاة.

قوله: (وإما أن يكونا إلخ) بقي هاهنا احتمال وهو أن يكونا حالين في محل واحد لكن لا يتحدان في الإشارة كالنقطتين الحالتين في الخط على زعمهم. فالأوجه أن يقال: إن كانا في محل واحد بحيث يتحدان في الإشارة كان ما حاذى يمينه عين ما حاذى يساره وإن لم يتحدا في الإشارة الحسية يلزم انقسام المحل ولو وهماً يتبع الإشارة إلى الحالين.

لا عن بعضها فقط بحيث يحتجب الإقناع بوجه الإقناع، وبالجملة الأدلة المذكورة في النوعين لإثبات الجزء مردود لا يفيد الظن والقدر المشترك إنما يفيده إذا أفاد كل منهما الظن وقد عرفت الأمر.

في محلين متمايزين في الإشارة فيلزم الانقسام ولو فرضاً إذ يمكن حينئذٍ أن يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البديهة (النوع الثاني: ما يتعلق بالمماسة وهو) أيضاً (وجهان: الأول: لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فليست) تلك الأجزاء أجزاء (لا تتجزأ هذا خلف) لكونه اجتماعاً للنقيضين (بيانه) أنه إذا تركب الجسم منها فلا بد لها من أن تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة، وإلا لم يكن هناك **تركب حقيقة** وحينئذ فلا شك (أن الواقع) من تلك الأجزاء (في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **فما به يماس**) الوسط (**أحد** الطرفين غير ما به يماس) الطرف (الآخر) إذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجباً للطرفين بل كانا متماسين، وإذا كان الأمر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غير منقسم (لا يقال: لا نسلم ذلك) أي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الأجزاء (لأنا نقول: بطلانه ضروري) فإن بديهة العقل شاهدة بأن المتحيز بذاته يمتنع أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معاً كحجم واحد منهما (وإن سلم) جواز التداخل (جدلاً فيكون حيزهما) أي حيز المتداخلين (واحداً) ولا يزداد بانضمام أحدهما إلى الآخر مقدار، (**وكذا إذا انضم إليهما رابع وخامس**) وغيرهما من الأجزاء (بالغاً ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الأجزاء (ولا وسط ولا طرف، ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لأنا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الأجزاء فلا بد أن يكون بينها ترتيب، وأن يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول: (فالمداخلة) بين جزأين إنما تكون (بعد المماسة) بينهما (**فلا شك أن الملاقي**) **من أحد الجزأين** (عند المماسة غير

قوله: (تركب حقيقة) وإن كان تركب في الحس بعدم الإحساس بالفرج.

قوله: (فما به يماس أحد إلخ) إن أريد بالتماس ما هو المصطلح وهو كون الشيئين بحيث يتحد طرفاهما في الوضع فلا تماس بين الأجزاء إذ لا أطراف لها، وإن أريد به عدم الفرجة بينهما والتعريف في الوسط بنفسه متصل بأحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال عن كل منهما وهذا الجواب في جميع وجوه المماسة.

قوله: (فلا شك أن الملاقي من أحد الجزأين إلخ) هذا إذا كان المماسة غير حال المداخلة فأما إذا كانا متحدين فلا انقسام.

قوله: (وكذا إذا انضم إليهما رابع وخامس) فيه بحث ظاهر، لم يجوز التداخل بين اثنين أو ثلاثة ولا يجوز بين أربعة أو خمسة؟ ولعل المقصود من إيراد هذا الكلام هو التنبيه دون الاستدلال فالمنع هاهنا لا يجدي كثير نفع.

الملاقي) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) في كل واحد من الجزأين ولا يذهب عليك أن لزوم الانقسام من التداخل إنما يتم إذا كان التداخل حادثاً بعد وجود الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض، أما إذا كانت الأجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بأن خلقت كذلك فلا. الوجه (الثاني: لو جاز) أن يقع (جزء) لا يتجزأ (على ملتقى اثنين) من الأجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزءاً (لا يتجزأ) بل كان منقسماً. (والملزوم حق فاللازم) أيضاً (حق واللزوم بين فإنه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماساً لهما لا بالكلية) أي لا يجوز أن يكون بكليته مماساً لشيء منهما، وإلا لم يكن واقعاً على الملتقي بل على أحدهما. فوجب أن يكون ببعضه مماساً لأحدهما وببعضه مماساً للآخر (ولا معنى للانقسام إلا ذلك، وأما حقية الملزوم) أعني وقوعه على ملتقى جزأين (فلوجوه) ثلاثة: (الأول: لا شك **أنه**) أي الجزء الذي لا يتجزأ على تقدير وجوده (**يتحرك** من جزء) مثله (إلى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة إما عند كونه بتمامه في الجزء الأول أو) في الجزء (الثاني: أو) عند كونه (على الملتقي والأولان باطلان، لأنه) **أي كونه في أحد الجزأين حاصل (إما قبل الحركة)** وهو كونه في الجزء الأول (أو **بعد الفراغ** منها) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في أحدهما، (وفي الثالث) أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب. الثاني:) من هذه الوجوه (**نفرض خطاً**) مركباً (من أجزاء شفع كستة) مثلاً. (ونفرض فوق أحد طرفيه جزءاً وتحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزءاً) آخر (ثم) نفرض أنهما (تحركا) أي تحرك كل منهما إلى صوب الآخر على التبادل حركة (على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن

قوله: (إنه يتحرك إلخ) هذا الوجه إنما يتم إذا وجد الجزء على الانفراد وأمكن حركته والقائلون بتركب الجسم من الأجزاء يمنعون وجود الحيز منفرداً فضلاً عن حركته.

قوله: (وبعد الفراغ إلخ) أصحاب الجزء يقولون: الحركة هي الكون الثاني في المكان الثاني فلا يسلمون كونه في الحيز الثاني بعد الفراغ منها.

قوله: (نفرض خطاً إلخ) أصحاب الجزء يقولون: حده المفروض على نحو المفروض التي في التعليمات ولا نسلم تحققها في الخارج.

قوله: (إن الملاقي من أحد الجزأين) كلمة من هاهنا تبعيضية.

قوله: (أي كونه في أحد الجزأين حاصل إما قبل الحركة) قيل: لم لا يجوز أن يكون هو على الجزء الأول حال الحركة بأن يكون مماسة عليه باقية زماناً ما في حال حركته في الجزء إذ هو حال الحركة لو لم يكن زائلاً بتماسه عن الجزء الأول يلزم انقسامه أو عدم حركته هذا خلف.

يتجاوزا وذلك) التحاذي إنما يكون (على المنتصف) من الخط (إذا) قد (فرضنا الحركتين سواء) في السرعة والبطء، (وهو) أي منتصف الخط (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الأجزاء بالقياس إلى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بأدنى تأمل صادق. (الثالث:) منها (نفرض خطاً من أجزاء وتر) كالخمسة مثلاً (ونفرض ذينك الجزأين كليهما من فوق كلاً) منهما (من طرف) من طرفي الخط (ثم) نفرض أنهما (يتحركان) أي كل منهما إلى صاحبه حركة (سواء فيلتقيان) لا محالة (في الوسط، وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو) أي الجزء الثالث (على ملتقاهما) لأنهما معاً عليه (وربما يمنع هذا بأنهما) أي الجزأين المتحركين (يقعان قبل) الجزء (الثالث إذ شرط انتقالهما) إلى الثالث (فراغ ما يسع الجزأين) معاً، ولا شك أن الثالث لا يسعهما بل يسع واحداً منهما. النوع (الثالث: ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله أحد الأمرين لازم) أي ثابت في الواقع **على سبيل منع الخلو** (إما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء وإما تجزؤ الأجزاء) التي لا تتجزأ فإنهما لا يجتمعان في الكذب لأن عدم التجزؤ يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء أعني وجود التفاوت يستلزم المتجزئ (والأول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة أن الحركات متفاوتة في السرعة والبطء (فثبت الثاني)، وهو تجزؤ الأجزاء (بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين: أحدهما أنه إذا) تركبت المسافة من أجزاء لا تتجزأ فإذا (قطع السريع جزءاً) منها (فالبطيء لا يقف لما بينا) من قبل (أن البطء ليس لتخلل السكنات فهو) أي البطء (إذن يتحرك فإما أن يتحرك جزءاً أيضاً فالسريع كالبطيء وهو الأول) أعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (أو أقل من جزء) إذ لا مجال لتوهم حركته أكثر من جزء (فيتجزأ) الجزء الذي لا يتجزأ لثبوت ما هو أقل منه (وهو الثاني) من الأمرين اللذين أدعينا لزوم أحدهما (**وثانيهما**) **أي** ثاني الطرفين المذكورين (أن نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك إحداهما عن الأخرى (فيستغني) حينئذ (عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك) أي تلازم هاتين الحركتين (دليلاً على ذلك) أي على أن البطء ليس للتخلل (مستأنفاً) كما نبهت عليه فيما مر وإذا كانت الحركتان متلازمتين (فعندما تقطع السريعة جزأين قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة

قوله: (على سبيل منع الخلو) فإن التجزؤ والانتفاء متحققان معاً.

قوله: (بأنهما يقفان) من وقف وقوفاً أي لا نسلم انهما يلتقيان في الوسط بحيث يكون ذلك الوسط.

والبطيئة) وهو الأمر الأول، (أو أقل لزم التجزؤ) وهو الأمر الثاني. (وذلك) أي تلازم السريعة والبطيئة حاصل (في صور) ست: (الأولى: الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فإن حركة الأولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (إذ لو تحركت الطوقية) مثلاً (ووقفت القطبية **لزم التفكك وانقسام الرحى** إلى دوائر) متعددة (بحسب أجزائها) وإنما يتضح ذلك بإخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فإن تلك الخطوط تكون مركبة من أجزاء لا تتجزأ وتتركب من أجزاء تلك الخطوط أطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من أطراف هذه الخطوط، فإذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك أحدهما عن الآخر، وكذا إذا تحرك الطوق الثاني، ولم يتحرك الثالث، وهكذا إلى الطوق الذي هو أصغرها فلزوم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض، (ولو كانت) الرحى (من حديد أو ما هو أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السعي وذلك) الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها. (وإن كان مما لا يمتنع في قدرة اللّه تعالى **فالعقل حازم** بعدمه كسائر العاديات ومعلوم) لكل عاقل (أن اللّه تعالى لم يخلق في الرحى **كل هذه**) **الغرائب** و(**العجائب** ليثبت مذهبكم. الصورة الثانية فرجار له شعب

قوله: (فالعقل جازم إلخ) أصحاب الجزء لا يمنعون الجزم بعدمه بل يقولون إنه مستبعد عادة وإذا ساق البرهان إلى تركب الجسم من الأجزاء فلزوم المستبعدات لا يضره، كما قال الحكماء إن البرهان يتعلق إلى اتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام البحر بشق البعوضة ووجود البحرين الأخيرين المستبعد لا يضره أن ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل في الجو لممانعة الخردلة المستبعد ولا ضير في ذلك.

قوله: (لزم التفكك وانقسام الرحى) هاهنا منع مبني على قولهم أن محور الكرة لم يكن متحركاً حين ما يتحرك تلك الكرة على ذلك المحور مع أنه لم يلزم التفكك حينئذ أصلاً فعلى هذا لم لا يجوز أن يتحرك الرحى ولا يتحرك قطبه أصلاً ويتحرك الدائرة القطبية منه تارة وتقف أخرى فترى حركتها أبطأ من حركة الدائرة الطوقية؟ ويكون ذلك بواسطة استعدادات شرائط مختلفة ومع ذلك لم يلزم تفكك الرحى أصلاً وهذا ليس بأبعد من القول باستمرار حركة الدحرجة زماناً على نقطة واحدة كما مر، وكذا الكلام في سائر الصور الست، فتأمل. وقوله: ولو كانت الرحى هذا وصل متعلق بقوله: لزم التفكك وقوله: ثم التصادق مرفوع عطفاً على التفكك المذكور.

قوله: (كل من هذه الغرائب والعجائب) ومن الغرائب هو ما أعطي كل من أجزاء الرحى

ثلاث فتثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة)، ولا شك أن هاتين الشعبتين (يتممان) الدائرتين معاً بحركتيهما (وهما متلازمتان ضرورة، والانفكاك) بين الشعبتين (هاهنا مع عدم التناثر) والتساقط (**أبعد**) **من الانفكاك بين أجزاء الرحى**. الصورة (الثالثة: من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين إحداهما بعقبه) وهي أصغر (والأخرى بأطرافه) وهي أكبر، (وإن شئت فافرضه) أي الدائر على عقبه (ماداً باعه فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لأنه إذا تحرك رأس أصبعه جزء لم يقف عقبه أصلاً. وإلا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر. (ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً جزءاً) **كيف**؟ **وتفرق** الاتصال يوجب الألم مع أنه لايجد ألماً أصلاً. (وإن شئت فافرضه) أي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة) **فإن حركتهما** في رسم الدائرتين متلازمتان وإلا لزم الانخراق في الأفلاك وأن لا تكون موصوفة بالشدة والإحكام. الصورة (الرابعة: الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فإن الظل يقطع) بالانتقاص (من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً) كذراع أوذراعين مثلاً (والشمس) في هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها أسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف الظل) عن الحركة (لأن الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل إلى طرف الظل (**إنما يقع بخط** مستقيم) كما

قوله: (**أبعد إلخ**) لا شبهة في الاستبعاد لكن الأمور الحقيقية تستلزم المستبعدات كامتناع الخلاء يستلزم أموراً يستبعدها العقل استبعاداً قريباً من الاستحالة.

قوله: (**كيف وتفرق إلخ**) تفرق الاتصال إنما يوجب الألم إذا كان طبيعياً ولا نسلم وجوده فيما نحن فيه.

قوله: (**فإن حركتهما إلخ**) فيه أن رسم الدائرتين إذا وقعت الأجزاء على وضع واحد بحيث يتصل على هيئة الدائرة ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضرورياً فلا تحصل الدائرتان ولو سلم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فإنه تباعد الأجزاء بعضها عن بعض، والانفكاك لا يستلزمه ولو سلم فالانحراف جائز بل واقع عند أصحاب الجزء.

من النقطة حتى علم الأبطأ منها أنه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزول عن سمتيه الذي كان له مع أن الإنسان على كمال فطنته يعجز عنه وقوله: صغيره وكبيره يجوز بالنصف والرفع.

قوله: (**أبعد من الانفكاك بين أجزاء الرحى**) فإن أجزاء الرحى لكونها في أحيازها لا يقتضي التناثر والتساقط لاقتضائها الأحياز التي يكون بعد الانفكاك.

تشهد به التجربة الصحيحة، (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لأن الشمس إذا كانت في ارتفاع قد وصل منها خط شعاعي مار برأس الخشبة إلى طرف الظل على الاستقامة فإذا انتقلت إلى ارتفاع أعلى ولم ينتقص الظل أصلاً، كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقياً على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذاك القدر الذي كان متصلاً به على الاستقامة في وضعه الأول متصلاً به كذلك في وضعه الثاني وإلا كان خط واحد مستقيم متصلاً على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة. الصورة (الخامسة: دلو على رأس حبل مشدود **طرفه الآخر**) بوتد (في وسط البئر **مع كلاب** يجعل في ذلك الحبل) عند الوتد (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً. **فالدلو قطع مسافة البئر** حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة) فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة، وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة. الصورة (السادسة: **جزء يتحرك** جزءاً على خط متحرك جزء آخر) في جهة حركة ذلك

قوله: (إنما يقع بخط إلخ) وفيه أن الاستقامة الحقيقية محل بحث، والاستقامة الحسية التخيلية ينافي عدم الاستقامة الحقيقية.

قوله: (مع كلاب) ظرف مستقر وقع حالاً من الضمير المستكن في الظرف أعني قوله على رأس حبل الراجع إلى الدلو وكيفية أن يكون الدلو مشدودة بطرف الحبل واقعاً في البئر ويكون الطرف مشدوداً بالوتد الذي في شط البئر ويكون الكلاب متعلقاً بذلك الحبل عند الوتد قائمة ذلك الحبل بالكلاب بأن يمد حبل الكلاب يكون وصول الكلاب والوتد معاً إلى رأس البئر، وحركة الدلو سريعة لأنها قطعت كل مسافة البئر وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة.

قوله: (جزء يتحرك إلخ) أصحاب الجزء لا يقولون بوجود الجزء على الانفراد فضلاً عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعليميات.

قوله: (طرفه الآخر) أي الطرف الآخر للحبل المذكور وقوله: بوتر الوتر هاهنا خشبة أو حديدة معترضة في حلق وسط البئر وقوله: مع كلاب هو بضم الكاف وتشديد اللام يقال له بالتركي: جنكل.

قوله: (فالدلو قطع مسافة البئر إلخ) مثلاً إذا فرضنا بئراً عمقها مئة ذراع وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلاباً معرب قلاب على طرف حبل طوله خمسون أيضاً، وأرسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه إلى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الأسفل معاً وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مئة ذراع والكلاب خمسين فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة. كذا في المقاصد.

الجزء. (ولنفرض ا ب ج خطاً) ساكناً مركباً من أجزاء ثلاثة (ونفرض) أيضاً (كـ هـ خطاً) مركباً من جزأين كائناً (على ا ب) بحيث يكون كـ واقعاً بإزاء ا و هـ واقعاً بإزاء ب (و) نفرض (ز جزءاً) كائناً (على كـ) من خط كـ هـ بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ز (فإذا تحرك كـ) بحركة خط كـ هـ على خط ا ب ج (من ا إلى كـ فقد تحرك هـ) د هـ ا كـ ج بتلك الحركة من ب إلى ج وفرضنا) مع ذلك تحرك ز) على خط كـ هـ (من كـ و كان) أي كـ (مقابلاً لـ ا) في ابتداء الفرض (إلى هـ) أي تحرك زمن كـ إلى هـ (وهو) أي هـ وإن كان مقابلاً لـ ب إبتداء لكنه (الآن مقابل لـ ج) فيكون ز حينئذ مقابلاً لـ ج أيضاً. (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية (جزأين حيت تحرك كـ) بتحركة واحدة (جزءاً) واحداً فإن ز، و كـ كانا معاً محاذيين لـ ا من خط ا ب ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذياًلـ ج، و كـ محاذياً لـ ب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وإن شئت قلت: (فحين تحرك ز) بمجموع حركته (جزءاً) واحداً (يكون كـ تحرك أقل من جزء وفيه المراد) الذي هو انقسام الجزء. (النوع الرابع: ما يتعلق **بالأشكال الهندسية** وهو وجوه) ستة: (الأول: أنا نفرض مربعاً من أربعة خطوط كل خط) منها (من أربعة أجزاء) ونجتهد في ضم الخطوط بعضها إلى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزءاً) هكذا (فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء والقطر) الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية (أيضاً أربعة أجزاء) لأنه إنما يحصل من الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) في المقدار (وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية) الدالة على أن وتر الزاوية القائمة أطول من كل واحد من ضلعيها لأن مربعه يساوي مربعيهما، كما بين في الشكل المسمى بالعروس، وأيضاً إذا كان إحدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى بوترها الضلع الأطول (لا يقال: لم لا يجوز) في المربع المذكور (أن يكون القطر أطول و) ذلك بأن يقع (بينها) أي بين أجزاء القطر (خلاء) دون أجزاء الضلع (لأنا نقول: الخلاء الذي بين كل جزأين) من أجزاء القطر (إن وسع جزءاً كان القطر مثل) مجموع (الضلعين لأنه) حينئذ (سبعة أجزاء) هي الأربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين جميع تلك الأربعة، لأن وقوع الفرجة

قوله: (ما يتعلق بالأشكال الهندسية إلخ) ثبوت الأشكال الهندسية موقوف على وجود المقدار المتوقف على اتصال الجسم في نفسه المتوقف على نفي الجزء، فالاستدلال بها على نفي الجزء دور فعند أصحابه لا زاوية ولا وتر ولا قطر ولا دائرة. إنما هي تخيلات باطلة ولعدم

في بعض دون بعض تحكم محض، ولا شك أن مجموع الضلعين سبعة أيضاً لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معاً باطلة حساً وبرهاناً. (وإن كان) الخلاء الواقع بين جميع الأجزاء أو بعضها (أقل) من أن يسع جزءاً (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ما هو أقل منه. الوجه (الثاني: **مثلث قائم الزاوية** كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول: قام البرهان) في شكل العروس (على أن مربع وتره) أي وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع) في المثلث المذكور مئة فمجموعهما مئتان **فالو تر جذر مئتين** بوانة فوق أربعة عشر) جزءاً (وأقل من خمسة عشر) جزءاً وذلك لأن الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مئة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مئتان وخمسة وعشرون، فلا بد أن يكون جذر المئتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذٍ) أي الكسر الذي به يتمم الجذر المذكور. الوجه (الثالث: هذا المثلث) القائم الزاوية (إذا طبقنا رأس وتره) أي وتر قائمته (على ضلع) من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) أي رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الأرض يمد أسفله عن موضعه إلى خلاف جهة الجدار (فلا شك أنه كلما **ينحط من هذا الضلع**) المنصوب (**شيء**) والمقصود أنه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع (**يخرج من ذلك الضلع شيء**) أي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا إلى أن يصل رأسه إلى أسفل الضلع

الإحساس بالمفاصل وتوهم الاتصال. والواقع هو تركيب الأجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلاً عن الوتر والقطر والقائمة.

قوله: (مثلث قائم الزاوية إلخ) قوله: قائم مضاف إلى الزاوية ومرفوع على أنه صفة مثلث وأما الزاويتان الأخريان فهما حادتان كما مر.

قوله: (فالوتر جذر مئتين) جذر الشيء أصله وعشرة في حساب الضرب جذر مئة كذا في الصحاح يعني أنك إذا ضربت عدداً في نفسه فالمبلغ الحاصل من الضرب هو المجذور وذلك العدد هو جذر ذلك المبلغ، ثم إن الوتر الذي اعتبر كونه وتراً لقائمة المثلث المذكور لا بد أن يكون جذراً للمئتين وأنه يكون أكثر من أربعة عشر جزءاً وثمن جزء إلى ربع جزء.

قوله: (كلما ينحط من هذا المضلع شيء يخرج عن ذلك الضلع شيء) لفظ شيء في الموضعين قد وقع في أكثر النسخ مرفوعاً بدون الباء الجارة وفي بعض النسخ قد وقع مجروراً بالباء الجارة، وعلى النسخة الأولى أريد بالشيء في الموضعين ما هو طرف من الوتر وهو رأسه فقول الشارح: عن شيء من هذا الضلع أراد به بيان حاصل المعنى ولم يرد بالشيء هاهنا ما أراد به المصنف. وعلى النسخة الثانية أريد بالشيء الأول شيء من الضلع المنصوب فقوله: بشيء أي

المنصوب (فإن كان) ما يخرج به أسفله (مثله) أي مثل ما ينحط عنه أعلاه (لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذي جر من طرفه أسفله لأن بعض الوتر منطبق على هذا الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) أي على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار (وهو) أي هذا الفاضل (مثل) الضلع (الآخر) إذ المفروض أن مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب أن يكون مقدار ما ينجر إليه أقل مما ينحط عنه فإذا انحط جزءاً انجر أقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو أن حركة الانحطاط أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما. الوجه (الرابع: بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وإمكانها منافٍ لوجود الجزء الذي لا يتجزأ، كما يتبين من قوله: (فإذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركباً (من أجزاء لا تتجزأ، **فإن كان ظاهر**) **تلك** (الأجزاء أكبر من باطنها) حتى إذا تلاقت بظواهرها وبواطنها **كان محدب** المحيط المركب منها أكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر أكبر وباطن أصغر، (وإلا) أي وإن لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها (فبين كل جزأين) من أجزاء المحيط في جهة محدبه (إما خلاء) بأن تكون بواطن الأجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء أيضاً لأن ما كان منه ملاقياً مغاير لما ليس بملاق على أنا نقول: (فإن كان) الخلاء الواقع بين كل جزأين (بقدر ما يسع جزءاً كان ظاهرها) أي ظاهر محيط الدائرة

قوله: (**فإن كان ظاهر تلك إلخ**) فيه أن هذا الترديد على وجود الظاهر والباطن المحيط للدائرة فإنه مركب من أجزاء لا تتجزأ ليس لها ظاهر وباطن، نعم أجزاء المحيط أكثر من أجزاء المحاط ولذا كان أوسع منه وهذا كما يقولون في محيط الدائرة على تقدير انتفاء الجزء فإنه ليس له ظاهر وباطن، بل خط غير منقسم محيط بالسطح أوسع من كل خط يفرض محاطاً به والفرق بأنه على تقدير الجزء جوهر متحيز بالذات، فلا بد له من ظاهر وباطن وهم ناشئ من قياس غير المنقسم.

قوله: (**كان محدب إلخ**) هذه المقدمة لا حاجة إليها بعد قوله: والحس يكذبه وليس دليلاً على تكذيب الحس إلا أن يقال: المراد أن محدب المحيط وإن كان أكبر عند الحس من مقعره، إلا أنه يستحيل عند الحس أن يكون ضعفه فيكون بياناً لتكذيب الحس.

بمقدار من الضلع المنصوب وأريد بالشيء الثاني شيء من الضلع الفاضل على الضلع الأسفل فقوله: بشيء أو بمقدار من الضلع الذي فضل على الضلع الأسفل. وأما لفظ الشيء في قوله: عن ذلك الضلع بشيء فهو بالباء الجارة فيما وجدنا من النسخ، وقوله: كمجموع الضلعين وهما الضلع المنصوب والضلع الأسفل بدون اعتبار الضلع الفاضل المساوي للضلع الأسفل فرضاً.

(ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحس يكذبه) فإن محدب المحيط، وإن كان أكبر من مقعره إلا أنه يستحيل أن يكون ضعفه (وإن كان ذلك الخلاء) أي كل واحد منه أو بعضه (أقل) من قدر يسع جزءاً (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ما هو أقل منه. (وإما لاخلاء)، بأن تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع أنه لا تفاوت بينهما، (فيكون) حينئذٍ (باطنها) أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فإنها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) في المقدار (وهو) أي باطنها (كظاهر) دائرة (أخرى محاطة بها) لانطباقها عليه (وظاهر المحاطة أيضاً كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أي الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) إلى دوائر أخرى (بالغة ما بلغت فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلاً كالقطبية) منها (وبطلانه لا يخفى). **والأظهر في** تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من أنه يمتنع جعل الخط المركب من الأجزاء التي لا تتجزأ دائرة، لأنا إذا جعلناه دائرة، فإما أنه تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها، فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها، فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى، كان حكمها مثل حكم الأولى، فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها، لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها، فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها، ثم هكذا تجعل الدوائر محيطاً بعضها ببعض بلا فرجة بينهما إلى أن تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الأعظم، فلا تزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولاً مع كونها صغيرة جداً، وإما أن لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها، فيلزم الانقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق، فظهر أن إمكان الدائرة ينافي وجود الجزء. الوجه (الخامس: برهن إقليدس) في المقالة الأولى من كتاب الأصول (أن الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم، فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف أيضاً، وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم إلى غير النهاية، وأنه ينفي الجزء). الوجه (السادس: برهن) إقليدس في تلك المقالة (على أن كل خط قابل للتنصيف، فإذا فرض) الخط مركباً (من أجزاء وتر) كخمسة مثلاً (لزم تجزؤ) الجزء (الوسطاني).

[المقصد السادس: الجسم البسيط لا يتجزأ]

(في تحرير مذهب الحكماء) في الأجسام البسيطة الطباع (قالوا: لما تقرر)

قوله: (والأظهر إلخ) لأنه أقل ترديداً ومقدماته أسهل بياناً.

بالبرهان (أن الجسم) البسيط كالماء مثلاً (لا ينفصل إلى أجزاء لا تتجزأ)، وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة أو في جهتين (فقط، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة) لا مفصل فيه أصلاً، (كما هو عند الحس وقابل للقسمة إلى غير النهاية) أي لا تصل قسمته إلى حد تقف عنده كما مر، وإلا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل أن ذلك الجسم ليس مركباً بالفعل من أجزاء لا تتجزأ، وما في حكمها فيكون متصلاً في نفسه ولا تنتهي قسمته إليها، فيكون قابلاً لانقسامات غير متناهية، والقسمة (إما بالفك) كسراً أو قطعاً، والفرق بينهما أن القطع يحتاج إلى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وأيضاً للقطع نوع اختصاص بالأجسام اللينة، والكسر بالأجسام الصلبة، (وإما باختلاف عرضين قارين) في محلهما لا بالقياس إلى غيره، (**كالسواد والبياض** أو غير قارين) في المحل باعتبار نفسه بل بالإضافة إلى غيره (كمماستين ومحاذاتين) وإما بالوهم والفرض، فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم. (نعم قد يمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع **كصورة نوعية**) كما في الأفلاك (أو صلابة) شديدة في بعض الأجسام العنصرية، (أو فقد آلة) يحتاج إليها في القطع (أو صغر) متبالغ لا يعتبر معه القطع ولا الكسر (وأما) القسمة (الفرضية فلا تقف أبداً) وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بأنها إما مؤدية إلى الافتراق وهي الفكية أو لا وحينئذٍ إما أن تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين، أو في الذهن وهي الوهمية. وإنما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لأن الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف، بخلاف العقل فإنه لا يقف لإحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير. والصواب: إن اختلاف الأعراض لا يوجب انفصالاً خارجياً لأنا نعلم قطعاً أن الجسم المتصل في نفسه إذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى إذا زال الضوء عنه عاد إلى اتصاله، بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الأجزاء، وحينئذٍ يقال: الانفصال إما في الخارج كما بالقطع والكسر وإما في الوهم

. . . .

قوله: (كالسواد والبياض) فإن محل السواد مغاير في الخارج بمحل البياض؛ لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين ولامتناع اجتماع الضدين، تدبر.

قوله: (كصورة نوعية) وأما الصورة الجسمية فغير مانعة عن قبول التجريد فعلى هذا لعنصر الماء حد معين إذا وصل إليه تحقق الصورة النوعية وصار ماء وإذا لم يصل إليه انتفى الماء، وكذا سائر العناصر.

فإما بتوسط أمر باعث كما باختلاف الأعراض، أو لا يتوسطه كما بالوهم والفرض، فظهر أن القسمة اثنتان: انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة إلى قسميها، وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية أيضاً وتنقسم إلى القسمين المذكورين، هذا هو الضبط **وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا إليه**، ويجعل ما باختلاف الأعراض قسيماً للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال.

[المقصد السابع: الجسم مركب من الهيولى والصورة]

(دليلهم على إثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركباً منهما، (قالوا: **فالجسم**) البسيط (متصل) واحد في حد ذاته كما عرفت (**وهو قابل للانفصال**) الانفكاكي، كما إذا صب ماء الجرة في إنائين، (**فثمة اتصال**) **أي جوهر ممتد في** الجهات متصل في نفسه (**نسميه الصورة** الجسمية وندعي أنه) أي ذلك الجوهر المتصل (ليس بتمام حقيقة الجسم بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال) أي الجوهر المتصل **على معنى** أنه يختص به اختصاصاً ناعتاً له، فيكون حالاً فيه. وبيانه أن

قوله: (**فالجسم إلخ**) أي إذا تقرر نفي الجزء وما في حكمه فالجسم البسيط أي الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع متصل في حد ذاته أي لا مفصل فيه كما هو عند الحس.

قوله: (**وهو قابل للانفصال**) أي يتصف بالانفصال في الجملة سواء كان باعتبار نفسه أو باعتبار جزئه.

قوله: (**فثمة اتصال إلخ**) في شرح الإشارات الاتصال يدل على معنيين: أحدهما صفة الشيء لا بقياسه وهو كونه بحيث يمكن له أجزاء مشترك في الحدود، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضاً، وقد يقال لهذه الصورة أيضاً اتصال وامتداد لمجاورته، ويقال: للجسم بحسب ذلك متصل انتهى. فهي جوهر متصل في نفسه واتصال بالقياس إلى أن الجسم متصل بها.

قوله: (**نسميه الصورة**) لأن الجسم إنما صار جسماً بها.

قوله: (**على معنى إلخ**) لا على أنه مقوم له كقيام العرض بالمحل.

قوله: (**وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا إليه**) من قولنا: وإنما ذكر الفرض العقلي إلخ، ويجعل ما بالاختلاف قسماً للوهمية المجردة.

قوله: (**أي جوهر ممتد**) أشار إلي أن المراد بالاتصال هاهنا الجوهر الممتد المتصل في ذاته فإنه يسمى في الاصطلاح تارة اتصالاً وتارة انفصالاً مبالغة في كونه ممتداً متصلاً في ذاته.

الجسم المتصل إذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلاً وحينئذٍ نقول: (**فإن ثمة أمراً** قابلاً للاتصال تارة والانفصال أخرى و) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة) أن القابل (الثابت للشيئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتزايلين)، فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلاً منهما (أو نقول: قابل الاتصال) والانفصال، (باقٍ مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال، فهو غيره) أي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال، وكيف لا؟ والشيء لا يكون قابلاً لنفسه ولا لما ينافيه، (فهذا الأمر) الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذي **نسميه بالهيولى**) **الأولى** التي تحل فيها الصورة الجسمية، **فإنه كان** قبل طريان الانفصال متصفاً بالاتصال الواحد حيث كان متصلاً واحداً، وبعده متصفاً بانفصال بل باتصالين حادثين عنده، حيث كان حينئذٍ متصلين (وتلخيصه أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة، (**كون الكم**) المتغير (غير الاتصال) الباقي بحاله، (**أثبتوا**) **أيضاً** (**بتوارد** اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باقٍ) على

قوله: (**فإن ثمة أمراً إلخ**) وإلا لكان التفريق إعداماً بالكلية مع أن البديهة يشهد بأن التفريق غير الإعدام.

قوله: (**فإنه كان إلخ**) فالهيولى متصل بالاتصال ومنفصل بالانفصال فيكون محلاً له إذ لا معنى بالحلول إلا الاختصاص الناعت، وذلك الاتصال جوهر لأن التفتيش عن حال الجوهر الممتد في الجهات بأنه تمام حقيقة الجسم أو جزؤه بتوارد المقادير المختلفة كما في صورة الشمعة المتبدل أشكالاً.

قوله: (**أثبتوا أيضاً بتوارد إلخ**) إذ لولا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على أمر باقٍ، كان التفريق إعداماً للجسم بالكلية أي من غير بقاء شيء منه وإحداثاً لجسمين آخرين والبديهة

قوله: (**نسميه بالهيولى الأولى**) اعلم أن الهيولى على الإطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي أربعة أقسام: الهيولى الأولى: وهو جوهر غير جسم محل المتصل بذاته. والهيولى الثانية: هو جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية. والهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع صورها النوعية التي صارت محلاً لصورة أخرى كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز. والهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً لصورة أخرى كالأعضاء لصورة البدن وأجزاء البيت لصورته. فالهيولى الأولى جزء الجسم هو جزء والثانية نفس الجسم والأخيران جزءاً لهما.

قوله: (**كون الكم**) هذا منصوب على أنه مفعول أثبتوا، وهاهنا بحث وهو أنهم قد ذكروا لإثبات الهيولى في نحو الشمعة أن انتقال الشمعة مثلاً، وتبدل أشكالها إنما يكون بانتقال

حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقابله، وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسماً (وربما يقال في المعارضة **لدليلهم (الهيولى)** على تقدير وجودها (إذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا منفصل فيها، (وإذا) كانت كثيرة بورود الانقسام (كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال، فلو اقتضى قبولهما إثبات هيولى) كما ذكرتم في الجسم (لزم أن يكون للهيول هيولى) أخرى فتنقل الكلام إليها (ويلزم التسلسل) في أمور مرتبة موجودة معاً (وهو) أي هذا الذي ذكر في المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص، فإنا أثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى هيولى) أخرى (إلا بإثبات أمرين أحدهما أن لها اتصالاً مغايراً لهذا) الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها. (والثاني: أنه) أي ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود إليها) حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان: الاتصال المغاير، وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى أخرى (وذلك مما لا سبيل إليه. فإن وحدتها) أي وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة)، فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها، **(وإلا فهي) في نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة،** إنما هي) في ذاتها (استعداد

تكذبه، فالإعدام التفريق بالضرورة والتعبير عنه الانفصال بالاتصالات، اندفع ما قيل: إن الانفصال أمر عدمي فلا يحتاج إلى قابل ولم يحتج إلى أن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك وإعدام الملكات يستدعي محلاً وكذا اندفع ما قيل: إن الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر الممتد فلا يثبت الهيولى باستدلالها بتوارد الاتصالات الجوهرية على أمر باقٍ وسيجيء تحقيقه في بيان قوله: وهاهنا سؤال يستصعبه إلخ.

قوله: (في المعارضة لدليلهم الهيولى إلخ) قال بعض الشارحين في تسميته: هذا الإيراد معارضة خفاء، بل هو إما مناقضة أو نقض، وفيه أنه لا تعرض فيه للمقدمات معينة أو غير معينة. بل هو صريح في أن دليلكم وإن دل على ثبوت الهيولى، لكن عندنا ما ينفيه حيث قال: فلو اقتضى لهذا إثبات الهيولى لزم التسلسل فإنه استدلال على خلاف المطلوب.

أجزائها من سمت إلى سمت وهذا إنما يكون بالاتصال والانفصال، فعلى هذا يلزم تبدل الصورة الجسمية أيضاً، وقد أوردنا في مباحث الكم هذا البحث أولاً، ومنشؤه وهو قصة الشمعة مذكور في بعض الكتب الحكمية على ما هو المشهور.

قوله: (وإلا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة إلخ) يعني أن الهيولى تكون واحدة بوحدة الصورة وكثيرة بكثرة الصورة ومتصلة باتصالها ومنفصلة بانفصالها

محض لا فعل لها) في الصفات المذكورة (إلا بالصورة) فهي متصفة بها تبعاً لها لا في حد ذاتها. (واعلم أن هذا البرهان) الذي ذكر على إثبات الهيولى (لا يتم إلا بإبطال قول من يقول:) كديمقراطيس وأتباعه (مبادئ الأجسام) البسيطة (أجزاء) هي أجسام صغار صلبة (متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلاث، لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال (بالفعل) في الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكي، بل للانفصال الوهمي (والجسم الذي يقبل الانفصال) الفكي كالماء مثلاً، (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن إدراك المفاصل التي بين تلك الأجزاء (فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك أجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف أن

قوله: (وإلا فهي في نفسها لا واحدة) أي وإن لا يعتبر معها الصورة الواحدة والمتعددة فهي في نفسها مسلوب عنها الوحدة والكثرة فإن قلت: هذا مناف لما تقرر عندهم من أن هيولى العناصر مع تكثرها بحسب الصورة النوعية للبسائط العنصرية والمواليد الثلاثة واحدة بالشخص، والصورة المذكورة الواردة عليها لا تصير لوحدتها الشخصية كخشب واحد لونت بعضها بألوان مختلفة، قلت: المراد أنه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يمتاز عن هيولى الأفلاك فهي ثابتة لها في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجامع الوحدة والكثرة المتواردتين عليها بحسب توارد الاتصاف.

ومعناه أن الصورة تكون واسطة في عروض هذه الأحوال للهيولى بحيث تكون هذه الأحوال عارضة للصورة أولاً، وبالذات وللهيولى ثانياً، وبالعرض وليس لشيء من هذه الأحوال عروضان متغايران يكون أحدهما للهيولى والآخر للصورة، بل كان هناك عروض واحد يكون للصورة أولاً وللهيولى ثانياً على ما ذكرنا آنفاً. نعم كانت الهيولى واسطة في ثبوت هذه الأحوال للمحل الحقيقي الذي هو الصورة ثم لا يذهب عليك أن الوحدة والاتصال هما لازمان لوجود الصورة قبل انقسام الجسم المتصل وأن الكثرة والاتصال هما لازمان لوجودها بعد انقسام الجسم المذكور، وأما الوجود والتشخص، فهما يكونان عارضين للهيولى بدون واسطة في العروض أصلاً وإن كان هناك واسطة في الثبوت أيضاً، فعلى هذا لا يلزم من تبدل وجودات الصور وتشخصاتها تبدل وجود الهيولى وتشخصها إذا المفروض أن الأحوال المذكورة أعني الوحدة وأخواتها لازمة لوجود الصورة وعارضة لها أولاً وبالذات بخلاف الهيولى كما ذكرنا فحينئذ لا يلزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى هذا هو الكلام اللائق بما هو المختار عندهم وقوله: لا فعل لها الفعل هاهنا هو ما يقابل القوة لا ما هو بمعنى التأثير كما يتوهم.

انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم أن الجسم إما أن يكون متصلاً في نفسه فيكون جسماً مفرداً، أو يكون في تركيبه منتهياً إلى أجسام مفردة، فلم لا يجوز أن يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركباً من أجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي، فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على أن الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت أيضاً الجسم التعليمي، لأن تلك الأجسام المفردة **لا تتغير أشكالها ومقاديرها**، (وأبطله) أي قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله أن كل جزء منها) أي من تلك الأجزاء القابلة للانقسام الوهمي، (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر (و) طباع الجزء الآخر، (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب إليه ذلك القائل **من أن تلك الأجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية** (فيجوز) حينئذٍ (على) الجزأين (المتصلين) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزأين (المنفصلين) أعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال، (و) يجوز أيضاً (على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية، وذلك لأن هذه الأربعة متوافقة في الماهية فتكون متشاركة إما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال أو في جواز قبولهما. والأول باطل قطعاً فتعين الثاني، فكل واحد من تلك الأجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (**اللهم إلا لمانع**) خارج عنه (وذلك المانع

قوله: (لا تتغير أشكالها ومقاديرها) أما تغاير أشكالها واختلافها كرية أو غير كرية أو اختلاف مقاديرها صغراً وكبراً ففيه تردد بينهم.

قوله: (من أن تلك الأجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية) يعني أن تلك الأجسام المفردة في الجسم المتشابه الأجزاء كالماء كانت متوافقة في الماهية النوعية عند هذا القائل لا في سائر الأجسام المركبة مطلقاً كالمعادن، فإن تلك الأجسام المفردة تكون هاهنا متخالفة الماهية عنده أيضاً.

قوله: (اللهم إلا لمانع) وتوضيح المقام أن كل جسم منقسم بالقسمة الانفكاكية لا بد أن يحصل فيه قسمان متمايزان في الوجود، والاتصال والانفصال الحاصلين بين الأقسام إما لنفس ماهية الجسم أو اللازم له، وعلى التقديرين يلزم اتصال المنفصلين، وانفصال المتصلين لأن الاشتراك في الماهية يستلزم الاشتراك في اللوازم والأحكام لأن الواحد من تلك الأجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم إلا أن يمنع من قبولهما مانع خارج عنه، وذلك المانع لا يكون لازماً لماهية الجسم، وإلا انحصر نوعه في شخصه وإذا لم يكن لازماً، فيمكن مفارقة المانع عن

لا يكون لازماً لماهيته وإلا انحصر نوعه في شخصه) وإذا لم يكن لازماً (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلاً للانفصال والاتصال) بالفعل (ويحصل المطلوب) الذي هو إثبات الهيولى (ومبناه) أي مبنى ما ذكره ابن سينا (كون الأجزاء) التي هي تلك الأجسام الصغار (متوافقة في الماهية) كما أشرنا إليه، (وهو ممنوع) لجواز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مما لا يجدي في أمثال هذه المباحث وإن بني الدليل على تسليم الخصم كان جدلياً لا برهانياً، (ثم نقول:) وعلى تقدير تماثلها **(قد يكون تشخص أحدهما مانعاً)** من ذلك القبول، (أو) تشخص (الآخر شرطاً له) فلا يكون الجزء الواحد قابلاً للانفصال بين جزئيه المفرضين فيه إما لوجود المانع أو فقدان الشرط، وهذا مدفوع بما مر من أن المانع من القبول لا يكون لازماً وإلا انحصر النوع في الشخص، وإذا لم يكن لازماً أمكن الانفصال بالنظر إلى الطبيعة المشتركة، وذلك كاف في إثبات المطلوب.

(وربما) يعترض على برهان الهيولى و**(يقال: الاتصال)** هو الوحدة (والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزءاً من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والأمر القابل له (فأنا من وراء المنع) **أي نمنع كونه جزءاً منه**، (وهذا) الذي يقال: (فيه التزام **لثبوت أمر** غير الاتصال قابل له) وللانفصال أيضاً (ويصير النزاع) حينئذٍ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (أو

قوله: (ويقال: الاتصال إلخ) يعني أن اللازم من البرهان وجود أمر باقٍ يقبل الاتصال والانفصال. واتصال الجسم عدم انقسامه إلى الأجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه إليها وهو الكثرة، وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن أن يكونا جزأين له فلا بد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم إثبات كونه جزءاً من الجسم حتى يتم التقريب ويثبت أن الجسم مركب من ذلك الأمر القابل، ومن الاتصال.

قوله: (أي نمنع كونه جزءاً منه) فالمعنى المذكور عارض أو بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلاً عن كونه جزءاً منه.

قوله: (لثبوت أمر إلخ) فيه أن ثبوت أمر قابل للاتصال بمعنى الوحدة، لكن لا يصير النزاع

قبولهما عنه وعند فرض زواله يصح تبدل كل من المتصلين والمنفصلين بالآخر نظراً إلى الطبيعة وذلك يستلزم جواز القسمة الانفكاكية فيحصل المطلوب.

قوله: (قد يكون تشخص أحدهما مانعاً) وهو تشخص الجزء المفرد الذي انتهى الانقسام إليه وقوله: أو تشخص الآخر شرطاً وهو تشخص الجزء الغير المفرد الذي لم ينته انقسامه بعدد.

مع هذا الاتصال) المقبول (**ولا شك أن الصورة الاتصالية**) **أي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين بنفي الجزء اتصاله في نفسه** (أول ما يدرك من جوهرية الجسم) أي حقيقته **بل هو الجسم في بادئ الرأي المعلوم وجوده بالضرورة** (والذي يحتاج إلى الإثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل، فإذا سلم ثبوتها وأن هناك جوهرين أحدهما قابل والآخر مقبول (**فيصير النزاع**) في أن الجسم ماذا نزاعاً (لفظياً) لا فائدة فيه. وأنت تعلم أن هذا **إنما يصح** إذا سلم ذلك القائل أن هناك

في أن الجسم ذلك القابل فقط أو هو مع الاتصال بهذا المعنى فإنه لا يقول أحد أن الوحدة جزء من الجسم فالوجه ترك هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده.

قوله: (ولا شك أن الصورة إلخ) يعني المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد ولا شك في ثبوته بعد نفي الجزء، وكونه من حقيقة الجسم فإنه الجسم في بادئ الرأي والذي يحتاج إلى الإثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزءاً من الجسم، فإذا ثبت بقوله: التفريق أمر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لا يكون التفريق إعداماً بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر الممتد جزءاً وعدم كونه تمام الحقيقة.

قوله: (فيصير النزاع إلخ) الأولى تركه لأن النزاع في وجود ذلك القابل أو عدمه في الجسم بعد الاتفاق على أن الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا في أن الجسم ماذا هو.

قوله: (إنما يصح إلخ) هذا يرد على تقرير الشارح حيث قال: فإذا سلم ثبوتها وأن هناك جوهرين إلخ. وأما على ما قررناه فلا حدوث، قلنا: فإذا أثبتنا بقوله: التعريف أمر آخر في الجسم حتى لا يكون التفريق إلخ. كما لا يخفى.

قوله: (أي الجوهر الممتد في الجهات التي تثبت بنفي الجزء اتصاله في نفسه) فلا عبرة بما توهم من أن كون الاتصال جوهراً أو جزءاً من الجسم ظاهر البطلان إذ لا تعقل منه إلا ما يقابل الانفصال، وهما عرضان متفارقان على الجسم إذا تحققتهما كانا عائدين إلى وحدته وكثرته، وذلك لأن المراد بالاتصال هو الجرهر الممتد المتصل إلخ.

قوله: (بل هو الجسم في بادئ الرأي المعلوم وجوده بالضرورة) قيل: إن الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما أنكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة، فكيف يصح دعوى كونها أول ما يدركها وكونها معلوم الوجود بالضرورة وإنما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية أجيب بأنه نزاع في ثبوت جوهر مشابه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركاً بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض، وإنما النزاع في أنه هل هو في نفس الأمر واحد كما هو عند الحس أم لا؟ وعلى الأول هل هو تمام الجسم أم لا؟ بل يفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال والامتدادات العرضية أعني المقادير فهي التي أنكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة أعني القائلين بأنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات.

جوهراً وراء هذا الجوهر المتصل، لكن المشهور أنه يقول: إن هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى أنهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب إليه أفلاطون من أن آخر **ما تنحل إليه الأجسام**، هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه **أنه يلزم من ذلك** أن يكون التفريق إعداماً للجسم بالكلية وإيجاداً لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه (**وهاهنا سؤال** يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو أن الاتصال إذا كان جزءاً للجسم) **كما زعمتم** (فبزواله) الذي هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلاً له) أي لزواله أعني الانفصال (وإذا كان الجسم) قابلاً لزواله كما ادعيتموه أيضاً، فلا بد أن (يبقى مع زواله) وإذا بقي معه (فليس هو) أي الاتصال (جزءاً للجسم) **والحاصل** أن كون الجسم قابلاً للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءاً له، فقد لزمكم **فيما ذهبتم إليه** القول **باجتماع المتنافيين**. (**وظن**) **المستصعب** (أن

قوله: (ما تنحل إليه الأجسام) المركبة.

قوله: (كما زعمتم) حيث قلتم: إن هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم.

قوله: (والحاصل إلخ) في شرح المقاصد أن كون الاتصال جزءاً من الجسم ينافي كونه قابلاً للاتصال والانفصال، لأن الأول يستلزم الجسم عند زوال الاتصال، والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول، فحينئذ يتوجه أن يقال: لو كان الاتصال جزءاً وقد قلتم بحصة الملزوم انتهى. وهذا التقرير يشعر بأن السؤال المذكور معارضة في المقدمة. إما في مقدمة أن الاتصال جزء من الجسم أو في مقدمة أن الجسم قابل للانفصال وتقرير الشارح يدل على أنه نقض لبرهان الهيولى باستلزامه المحال.

قوله: (فيما ذهبتم إليه) أي في الاستدلال الذي ذهبتم إليه.

قوله: (أنه يلزم من ذلك) أي يلزم من كون الجوهر المتصل حقيقة الجسم أن يكون التفريق إعداماً للجسم بالكلية لكن يتوجه عليه أنه يجوز أن يكون الاتصال والوحدة ونحوهما، أموراً ثابتة للكم المسمى التعليمي أولاً وبالذات، وللجوهر المتصل ثانياً وبالعرض، فلم يلزم من ذلك أن يكون التفريق إعداماً للجسم بالكلية فإن هذه الأمور لازمة للجسم التعليمي لا لوجود الجوهر المتصل كما زعمتم ثم إنه يمكن توجيه هذه المناقشة على ما يذكر فيما بعد أيضاً من قوله: وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة إلخ؟ وعلى ما يذكر بعد ذلك أيضاً من قوله: ولا شك أنه الجوهر المتصل الواحد آني ليس باقياً.

قوله: (وهاهنا سؤال إلخ) ولعل هذا السؤال جعل نقضاً إجمالياً باستلزام الدليل المذكور محالاً، وذلك المحال هو إجماع المتنافيين كما بينه.

ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي، فإن الاتصال) أي لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) للجسم (قبول الامتدادات الثالث وهو أمر لا يزول عن الجسم) بحال من الأحوال إذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه. (و) يقال أيضاً: (لنفس الامتدادات وهو كم، وليس جزءاً للجسم) لأنه عرض فلا يكون مقوماً للجوهر (بل عارضاً له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما إذا شكل الجسم بأشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه **لأن الانفصال** كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري إذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة، **وأيضاً إذا اقتصر** على أن الجسم قابل للكم

قوله: (أعني اجتماع المتنافيين) لأن كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقيض الأخرى، وهو أظهر كما لا يخفى.

قوله: (وظن المستصعب) لا يخفى أن ارجاع ضمير ظن إلى المستصعب منا لا وجه له إذا كان ظنه هذا السؤال مغالطة، فكيف استصعبه وهو أوهن عنده من نسج العنكبوت؟ فالصواب أن يقيد بصيغة المجهول أو بصيغة المصدر مع التنكير للتحقير أي ظن حقير لا يعبأ به من قبيل أن بعض الظن إثم وعلى هذين التقديرين يكون إشارة إلى تزييف الجواب وعندي أن الضمير راجع إلى المستصعب، ولفظ ذلك إشارة إلى دليل الهيولى.

قوله: (وظن أن ذلك إلخ) وفيه بيان موجبة استصعابه وحاصله أن المستصعب ظن ذلك الدليل مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال بين المعنيين أعني الجوهر الممتد في نفسه الذي ثبت بعد نفي الجزء لا يزول عن الجسم أصلاً حتى يثبت زوال وجود جزء آخر، والمعنى الآخر أعني الامتدادات الثلاثة التي تبدل بقاء الجسمية بشخصها كما في الشمعة المتبدلة أشكالها ليس جزءاً منه فلا يقتضي زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد وهذا هو اعتراض الإشراقيين على دليل إثبات الهيولى كما هو منصوص في شرح حكمة الإشراق والحاصل أن الجوهر الممتد هو حقيقة الجسم، والمتوارد عليه إنما هو المقادير المختلفة يتبدله أي يتبدل الجسم فإن المقدار ليس مشخصاً للجسم بدليل بقاء الشمعة المعينة مع تبدل المقادير. وليس هذا اعترافاً بالهيولى كما زعمه بعض القاصرين، فإن هذا الجوهر الممتد متصل في نفسه والهيولى ليست في نفسها كذلك قال في شرح المقاصد: والإنصاف أن انفصال الماء في المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر، فإن الباقي في لبن هو الماء بحقيقته وإن تبدل في هوية الأجزاء منها انتهى. والصواب أن يقول: وإن تبدل في هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة، فإن تبدل الهوية يستلزم انعدام جوهر وحدوث آخر.

قوله: (لأن الانفصال إلخ) وكذا الوحدة والكثرة فإن تبدل الهوية يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا ورود له على ما قررنا. لأن الانفصال إنما ينافي الاتصال الجوهري لو كان الاتصال العرضي من مشخصاته. نعم إنه يستلزم مقداراً ما وليس شيء من المقادير المعينة من مشخصاته، وهذا كما قال أصحاب الهيولى أن هيولى العناصر مع وحدته الشخصية متكثرة

المتصل وزواله جاز أن يقال: ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بهما فلا تثبت الهيولى، فما ذكره ليس جواباً للسؤال. **(وجوابه)** الحق (أن قولنا: الجسم قابل للاتصال ليس معناه أن شخصاً من الجسم باقياً) على هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (أخرى) فإنه غير معقول كما ترى. (وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين أخرى؟ بل مرادنا أن ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الأحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارةً تكون معه هوية واحدة اتصالية، وتارة هويتان أو أكثر **(فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة)** للاتصال والانفصال، (و) هو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال، فإنا نعلم بالضرورة (أن الماء الذي في الجرة) على تقدير كونه واحداً متصلاً في نفسه (إذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل أصلاً (حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة) أي زال شخص كان متصلاً اتصالاً وحدانياً، وحصلت أشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير. (وثمة أمر باقٍ في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على أن ثمة أمراً باقياً هو أنه (ليس نسبة هذه الأشخاص) التي في الكيزان (إلى ذلك الشخص) الذي كان في الجرة (كنسبة سائر الأشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة، ولو كان زوال) تلك (الهوية)

بحسب الصور والمقادير المعينة، فالنزاع بين الفريقين راجع إلى أن الاتصال العرضي المعين من مشخصات الجوهر الممتد أولاً، فإن كان فرداً له يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين، فلا بد من جزء آخر باقٍ في الحالين حتى لا يكون التفريق إعداماً بالكلية وإن لم يكن فلا حاجة إلى إثبات جزء آخر سوى الجوهر الممتد.

قوله: (وأيضاً إذا اقتصر إلخ) هذا الاعتراض إنما يرد إذا جعل قوله: ظن إلخ. جواباً لسؤال وأما على كونه من تتمة السؤال فهو عين ما قاله الظان كما لا يخفى.

قوله: (وجوابه إلخ) خلاصة الجواب أن المراد بقولنا: أنه قابل للانفصال القبول من حيث الظاهر بأن يطرأ عليه الانفصال والمراد بقولنا: والاتصال لا يقبل الانفصال القبول من حيث الحقيقة بأن يتصف به فلا تنافي بين المتقدمين.

قوله: (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) وأما عند القائلين بالجزم، فالأمر المستحفظ للماهية الجسمية هي الجواهر الفردة، فإنها باقية في الأحوال ويتوارد عليه الهويات بحسب المقادير التي هي الاتصالات.

الشخصية (لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر، (بل بانتفاء الأجزاء بالمرة لما كان) الأمر (كذلك) بل كان **نسبة هذه** الأشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك أن الجوهر المتصل الوحداني ليس باقياً، فالباقي جوهر آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً كما مر، حتى يمكن اتصافه بهذه الأمور كلها فظهر من ذلك أن الجوهر المتصل لو كان قائماً بذاته لكان التفريق إعداماً له بالكلية، وهذا الذي قرره في إثبات الهيولى **هو مسلك الانفصال** ثم شرع في مسلك الانفصال فقال: (تنبيه) (وربما قالوا:) في إثبات الهيولى (**الجسم له قوة وفعل**) وذلك لأن كل جسم فهو من حيث جسميته موجودة بالفعل، ومن حيث أنه مستعد لأعراض كثيرة متصف بالقوة، (والبسيط لا يكون كذلك) لأن الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلاً **لامتناع اجتماعهما فيه**، وهو مردود لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة إلى شيئين إنما الممتنع اجتماعهما بالنسبة إلى شيء واحد، **ألا ترى** أن الهيولى موجودة بالفعل، وقابلة للصور المتعددة، فهي بالقوة في بعضها قطعاً (وربما

قوله: (**نسبة هذه إلخ**) الإنصاف أن ماء الكيزان معينة بالجزء لا اختلاف بينها إلا بحسب المقادير والوحدة والكثرة.

قوله: (**الجسم له قوة وفعل إلخ**) في الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد أي استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو بالفعل شيئاً آخر فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم مقارن شيئاً آخر في أنه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركباً من حيث شيء عنه له القوة وبين شيء عنه له الفعل فالذي له عنه الفعل هو صورته والذي له عنه القوة هو مادة له وهو الهيولى، ولا يخفى سقوط بحث الشارح إذ لا تعرض في هذا التقرير على أن الواحد لا يقتضي قوة وفعلاً بل أنه لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر وهذه المقدمة بديهية.

قوله: (**ألا ترى إلخ**) في الشفاء ولسائل أن يسأل ويقول: فالهيولى أيضاً مركبة لأنها في هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعده أيضاً فيقول إن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر إلا أنه جوهر مستعد لكذا. والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل بعدها أن يكون بالصورة وليس معنى جوهريته إلا أنها ليس في موضوع، فالإثبات منهما هو أنه أمر، وأما إنه ليس في موضوع فهو سلب، وأنه ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل، لأن هذا

قوله: (**هو مسلك الانفصال**) كأنه اقتصر على الانفصال لكونه عمدة في إثبات المطلوب دون الاتصال، وكذا مسلك الانفصال.

قوله: (**لامتناع اجتماعهما فيه**) فلا بد أن يقوم بأمر بفعلهما لئلا يلزم ذلك ولا يلزم أيضاً كون التعريف إعداماً له بالكلية، تدبر.

استعانوا) في إثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين، فإنه إذا لم يكن في الجسم أمر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمار شيء إليه وانفصاله عنه وجوابه أن الصورة الجسمية، وإن كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار إلا أنها لا تستلزم مقداراً مخصوصاً فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود أمر آخر (والكون والفساد). أي وربما استعانوا بهما أيضاً إذ لا بد فيهما من أمر يخلع صورة ويلبس أخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لأن المتبدل في الكون الفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلعاً ولبساً هو الصورة الجسمية. على أنا نقول: وجود هذه الأمور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى، **فيلزم الدور**. (والمعتمد) عند المتكلمين (في نفي الهيولى أنها) على تقدير وجودها (إما) أن يكون (لها حصول في الحيز أو لا) يكون (فإن كان) لها حصول فيه (فإما) أن يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم) أي فالهيولى جسم لأن المتحيز بالذات لا بد أن يكون جوهراً ممتداً في الجهات ولا معنى للجسم إلا ذلك. وأيضاً **فالصورة الجسمية حينئذٍ مثل لها، فكيف تحل فيها؟** وأيضاً إن احتاجت الهيولى إلى محل لزم التسلسل، وإلا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لأنها مثلها (أو لا) يكون ذلك الحصول

عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً للهيولى بالأمر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصل أنه مستعد لكل شيء وصورة التي طظن له وهي أنه مستعد قابل، فإذن ليس هاهنا حقيقة الهيولى يكون لها بالفعل وحقيقة أخرى يكون بالقوة إلا أن يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير ذلك بالفعل ويكون في نفسها، وباعتبار ذاتها بالقوة انتهى. فكونها موجودة طرأ عليها من خارج، وأما في ذاتها فهي استعداد محض.

قوله: (فيلزم الدور) فيه: إنه يجوز أن يكون وجود تلك الأمور مبنياً على وجود الهيولى والعلم بوجود الهيولى مستفاداً من العلم بوجودها كحال سائر المعلولات بالنسبة إلى عللها تحقيقه الوجودِ.

قوله: (فكيف تحل فيها) ولأنه يلزم تداخل الممتد. وقال الإمام: فإنه يلزم اجتماع المثلين ويرد عليه منع التماثل.

قوله: (فالصورة الجسمية حينئذٍ مثل لها فكيف تحل فيها) وجه عدم حلولها فيها هو أنه حينئذٍ يلزم اجتماع المثلين أو الترجيح بلا مرجح وكلاهما محالان، ويمكن منع لزوم شيء من هذين المحالين، فإن مشاركة الهيولى والصورة في أمر عرضي وهو أن يكون كل منهما جوهراً ممتداً في الجهات لا يقتضي مماثلتهما في الحقيقة حتى يلزم حينئذٍ اجتماع المثلين أو الترجيح بلا مرجح، وقوله: لأنها مثلها هو في حيز المنع كما لا يخفى.

على سبيل الاستقلال، بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (**فالهيولى**) حينئذٍ (**صفة حالة في الجسمية**) تابعة لها في التحيز لا جوهر، هو محل لها كما هو مطلوبكم (وإلا) أي وإن لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالاً ولا تبعاً (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصاً ناعتاً لها (لأنه) أي لأن ما لا تحيز له أصلاً (أمر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعاً **فكيف يتصور** حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه؟ **وقد يجاب**: بأنا لا نسلم أنها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية **فإن تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير**، كما في الأعراض الحالة في الأجسام، وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه، فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال أن يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز أن يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (**وقد يقال: في نفي الهيولى** وإبطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركباً من جزأين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له إلى برهان (واللازم باطل) فإنا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى، ونحتاج في إثباتها إلى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقته) يعني أن ما ذكرتم إنما يلزم إذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع.

قوله: (فالهيولى صفة إلخ) إذ لا معنى للحلول إلا التبعية في التحيز.

قوله: (فكيف يتصور إلخ) لأنه يلزم تحيزه ولو تبعاً.

قوله: (وقد يجاب إلخ) مبنى الجواب أن الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت، فليس يلزم من تحيزهما بالاتصال أن تكون العناصر للصورة الجسمية إلخ. يريد أن الجسمية أعني الامتداد الجوهري من حيث هو امتداد جوهري لا يخالف جسمية أخرى إلا باعتبار أمور خارجة عنها منضمة إليها في الخارج لا باعتبار أمور تتحد معها في الوجود الخارجي كاتحاد الفصول بالجنس لأن الجسمية موجودة في الخارج. أثبت وجوده بعد نفي الجزء وما في حكمه من غير أن يلاحظ معاً أمر آخر بل يحتاج في ثبوته لأمر يعتبر معها إلى الاحتجاج كالصورة النوعية والأعراض.

قوله: (فإن تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير إلخ) وهذا كما قالوا: إن قبول الشيء القسمة بالتبع قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في اللون الحال في السطح وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه كما في الصورة الجسمية التي كانت محلاً للمقدار الذي هو القابل للقسمة بالذات، فالصورة الجسمية تكون قابلة للقسمة بتبعية المقدار الحال فيها حينئذٍ.

قوله: (وقد يقال في نفي الهيولى إلخ) هذا منقوض بكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ فإنا نعقل الجسم ونحتاج في إثبات تلك الأجزاء إلى البرهان كما لا يخفى.

[المقصد الثامن: إثبات الهيولى في الجسم]

(في تفريعات لهم على) وجود (الهيولى أحدها إثبات الهيولى لكل جسم) وإنما احتيج إلى هذا الإثبات (إذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في إثباتها أعني مسلك الانفصال كما عرفت، (لا تثبتها إلا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات) على رأيهم فلا بد لإثبات الهيولى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا: طبيعة الاتصال) أي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها (للجميع) أي لجميع الأجسام طبيعة (واحدة) نوعية لأن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى **كان ذلك لأجل أن هذه حارة** وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية، إلى غير ذلك من الأمور التي تلحق الجسمية من خارج. فإن الجسمية أمر موجود في الخارج، والطبيعة الفلكية مثلاً موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود **بخلاف المقدار**، فإنه أمر مبهم **لا يوجد في الخارج** ما لم يتنوع بفصول ذاتية بأن يكون خطاً أو سطحاً مثلاً، وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول، كان طبيعة نوعية، **ومقتضى الطبيعة** النوعية لا يختلف، (**فإذا ثبت** احتياجه) أي احتياج

قوله: (بخلاف المقدار) أي بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلاً، وإنما لم يمثل بالمقدار لكونه أشد مناسبة للجسمية.

قوله: (لا يوجد في الخارج إلخ) تفسير للمبهم يعني: لا يجوز أن يوجد مقدار ثم يتبعه أنه يكون خطاً أو سطحاً كالصورة الجسمية مع سائر الأمور التي يعتبر معها بل لا بد من انضمام أمر آخر يكون متحداً معه في الخارج حتى يصير خطاً أو سطحاً ثم يوجد في الخارج، وكذا الحال في كل طبيعة جنسية إذا لاحظها العقل في نفسها لا يحكم بوجودها في الخارج ما لم يعتبر معها الفصل بحيث ينضم فيه ويتحد معه في الجعل والوجود.

قوله: (ومقتضى الطبيعة إلخ) بخلاف الطبيعة الجنسية فإنه يجوز أن يختلف أنواعها بأمور لها في ذاتها.

قوله: (فإذا ثبت) فإن قيل: لم يثبت احتياج الصورة لأجل ذاتها بل لقبولها الانفصال

قوله: (كان ذلك لأجل أن هذه حارة إلخ) المقصود هاهنا دعوى الحصر أي لم يكن ذلك إلا لأجل أن هذه حارة وتلك باردة إلخ، وسيجيء في الجواب منع الحصر إن شاء الله تعالى، ثم إن قوله: هذه حارّة إلخ، إشارة إلى تخالف الجسمين بالصفات العارضة وقوله: وهذه لها طبيعة عنصرية إلخ، إشارة إلى تخالفهما بالصورتين النوعيتين المقارنتين لهما الخارجتين عنهما.

الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (إلى المادة) في الأجسام العنصرية لكونه حالاً فيها (امتنع قيامه بنفسه) في شيء من الأجسام (وإلا) أي وإن لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلاً (كان) ذلك الاتصال الجوهري (في حد ذاته غنياً عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) أصلاً. (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على أنه جواب النفي (قائمة بذاتها تارة، وبالغير أخرى كما لا تكون جوهراً مرة وعرضاً أخرى) أي كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة أخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي)، أي **لا نسلم أن الطبيعة** الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل إلى إثباته) فإن ما ذكرتموه من اختلافها بالأمور الخارجية عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع **فإن الطبيعة الجسمية مطلقاً** أمر مبهم كالمقدار، فلا يتصور وجودها إلا بأن يتنوع بفصول مقومة لها، أو بعد تنوعها ينضم إليها أمور خارجة عنها فلم قلتم: إنها ليست كذلك؟ (وإن سلم) أن الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز

ويكون الاحتياج إلى المادة مقتضى ذاته. قلت: قبول الانفصال واسطة في التصديق بالاحتياج وليس بواسطة في الثبوت، وإلا لكان ثبوت الهيولى للأجسام متأخراً عن قبول الانفصال فتدبر فإنه دقيق.

قوله: (أي لا نسلم أن الطبيعة إلخ) هذا المنع مدفوع لأن المقصود أن الجسمية من حيث هي جسمية أي امتداد جوهري طبيعة نوعية لكونها موجودة في الخارج من غير اعتبار أمر آخر متحد معها. بل إنما يعتبر من حيث جسميته إلى المادة في العنصريات كانت كذلك في الكل في الشفاء، أما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية. وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها، فلا يجوز إذاً أن تكون جسمية محتاجة إلى مادة وجسمية غير محتاجة إلى مادة واللواحق الخارجية لا بعينها محتاجة إلى المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذي مادة وصورة لأجل ذاته، وللجسمية من حيث هي جسمية لاحقة فقد بان أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة انتهى. ولا يخفى أنه كما يندفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج فيه إلى إثبات عدم الواسطة بين الاحتياج في الغنى الذاتيين فإنه استدلال بأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف عنه، فلا يختلف الاحتياج عنها في جسم من الأجسام سواء كان بينهما واسطة أو لا، فتدبر حق التدبر يظهر لك الحق الصريح.

قوله: (فإن الطبيعة الجسمية مطلقاً إلخ) هذا مكابرة فإنه بعد نفي وجود الجزء وما في حكمه ثبت وجود جوهر لا مفصل فيه والمبهم لا وجود له في الخارج، نعم لمفهوم المأخوذ منه

أن يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه أخرى ولا محذور في ذلك وقد (لا يكون الشيء محتاجاً لذاته) إلى محل (ولا غنياً لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم أن يكون الغني بذاته عن شيء حالاً فيه ويمكن أن يدفع هذا **بأنه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين،** فإن الشيء إما أن يكون لذاته محتاجاً إلى محل أو لا، وإذا لم يكن محتاجاً إليه لذاته كان مستغنياً عنه في حد ذاته إذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة، والمستغني في حد ذاته عن محل **يستحيل حلوله فيه**. (وأما النقض بالطبيعة الجنسية) بأن يقال: الحيوانية مثلاً طبيعة واحدة مع أن لوازمها ومقتضاتها مختلفة، فقد تقتضي في الإنسان ما لا تقتضيه في الفرس. (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على أن الجنس أمر مبهم لا يدخل في الوجود إلا بعد تحصله، يفصل بعينه، وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود، فالطبيعة الجنسية في الخارج حقيقة مختلفة بحسب فصولها المنوعة، فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فإنها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها. (ثانيها:) أي ثاني تفريعات الهيولى (**أن الهيولى** لا تخلو عن الصورة) أي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية **مطلقاً وذلك** (لوجوه: الأول: الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (إما

في العقل. أعني الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة جنس مبهم يحتاج إلى انضمام فصل ينوعه، لكن في الصورة الجسمية التي كالمادة لا التي كما نص عليه في الشفاء.

قوله: (يستحيل حلوله فيه) أي بالنظر إلى ذاته فلا يرد أنه في حد ذاته يجوز أن يحل لعارض إنما المستحيل حلول الأمر الذي يقتضي ذاته الفناء، وما قيل: إنه إذا كان في حد ذاته مستغنياً، فلا بد لاستغنائه من علة وهي ذاته إذ الفرض أنه مستغن في حد ذاته ففيه أن الاستغناء لكونه عدمياً يكفيه عدم علة الاحتياج.

قوله: (إن الهيولى) أي هيولى الأجسام نص عليه في الشفاء وسيجيء في كلام الشارح أيضاً.

قوله: (مطلقاً) أي لا قبل حلول الجسمية ولا بعدها، فإن قيل: بعد ما ثبت أن الهيولى في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع

قوله: (بأنه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين) ولعل المصنف أراد بكون الشيء محتاجاً لذاته إلى المحل ان يكون ذلك الشيء مقتضياً لذلك المحل وأراد بكون الشيء غنياً لذاته عن المحل أن يكون هو لذاته مقتضياً لعدم الحلول في ذلك المحل، فحينئذٍ يتصور أن يكون بين الاحتياج والغنى واسطة فقوله: والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه ممنوع أيضاً في الواسطة التي لم تكن مقتضية لذاتها الحلول ولا عدم الحلول في المحل، وإلى القول بأن الحلول يقتضي الاحتياج الذاتي فممنوع أيضاً، تدبر.

إليها إشارة فتكون) الهيولى حينئذٍ (جسماً أو) أمراً حالاً ، (في جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لأنها إذا كانت ذات وضع أي قابلة للإشارة الحسية، فإن انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً، أي صورة جسمية لأنها الجسم في بادئ النظر كما مر، وإن لم تنقسم أصلاً كانت جوهراً فرداً، وإن انقسمت في جهة واحدة أو في جهتين فقط كانت خطاً أو سطحاً لا جوهرياً لأنهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته، **بل عرضياً، فتكون الهيولى حينئذٍ أمراً حالاً** في الجسم لا محلاً للصورة الجسمية هذا خلف، (وإلا) أي وإن لم يكن إليها إشارة بأن لا تكون متحيزة لا أصالة ولا تبعاً ولا شك أنها قابلة للصورة الجسمية إذ الكلام في هيولى الأجسام (فإذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فإما) أن تحصل معها (في جميع الأحياز **والمظاهر** أو لا) تحصل (في شيء منها أو) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الأقسام (الثلاثة باطلة، فالأولان) باطلان (ضرورة) لأن الهيولى المنضمة إلى الجمسية الحالة فيها

وجودها بدون الصورة لامتناع وجود شيء لا يكون واحداً ولا كثيراً، قلت: قد عرفت أن المنفي عنها قبل الصورة الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية، وأما وحدتها في ذاتها فهي ثابتة لها في جميع الأحوال.

قوله: (وذلك إلخ) الأظهر الأخصر أن يقال لأنها إن كانت مشاراً إليها بالاستقلال كانت جسماً، أي جوهراً ذا حجم، وإن كانت بالتبع كان حالاً في الجسم سواء كانت نقطة أو خطاً أو سطحاً أو جسماً تعليمياً أو غيرها لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه، فلا يكون جوهراً فرداً ولا خطاً ولا سطحاً ولا أمراً حالاً في أحدها، وهذا على تقدير الأغمض عن جوهريته، فالواجب الاكتفاء على كونها جسماً، وأما ما ذكره الشارح ففيه اختلال، لأنه إن قيد الإشارة الحسية بالاستقلال لا يصح قوله: لا جوهرياً، بل عرضياً، وإن لم يقيد لم يصح كانت جسماً أي صورة جسيمة لجواز أن يكون جسماً تعليمياً.

قوله: (بل عرضياً) الظاهر أنه إضراب عن قوله: جوهرياً أي بل خطاً أو سطحاً عرضياً، وفيه أنه يجوز أن يكون نقطة. فلا بد من التعرض له إلا أن يقال: بل أمراً عرضياً فيشمل النقطة أيضاً بل هاهنا، فإن الإضراب عن باطل إلى باطل لا معنى له. والصواب أن يقال: وما لم ينقسم أصلاً أو انقسمت في جهة أو في جهتين، كانت نقطة أو سطحاً لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه.

قوله: (فتكون الهيولى حينئذ أمراً حالاً إلخ) أي صورة جسمية نبه بذلك لأنه اللازم من كونها منقسماً في الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهيولى والصورة.

قوله: (والمظاهر) وهي خصوصيات الأنواع والأصناف والأشخاص.

قوله: (لعدم المخصص) وسيجيء المنع الوارد عليه فيما بعد في قوله: وقد يقال: جاز أن يقارن الهيولى صورة أي صورة شخصية مثلاً.

جسم، وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد **في مكانين** أو أكثر (والأخير) باطل (**لعدم المخصص**) بالنسبة إلى ذلك البعض، لأن الهيولى على ذلك التقدير نسبتها إلى جميع الأحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية، فإنها تقتضي حيزاً مطلقاً لا معيناً (فإن قيل: **لعل صورة** نوعية) تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصصها) بحيز معين (وأيضاً ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الأرض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فإن نسبة أجزاء العنصر الكلي إلى أجزاء حيزه على السواء مع أن كل واحد من أجزائه حاصل في حيز معين. (قلنا: الصورة النوعية) وإن عينت موضعاً كلياً لكن (نسبتها إلى جميع أجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه) المعين من أجزاء حيز الكل. فإن الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية، إما أن تحصل في كل واحد من تلك الأجزاء، أو في بعضها أو لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال: جاز أن يقارن الهيولى صورة أخرى أو حالة من الأحوال تعين لها بعض أجزاء المكان الكلي وأيضاً قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي، فلا حاجة في التخصيص إلى غير الصورة النوعية **فإن قلت**: ننقل الكلام إلى اختصاص أجزاء ذلك العنصر بأمكنتها الجزئية، قلنا: تلك الأجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكاناً وأيضاً جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للأجزاء بوضع معين (والجزء من الأرض إنما اختص بحيزه) المعين الذي هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الأرضية كانت (لها صورة) أخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز أو) مخصصة له بحيز آخر (انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة إلى ذلك الحيز) والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الأرض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة **إما في ذلك الحيز**. أو في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الأرضية منه إلى حيزه **على أقرب الطرق**، وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية

قوله: (**في مكانين**) الأظهر في حيزين.

قوله: (**لعل صورة إلخ**) أجيب بأن ينقل الكلام إلى خصوصية تلك الصورة النوعية.

قوله: (**أما في ذلك لحيز**) كجزء من الهواء والهواء أخرج عن حيزه الطبيعي وحصل في

قوله: (**فإن قلت**) جواب عن قوله: فلا حاجة في التخصيص إلخ، وقوله: وأيضاً جاز إلخ، تتمة لقوله: قلنا: تلك الأجزاء.

قوله: (**على أقرب الطرق**) كالاستقامة مثلاً.

له كما هو مذهبهم. (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (أنه فرع عدم القادر المختار وأنه لا مخصص) بالحيز المعين (إلا الصورة) وما يتبعها من الأوضاع. لكنا نقول: إن الجسمية إذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لإرادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسمية فيها باختياره. الوجه (الثاني: أنه يلزم له) أي للمجرد الذي هو الهيولى (فعل وقبول) يعني أن الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة، وقد تبين أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يتصف بالقوة والفعل معاً، فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف. الوجه (الثالث:) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه إلى جزأين مثلاً، وحينئذٍ نقول: (مادة الجزء و) مادة (الكل إن تجردتا) معاً (فإن كانتا واحدة) **بأن لا تزيد** مادة الكل على مادة الجزء (فالشيء مع غيره كهولا معه) وذلك محال (وإلا) أي وإن لم يكونا واحدة (كان المحمول) المركب من مادتي الجزأين أعني مادة الكل (زائداً) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لأن الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية (كما مر). فلا تكون الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيهما) أي هذين الوجهين من الفساد، أما في الثاني فلجواز اتصاف الواحدة بالقوة والفعل بالنسبة إلى شيئين، وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان إنما تتصف بهذه الأوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا نكررهما. ثالثها:) أي ثالث التفاريع (أن الصورة) الجسمية أيضاً (لا تخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة: (الأول: لو فرضنا صورة بلا هيولى) **كانت** إما مشاراً إليها أو غير مشار إليها (**فإن كانت مشاراً إليها كان**) ذلك المشار إليه (**متناهياً**)

جزء من الأرض، فإن ذلك الجزء أوفى لهما والأولية الناشئة من الصورة السابقة والأحوال العارضة لها أوفى أجزاء كجزء من الماء صار في حيزه الطبيعي أرضاً، فالنقل إلى قرب جزء من حيز الأرض.

قوله: (**بل لا تزيد إلخ**) يعني أن المراد الوحدة في المقدار وهي المساواة، لأن الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وإن علم مما تقدم حيث ثبت أن الصورة بذاتها تقتضي حلول المادة وهو الوجه الثاني بعينه إلا أنه لما كان أصلاً لقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلباً برأسه حينئذٍ. إذ في إثباته بالوجه الأول بيان احتياج الصورة إلى المادة والشكل والتساوي ووجوب تناهيها، وأن الهيولى لا تحتاج إلى الصورة المعينة.

قوله: (**لكانت إلخ**) هذا لا يجوزه العقل بعد ملاحظة أنها امتداد جوهري، فإن الامتداد الجوهري لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد أن يكون مشاراً إليه.

قوله: (**فإن كانت مشاراً إليها كان متناهياً**) هذه قضية اتفاقية لو لم يكن مشاراً إليها، كانت أيضاً متناهية لأن الثابت بالبراهين تناهي الأبعاد سواء فرض مشار إليها أو لا.

في جميع الجهات لتناهي الأبعاد (و) كان أيضاً (مشكلاً) بشكل مخصوص لأن الشكل كما عرفت هيئة شيء تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به فكل شيء **متناه** يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (إما لنفس الجسمية) ولوازمها (**فكل جسم**) يجب أن يكون (له ذلك الشكل) العارض لمقدار مخصوص **لاشتراك الأجسام** كلها في الجسمية المقتضية له (**فيتساوى**) **حينئذٍ** (**الكل** والجزء) في الشكل والمقدار المخصوصين **وهو محال** (أو لا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون) الصورة المجردة (**قابلة** لغيره) أي لغير ذلك الشكل من الأشكال المخالفة له (وما هو) أي ليس قبول شكل آخر (إلا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد أبطلناه) بما مر **من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارناً للهيولى** (وإن كانت) الصورة المجردة (غير مشار إليها فليست صورة جسمية **لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد**) **الجوهري** الممتد في الجهات **الملزوم للامتداد** العرضي ذهناً وخارجاً (ويمتنع أن يتصور) هذا الامتداد

قوله: (**كان المشار إليه**) إشارة إلى وجه تذكير الضمير والخبر.

قوله: (**متناه**) أي في الجهات أو في الجهتين لئلا يرد النقض بالخط.

قوله: (**فكل جسم**) بسيطاً كان أو مركباً.

قوله: (**لاشتراك الأجسام إلخ**) والمفروض أنها مقتضية للشكل والمقدار المخصوصين استقلالاً من غير شرط أو رفع مانع.

قوله: (**فيتساوي حينئذٍ الكل إلخ**) أي الجزء الموجود في الخارج.

قوله: (**وهو محال**) لأنه لا يبقي الكل كلاً ولا الجزء جزءاً.

قوله: (**قابلة**) أي قصر إلى ذاتها.

قوله: (**الملزوم للامتداد إلخ**) لا فائدة في هذا الوصف إلا أن يقال: إن المشار إليه ما هو شاغل للحيز والشاغل للحيز بالذات إنما هو الامتداد ولذا يزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف، فالامتداد إنما هو مشار إليه لكونه ملزوماً للامتداد العرضي.

قوله: (**من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارناً للهيولى**) يعني القابل لتواردهما وإن كان على سبيل البدل لا بد أن يقارن الهيولى، إذ القابل لتواردهما بحسب الحقيقة هو الهيولى دون ذلك المقارن كما يوهمه ظاهر العبارة، نعم يكون فرد من أفراد الصورة قابلاً للاتصال وحده وفرد آخر منها قابلاً للانفصال وحده وهو الانفصال عن الآخر.

قوله: (**لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد الجوهري**) في هذا الحصر منع فإنه لم لا يجوز أن يكون الصورة تارة ذات وضع ممتدة في الجهات وتارة أخرى مجردة عن الهيولى غير ذات وضع؟ ولا بد لنفي ذلك من دليل.

(بلا حيز ولا إشارة وأيضاً فتكون) الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للإشارة (أمراً عقلياً محضاً) لا تعلق له بحيز أصلاً (فيمتنع مقارنته للمادة) **المتحيزة ولو تبعاً** كسائر المجردات. واعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال: لو تجردت الصورة **لكانت متناهية ومتشكلة** فذلك الشكل إما للجسمية وحدها أو لسبب آخر فلا حاجة إلى التعرض لكونها قابلة للإشارة أو غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلاً مستقلاً، هكذا الصورة المفارقة إن قبلت الإشارة فهي لا محالة **في جهة** ومختصة بمادة، وإن لم تقبل **فهي غير الصورة** التي تشير إليها حال كونها مادية (لا يقال: هذا) الذي ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة إذا اقتضت وحدها شكلاً مخصوصاً على مقدار معين وجب تساوي الأجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينتقض بالفلك إذ شكله مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معاً بل لا يجوز ذلك **فإن الأفلاك الخارجة** والتداوير أجزاء للأفلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار **وإن كانت** مساوية لها في الشكل الكري (**لأنا نقول**: لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثمة مانع) يمنع من التساوي في الشكل

قوله: (**فيمتنع**) لأنه يلزم تجرد المجرد ولو بالتبع.

قوله: (**المتحيزة ولو تبعاً**) أي بتبعية الصورة الجسمية المقدار.

قوله: (**في جهة**) أي في جانب وهو المكان من حيث وقوعه في إحدى الجهات الست مختصة بمادة، لأنه حينئذ يكون جسماً، وكل جسم له مادة.

قوله: (**فهي غير الصورة إلخ**) والكلام في تجرد الصورة المادية.

قوله: (**وإن كانت إلخ**) لكن الكلام في لزوم التساوي في المقدار والشكل المخصصين كما مر.

قوله: (**لأنا نقول إلخ**) حاصله أن الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوص في مادة معينة وتلك المادة معينة في الحيز، وإن كان المقتضى متحققاً فيه بخلاف الصورة الجسمية، وإنما فرض مقتضية بانفرادها من غير مدخلية شيء آخر.

قوله: (**لكانت متناهية ومتشكلة**) كلاهما ممنوعان لم لا يجوز أن تكون الصورة الجسمية بعد مفارقتها عن الهيولى، أمراً مجرداً غير مشار إليه أصلاً؟ وكذا قوله: ومختصة بمادة ممنوع أيضاً لا بد له من دليل. وقوله: فهي غير الصورة يتوجه عليه المنع أيضاً بناء على ما ذكر آنفاً.

قوله: (**فإن الأفلاك الخارجة**) أي الخارجة المركز عن مركز العالم على ما سيجيء تفصيله بإذن الله تعالى.

والمقدار جميعاً (وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بأن حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية، فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقداراً وشكلاً مخصوصين (فامتنع أن يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (وإلا لم يكن جزءاً) **وكذا الكلام في سائر الأجسام البسيطة** إذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل، **ومنهم من** وجه النقض بالأجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فإنها قد تفرض مضلعة لا مستديرة، وزعم أن المانع حصول الجزء

قوله: (ومنهم من وجه إلخ) وفي الإشارات ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه تشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات، وهيأت التناهي والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية. وفسره الإمام بما حاصله: أنه لو لزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفرداً عن المادة عن نفسه لزم استواء الأجسام في مقادير الامتدادات، وهي هيئة التناهي ضرورة أن الأجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني، فلو كان المقتضى للشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها في طبيعة الامتداد استواؤها في مقادير الامتداد والشكل، وأما قوله: لو كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم، فمعناه أن جزء الجسم البسيط مساوٍ لكل في الماهية، فلو كان المقتضى للشكل الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل فعلى التقدير يرد النقض بالأجزاء الموجودة في الفلك كالخارج والتدوير فإنها مساوية لكله في الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الأجزاء في الشكل والمقدار المخصوص. وفسره المحقق الطوسي بما حاصله: إنه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه الأجسام أي الصورة الجسمية، أي اتحادها في المقدار والشكل ويلزم منه تساوي الشكل المفروض منها للكل لا بمعنى أنه يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أصولهما بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرضي الكلية والجزئية في الأصل، بأن وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما. فعلى هذا التقدير نقض بالأجزاء المفروضة في الفلك، فإنها مساوية للكل في الصورة النوعية المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية. والجواب على التقديرين الفرق بين الصورتين بأنه في صورة النقض المادة موجودة، فالصورة النوعية المقتضية وإن كانت متحدة في الكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلي للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية، وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة في اقتضاء الكل ممن تشابههما يلزم المحال المذكورة، وإذا تحققت ما تلونا

قوله: (وكذا الكلام في سائر الأجسام البسيطة إلخ) هذا إشارة إلى أن كل واحد من الأفلاك الكلية جسم بسيط بمعنى أنه لم يكن مركباً من الأجسام المختلفة الطباع. نعم كان مركباً من أجسام هي أجزاء بالفعل مثل الأفلاك الخارجة المركز أو التداوير أو المتممات، لكنها لم تكن مختلفة الطباع جميعاً إذ المتممات ليس لها صورة مغايرة لصورة الفلك الكلي على ما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى.

المفروض بعد وجود الكل. ورد بأن الشكل من لوازم الوجود دون الماهية، فإذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها إياه إلا في الخارج، فلا يلزم ثبوته للأجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وأيضاً الجزئية مطلقاً مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معاً، فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية (وأما الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة **(فلا تكون) هناك (إلا الطبيعة) الجسمية** (المشتركة)، ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة، فلا يتصور حينئذ اختلاف في أمر من الأمور حتى في الكلية والجزئية، (فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلاً عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن **لمانع أن يمنع** أن الشكل) وتبدله (إنما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (في الشمعة) فإنها (تتشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل **فليس يلزم من استناد الشكل** العارض للصورة المجردة إلى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل

عليك ظهر لك إن كان النقض بالأجزاء المفروضة للفلك، وأرادوا أن الرد الذي ذكره الشارح وهو مذكور في المحاكمات غير وارد، لأن الاستدلال أيضاً كان يفرض جزء المفروضة للجسمية بأن فرضها يستلزم رفعها فتدبر، وأما قوله: وأيضاً الجزئية إلخ، فالجواب عنه أن اعتبار التأخر ليس لأجل أن له مدخلاً في منع مساواة الجزء للكل بل لأنه في الواقع كذلك لأن الأجزاء المفروضة للبسيط لا تكون إلا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق في شرحه.

قوله: (لمانع أن يمنع إلخ) هذا إنما يرد لو أريد بقوله: هو أي الشكل آخر إلا بالفصل والوصل في نفس الجسم أما لو أريد به وما هو أي تشكل الجسمية إلا بفصل بعضها عن البعض فلا ورود له كما لا يخفى فإن تعدد الأشكال في الامتداد إلا باعتبار فصل بعضه ولولاه لكان امتداد واحد.

قوله: (فلا تكون هناك إلا الطبيعة الجسمية) الحصر ممنوع لم لا يجوز أن تكون الصورة الجسمية لذاتها مقتضية لمجموع عالم الأجسام شكلاً معيناً ومقداراً معيناً، ومع ذلك يكون هناك أمر آخر مقارن للصورة الجسمية حال كونها مجردة عن الهيولى، ويكون ذلك الأمر سبباً للكلية والجزئية، فإن قيل: فحينئذ تكون الصورة قابلة لشكل آخر وذلك بالفصل والوصل بدون الهيولى وهو باطل. قلنا: ممنوع، فإن ذلك الأمر لازم لوجود الصورة المجردة بعد تجردها وإن لم يكن لازماً لماهيته كما مر.

قوله: (فليس يلزم من استناد الشكل إلخ) لا يقال: كل ما كان قابلاً للانفعال وتبدل الأشكال فهو قابل للاتصال والانفصال كما في الشمعة مثلاً، لأنا نقول: لا نسلم أن تبدل الأشكال لا يكون إلا بالاتصال والانفصال، فإن ذلك محل النزاع بعد ولا يقال أيضاً: كل ما كان قابلاً للانفصال المذكور فهو يمكن أن يكون قابلاً للاتصال والانفصال، وإن لم يكن قابلاً لهما بالفعل لأن هذا الإمكان ممنوع أيضاً.

آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بأن ذلك) أي قبول **تبدل** الأشكال (يقتضي) لا محالة (القسمة الوهمية) إذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء (وتفضي) القسمة الوهمية **كما مر** (إلى) القسمة (الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لأنا نقول: لو كفى ذلك) في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بأن يقال: لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية إلى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل، وقد أبطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة إليها (ويمكن الجواب) **عن هذا الذي قلناه** (بأنه لا ينافي حقيقة الكلام) وصحة الدليل بمقدماته، بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو أقصر. (الثاني:) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو) خلت عن الهيولى و(قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) أصلاً لكنها حالة فيه فلا يجوز حلولها عنه، **وقد عرفت جوابه**. (الثالث:) من تلك الوجوه أن يقول: على تقدير أن يجوز خلو الصورة عن المادة (**نفرض الكل تفارقه** صورته قبل التجزئة وبعدها **فإن كان لا تميز ثمة**) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشيء مع غيره كهو لا معه وإن كان) بينهما تميز (وقد عرفت) في مباحث التعين (أنه لا تميز) ولا تعدد

قوله: (تبدل إلخ) بل أصل الشكل إذاً إحاطة الجد والحدود لا يتصور فيما لا امتداد ويقتضي القسمة الوهمية أي فيما له طبيعة نوعية متعددة الأفراد كما فيما نحن فيه.

قوله: (كما مر) من أن حكم الأمثال واحدة.

قوله: (وقد عرفت جوابه) من أنه يجوز أن لا تكون محتاجة ولا مستعيرة.

قوله: (فإن كان لا تميز إلخ) فيه أن الكلية والجزئية باعتبار المادة فإذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كل ولا جزء ولا تعدد فيها ولا يلزم أن يكون الشيء مع غيره كهو لا معه فتدبر.

قوله: (عن هذا الذي قلناه) أي قوله: لأنا نقول إلخ.

قوله: (وقد عرفت جوابه) وقد عرفت أيضاً ما في هذا الجواب من أنه لا واسطة بين الاحتياج الذاتي إلى المحل والغنى الذاتي عنه، وقد عرفت أيضاً ما ذكرنا في توجيه كلام المصنف.

قوله: (نفرض الكل تفارقه صورته) المراد من الكل هاهنا المجموع المركب من الهيولى والصورة وقوله: صورته هذه الإضافة من قبيل إضافة الجزء إلى الكل، ومعنى مفارقة الصورة عن الكل هو أن تبقى الصورة بدون الكل، فتكون حينئذٍ مجردة عن الهيولى وقوله: قبل التجزئة وبعدها متعلق بقوله: تفارقه، ثم إن إمكان وقوع المجموع الذي فرضتم ممنوع في هوية الصورة التي فرض كونها مجردة عن الهيولى لا بد لإثباته من دليل.

(بين الأمثال) أي بين أفراد ماهية نوعية (إلا بالمادة) وعوارضها (فهي) أي الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من أنه مبني على عدم القادر المختار، وأن تمايز الأمثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلا نكرره. رابعها: أي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) في مباحث الماهية (أنه لا بد) **في الماهية الحقيقية** المركبة (من احتياج أحد الجزأين إلى الآخر) فقط أو احتياج كل منهما إلى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور، وحينئذ فلا بد بين جزأي الجسم من حاجة، وأما كيفية تلك الحاجة (فاعلم أن الهيولى **ليست علة** للصورة، وإلا لتم لها) أي للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لأن العلة متقدمة بالوجود على معلولها، لكنا قد بينا أن المادة لا تكون بالفعل إلا بسبب الصورة لأن الشيء الواحد لا يكون متصفاً بالقوة والفعل معاً، وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) أيضاً لو كانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) أي في الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة إلى شيء واحد فإنها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل، وجوابه أنه **مبني على أن البسيط** لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً وقد علمت ما فيه (و) أيضاً لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة (لأنها) في حد ذاتها (تقبل صوراً لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة) أي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى أولى من حصول غيرها دفعاً للتحكم، بل ليس للمادة إلا مجرد القبول، وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فأمر آخر (ولا الصورة) أي وليس الصورة أيضاً علة (للهيولى لأنها حالة فيها فتحتاج) الصورة (في وجودها إليها) **ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة**،

قوله: (في الماهية الحقيقية) أي المتصفة بالوحدة الحقيقية أي الوحدة في الخارج.

قوله: (ليست علة) أي علة فاعلية.

قوله: (مبني على أن البسيط إلخ) مع أن الهيولى ليست بسيطاً حقيقياً.

قوله: (ويتجه على هذه العبارة إلخ) فيه أن المثبت هاهنا الاحتياج إلى الفاعل والمنفي فيما سبق الاحتياج إلى القابل.

قوله: (فلا تكون علة للمعينة) لم لا يجوز أن يكون علة للمعينة لا لذاتها. بل بشرط خارج عن ذاتها منضم إليها فلا يلزم التحكم وأما عدم كونها قابلاً وفاعلاً فقد عرفت ما فيه.

قوله: (ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة) إذ المحتاج إليه لا بد أن يكون علة للمحتاج، فإن معنى العلة هاهنا هو ما يحتاج إلى الشيء في وجوده في نفسه لكن الصورة لم تكن محتاجة في وجودها في نفسها إلى المحل الذي هو الهيولى وإلا يلزم أن

فالأولى أن يقال: فلا تكون علة لوجود محلها (و) أيضاً ليست الصورة علة للهيولى (لأنها) أي الصورة (لا توجد إلا مع التناهي والتشكل) لما مر، (والهيولى متقدمة عليهما) لأنهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما أن ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها. ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ما مع المتأخر **إنما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين** دون غيرهما، (و) **أيضاً ليست الصورة علة** للمادة (للزوم انتفائها) أي انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها. فإن قيل: ما ذكرتم إنما يدل على أن الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية

قوله: (**فالأولى إلى آخره**) لا أولوية لأن عدم كونها علة لوجوده معللة باحتياجها في وجودها إليه وتأخرها عنه.

قوله: (**ليست الصورة علة**) أي فاعلة.

قوله: (**إنما تظهر إلخ**) وهاهنا المعية، وإن كانت زمانية لكن التأخر ليس بزماني ولا يلزم أن يكون ما مع الشيء زماناً متأخراً عما كان ذلك الشيء متأخراً عنه ذاتاً لعدم الاحتياج بينهما.

تكون الصورة عرضاً لا جوهراً هف، ثم لا يذهب عليك أن مثل هذه المناقشة يكون متوجهاً على ما يذكر فيما بعد من قوله: وما مع المتأخر متأخر إلخ، فالأولى أن يقال: هناك أيضاً وما مع المتأخر لا يكون علة متقدمة لما هو متقدم على ذلك المتأخر فعليك بالتأمل في تأويل العبارتين.

قوله: (**إنما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين**) الظاهر أن كون الصورة مع التناهي والتشكل هو المعية الزمانية وليست عن معية ذاتية كما توهم، فإن التناهي والتشكل كيفيتان عارضتان للصورة بواسطة المقدار المتأخر عن الصورة ذاتاً، فكيف يكونان مع الصورة معية فقوله: لا توجد إلا مع التناهي والتشكل ممنوع إن أراد بالمعية الذاتية وغير مفيد إن أراد بها المعية الزمانية، إذ المقصود هاهنا هو بيان التأخر الذاتي هف، ثم إنه لو أريد بالمعية الذاتية أن يكون الشيئان بحيث يكونان معاً معلولي علة ثالثة أو يكونان معاً علة لمعلول ثالث، فإن كانا معاً مقياسين إلى ذلك الأمر الثالث فالظاهر هناك أن ما مع المتقدم متقدم، وما مع المتأخر متأخر بالنسبة إلى ذلك الأمر الثالث، وإن كانا مقاسين إلى غير ذلك الأمر الثالث، فإن لم يكن بينهما لزوم في الوجود أصلاً أو كان اللزوم من أحد الجانبين فقط، فالظاهر هناك أن لا يلزم أن يكون ما مع المتقدم متقدماً، ولا أن يكون ما مع المتأخر متأخراً، وإن كان اللزوم من الجانبين معاً. فإن توقف ذات كل منهما على ذات الآخر، لكن لا توقف تقدم بل توقف معية كتوقف كل من اللبنتين المتساندتين على الأخرى في الاستناد الواقع بينهما، فالظاهر هناك أن يكون ما مع

الصورة المطلقة قلنا: **الواحد بالشخص، لا بد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص** والصورة المطلقة ليست كذلك، إذا تمهد هذا فنقول: التلازم وامتناع الانفكاك بينهما **دل على الاحتياج** من الجانبين (**فحاجة الهيولى إلى الصورة في بقائها** لأن الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (إذ لو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (أخرى) بها (عدمت المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهي) أي تلك الصور المتواردة عليها (**كالدعائم** تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (أخرى) فيكون السقف باقياً على حاله بتعاقب تلك الدعائم. (وحاجة الصورة) إلى الهيولى (في التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (إذ قد

قوله: (**دل على الاحتياج إلخ**) فيه أن بين العلة الموجبة والمعلول تلازماً مع أن الاحتياج من أحد الجانبين، فالصواب ترك هذه المقدمة وأن يقال: إذا تمهد أن كل واحد منها ليست علة فاعلة للأخرى فحاجة الهيولى إلخ.

قوله: (**في بقائها**) أي وجودها المستمر ففي أصل الوجود أيضاً محتاجة إليها والعلة الفاعلية لها المبدأ بالقياس يفيدها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها كما في الفلكيات أو بتوارد الصور عليها كما في العنصريات.

قوله: (**كالدعائم**) والمبدأ الفياض كالمقيم للدعائم والعلة الفاعلية للواحد بالشخص واحدة بالشخص والتعدد إنما هو في الشروط.

قوله: (**وتعددها**) الصواب إسقاط هذا اللفظ لما عرفت أن وحدة المادة وكثرتها بسبب وحدة الصورة وكثرتها.

المتقدم متقدماً وما مع المتأخر متأخراً، وإن لم يتوقف ذات كل منهما على ذات الآخر، بل توقف باعتبار أمر متأخر عن ذاته كتوقف كل من الهيولي والصورة على الأخرى باعتبار البقاء والتشكل. فالظاهر هناك هو عدم كون ما مع المتقدم متقدماً وما مع المتأخر متأخراً. فلذا منع الشارح هاهنا تأخر ما مع المتأخر، فإن قيل: هاهنا احتمالان آخران هما أن يكون الشيئان معاً معلولين لعلتين أخريين، أو يكونا معاً علتين لمعلولين آخرين، ويكون بينهما تلازم ذاتي بوجه من الوجوه. قلنا: لو سلم وجود هذين الاحتمالين، فإما تمنع هناك أيضاً أن يكون ما مع المتقدم متقدماً، وما مع المتأخر متأخراً، فتأمل والله الموفق.

قوله: (**قلنا: الواحد بالشخص لا بد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص**) لا يقال: حركة حجر واحد في مسافة واحدة يمكن أن تكون مستمرة إلى وسط المسافة بمحرك ثم إلى آخرها بمحرك آخرك فهذه الحركة كانت معلولة واحدة بالشخص لأنا نقول: علة هذه الحركة من مبدأ المسافة إلى منتهاها هو مجموع المحركين المذكورين معاً فيكون العلة أمراً واحداً بالشخص أيضاً كما لا يخفى.

قوله: (**فحاجة الهيولى إلى الصورة في بقائها**) لا في وجودها في نفسها والاحتياج على

علمت أن تشخصها) **وتعددها** (بالمادة وما يكتنفها من الأعراض) **وعلمت أيضاً** أن تناهيها وتشكلها لأجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور. (خامسها:) كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية **كذلك** لا تخلو عن صورة أخرى **بل** (**لكل جسم**) من الأجسام (صورة نوعية) **بحسبها يتنوع** الجسم أنواعاً كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لأنها) أي الأجسام (**مختلفة في اللوازم** كقبول الانقسام) الانفكاكي وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (أو عسر) كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (أو عدمه) أي عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما في الفلكيات. (وليس **ذلك**) **الاختلاف** في تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الأجسام لأن الأمور المختلفة لا يجوز أن تكون معللة بأمر مشترك ولا للهيولى

قوله: (**وعلمت أيضاً إلخ**) الصواب لما عرفت أن تناهيها وتشكلها لأجل المادة وهما مشخصاتها ليكون بياناً للحوالة التي في المتن، فإن ما علم فيما سبق أن تشخصها للمادة. واعلم أن بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من غوامض مسائل الحكمية. إن شئت الإحاطة فارجع الى شرح الإشارات والمحاكمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما في الكتاب وضيق الوقت لأوردنا بقدر ما أحاطه به فكري العليل وذهني الكليل.

قوله: (**كذلك إلخ**) عدم كون الهيولى خالياً عن الصورة النوعية لم يقم عليه دليل، بل أمر استحساني بناء على أنها القابل.

قوله: (**بل لكل جسم إلخ**) إضراب عما هو مفهوم مما سبق أي ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم.

قوله: (**بحسبها يتنوع إلخ**) أي الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم.

قوله: (**مختلفة في اللوازم**) بحيث لا يخلو شيء من الأجسام أحدها المثبت الكلية.

قوله: (**ذلك الاختلاف**) إشارة إلى وجه تذكير اسم الإشارة والمراد اللوازم المختلفة كما يدل عليه التعليل.

هذا الوجه أمر معقول الا يرى إلى ان حاجة المزاج الحيواني إلى الحياة تكون في بقائه لا في وجوده في نفسه، وذلك لأنه إذا فني الحياة لم يبق المزاج أصلاً مع ان الأمر بالعكس في الاحتياج في الوجود فإن وجود الحياة مشروط بوجود المزاج. وقوله: فحاجة الصورة إلى الهيولى في التشخص اي لا في وجودها في نفسها على ما مر. والاحتياج على هذا الوجه أيضاً أمر معقول، الا يرى إلى أن الجسم محتاج إلى التناهي في تشكله وإلى الحيز في تحيزه وإلى العوارض المشخصة في بعض تشخصاته. ومع ذلك لم يكن محتاجاً إلي شيء منها في وجوده في نفسه، وإن كان كل منها لازماً لوجوده فتأمل.

لأنها قابلة، فلا تكون فاعلة وأيضاً هيولى العناصر **مشتركة** فلا تكون مبدأ لأمور مختلفة، **ولا للمفارق لأن نسبته إلى الأجسام كلها على السوية** (بل) لا بد أن يكون ذلك (لأمر مختص) أي ثابت لبعض من الأجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الأمر المختص لازماً ليمكن استناد ما هو لازم إليه، (فإن كان) ذلك الأمر المختص اللازم (مقوماً للجسم فهو المطلوب) **إذ لا بد** حينئذٍ من أن يكون جوهراً، **فقد ثبت** في الأجسام جواهر مختصة هي مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية إلا ذلك (وإلا) أي وإن لم يكن مقوماً للجسم بل كان خارجاً لازماً (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذٍ إلى أمر آخر مختص يستند هو إليه، (ويتسلسل قال الإمام الرازي:) الذي حصل لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والأيون وغيرهما مستندة إلى قوى موجودة في الأجسام، وأما أن تلك القوى أسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الأقرب (الظاهر) عندنا (أنها من) قبيل (الأعراض) وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور **فإن اختصاص** الأجسام

قوله: **(مشتركة)** بدليل الكون والفساد.

قوله: **(ولا للمفارق)** فيه بحث مشهور بقي هاهنا احتمال آخر وهو أن تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها في هيولى كل فلك علة، فلا تثبت الكلية.

قوله: **(إذ لا بد إلخ)** امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لأنه يلزم تقدم العرض وتأخره وكذا كونه جزءاً محمولاً عليه، وأما تقومه بالعرض القائم بجزئه فجوزه البعض متمسكين بأن السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية، والحق امتناعه لأن المركب من المقولتين ليس داخلا في شيء من المقولتين، لأنه باعتبار جزء موجود لا في موضوع وباعتبار جزء آخر موجود في موضوع ولا ترجيح لاعتبار حكم أحد الجزأين دون الآخر له في نفسه. وما قيل من أن صدق تعريف الجوهر على السرير بمعنى المجموع فوهم، لأن صدق السرير بمعنى معروض الهيئة السريرية كما أن الجسم بمعنى حمل الأعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما، وبما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة النوعية وإن أشكل على الفحول.

قوله: **(فإن اختصاص إلخ)** لا وجه لهذا الكلام لأن نسبة الصورة النوعية إلى الجسم كنسبة الفصول إلى الجنس فالصورة النوعية إذا حلت في الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصور معينة، وقبل حلولها يتعدد فيحتاج إلى المخصص بخلاف الأعراض فإنها عارضة للأجسام بعد تكثرها في الخارج، فلا بد من المخصص.

قوله: **(ولا للمفارق لأن نسبته إلى الأجسام كلها على السوية)** فيه منع، لم لا يجوز أن يكون هناك أمور مخالفة مختلفة الماهيات، ويكون لكل منها نسبة مخصوصة إلى جسم مخصوص؟ فعلى هذا لا يتصور الاختلاف في تلك اللوازم.

بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة، ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه، فلا بد من استنادها إلى صور أخرى مختصة، وقد أجابوا عن ذلك بأن هيوليات الأفلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل إلا صورة معينة، وأما اختصاص العناصر بصورها، فلأن المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة أخرى لأجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة، وهكذا إلى ما لا يتناهى (و) حينئذٍ (نقول) لهم: (لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) أي فلأي شيء (يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية) بل هذا أيضاً جائز فلا حاَجة إلى إثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الأفلاك لأن موادها لا تقبل إلا ما هو عارض لها، **وأجاب بعضهم عن ذلك بأنا نعلم بديهة** أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما **بأمر جوهري مختص،** (وربما يستدل) على إثبات الصورة النوعية (بأن الماء إذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع بارداً فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باقٍ) يرد الماء إلى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر. (قلنا:) إن سلم أن في الجسم أمراً هو مبدأ للكيفية **فلا يجديكم** (ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية؟ على أنا لا نسلم ذلك، (و) نقول: (لمَ قلتم: إنه) أي عود الماء إلى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جري العادة (وهذا) الفرع الخامس أعني ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة أدلته (أصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فتحققه ولا تنس) كيلا تحتاج إلى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث. قال الإمام الرازي: لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر أحكامه ثم شرع في إثبات الحيز الطبيعي إلا أن المصنف **جعله من تفاريع الهيولى،**

قوله: (إنا نعلم بديهة) دعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة كيف؟ والمتكلمون ذهبوا إلى أن الأجسام متماثلة لتماثل الجواهر الفردة لا الاختلاف بالأعراض.

قوله: (بأمر جوهري) بناء على ما مر من امتناع تقوم الجوهر بالعرض وقد عرفت ما فيه.

قوله: (فلا يجد بكم) إشارة إلى أن المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف.

قوله: (جعله من تفاريع الهيولى) إما على سبيل التغليب أو باعتبار أن ثبوت الحيز

قوله: (وأجاب بعضهم عن ذلك) أي أجاب عنه بتغيير الدليل وقوله: بأنا نعلم بداهة أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء هاهنا منع، فإن الذي نعلمه بداهة هو أن كيفيتي النار مخالفة لكيفيتي الماء، وأما المخالفة بين حقيقتهما بأن يكون لكل منهما في ذاته مقتضى للامتياز الذاتي عن الآخر، فهو محل النزاع بعد.

فقال: (سادسها: **كل جسم له حيز طبيعي) تقتضي طبيعته حصوله فيه** (ضرورة أنه لو

الطبيعي يتوقف على ثبوت الطبيعة الحالة في الهيولى، فإن أصحاب الجزء يقولون بتماثل الأجسام فلا طبيعة ولا اقتضاء، واختصاص الأجسام بالآثار بإرادة الفاعل المختار.

قوله: (كل جسم له حيز طبيعي) هذه المسألة لا تصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجوداً أو موهوماً، إذ لا اختلاف فيه حتى يقول أن بعضه طبيعي وبعضه غير طبيعي، قال الشارح في بحث المكان: إنه قد استدل بعضهم على امتناع كون لكان بعداً مجرداً باستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه. وأجيب: بأن اختصاص الأجسام بأحيازها لما بينها من الملاءمة والمنافرة، وبما ذكرنا ظهر عدم صحة ما في التجريد بعد ما اختار أن المكان هو البعد من أن لكل جسم مكاناً طبيعياً. وأما عند القائلين بالسطح، فلا يصدق كلية إذ قيل بترادف الحيز والمكان، إذا المحدد لا مكان له فضلاً عن كونه طبيعياً. فقيل بعموم الحيز عن المكان كما مر في بحث المكان من أن الحيز ما به تمايز الأجسام في الإشارة الحسية، وهو أعم من المكان متناول للوضع الذي به يمتاز المحدد عن غيره في الإشارة الحسية فهو متحيز وليس في المكان ولا بعد في أن يكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له، وإن لم يكن شيء من أوضاعه يشبه بالقياس إلى ما تحته أمراً طبيعياً. وفيه بحث لأن الحيز ينسب إلى الجسم بكلمة فيه، ويصح الانتقال منه. ويدل على ما ذكروا من أن الجسم لا يجوز أن يكون له حيزان طبيعيان، فلا يمكن إدخال الوضع بهذا المعنى في الحيز. والصواب ما في الشفاء من أن الحيز إما مكان أو وضع ترتيب الأجسام بعضها مع بعض، والعين والمشترك للجزأين وضع الترتيب بأن يشار إلى الجسم بأنه هناك وهنا سواء كان سطحاً أو وضعاً حاصلاً بالترتيب، وإليه يرشد الدليل المذكور عليه.

قوله: (تقتضي طبيعته حصوله فيه) يعني أن المراد بالحيز الطبيعي ما تقتضي الطبيعة حصوله فيه ولذا لا يجوز أن يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان، وفيه إشارة إلى رد ما في شرح المقاصد وحكمة العين من أنا لا نعني بالحيز الطبيعي إلا ما يكون حاصلاً للجسم في نفسه مع قطع النظر عما سواه وإلى دفع ما أورده بعض من أن المكان بمعنى السطح كيف يكون طبيعياً وهو حاصل له بسبب الحاوي، وليس حاصلاً للجسم إذا خلي وطبعه لأن اللازم في المكان الطبيعي أن يكون الجسم بطبيعته مقتضياً للحصول فيه وإن كان الحصول متوقفاً على شرط وارتفاع مانع وفي الإشارات أن الجسم إذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فإذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وفي شرحه، وإنما قال: مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل: مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك، لأن الحصول في الموضع المعين والشكل المعين، وربما يلزمهما القسر كما ذكرنا، لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما اقتضته طباعه عند زوال القسر إلخ.

خلي) الجسم (وطبعه) **أي فرض بعد وجوده** خالياً **عن جميع ما يمكن خلوه عنه** من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان **ضرورة**) إذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الأمكنة معاً، بل لا بد **أن يحصل في حيز معين**، ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستنداً إلى أمر خارج، إذ المفروض خلوه عنه ولا إلى الجسمية المشتركة، لأن نسبتها إلى الأحياز كلها على السوية، ولا إلى الهيولى لأنها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الإطلاق، بل إلى أمر آخر داخل فيه مختص به، وهو المراد بالطبيعة، (قلنا:) ما ذكرتم (ممنوع، بل لو خُلِّيَ) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب أرسطو ومن تابعه (أو) نقول: إذا خلي وطبعه (تكون نسبته إلى الأحياز) كلها (سواء **حتى يخصصه) الفاعل (المختار)** بحيز معين **ولا نسلم إمكان خلوه في نفس الأمر** عن تأثير المختار وتخصيصه، (و) نقول: (لو

قوله: (أي فرض بعد وجوده) إشارة إلى أن الحيز من لوازم الوجود لا الماهية، فالفاعل معتبر من حيث أنه موجد له.

قوله: (عن جميع ما يمكن خلوه منه) وهو ما سوى لازم ماهيته والفاعل من حيث هو موجد له فلا يرد ما قيل: إن أريد التخلية من الفاعل أيضاً، فالجسم حينئذ لا يكون موجوداً فضلاً عن اقتضاء الحيز، وإن أريد التخلية من الفاعل أيضاً، فالجسم حينئذ لا يكون موجوداً فضلاً عن اقتضاء الحيز، وإن أريد التخلية مما سوى الفاعل فليجز أن يكون المخصص هو الفاعل لأن المفروض تخليته عنه من حيث هذا الاعتبار أيضاً.

قوله: (الضرورة) الضرورة الأولى بالنسبة إلى نفس الحكم أعني الملازمة والثانية بالنسبة إلى أن الحكم بالضرورة أيضاً ضروري، فإنه قد يكون نظرياً فقول الشارح: إذ لا يمكن تنبيه على ذلك.

قوله: (أن يحصل في حيز معين) إن أراد في معين من المعينات فيجوز أن يكون المخصص له امتناع كونه لا في مكان أو في كل أمكنة، وما قيل: إن الحصول في المكان المعين أمر وجودي، فلا يمكن استناده إلي الامتناع الذي هو عدمي، فمدفوع لأنه يجوز أن يكون الاستناد إلى الجسمية بشرط هذا الامتناع.

قوله: (ممنوع إلخ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن الحيز أعم من المكان.

قوله: (حتى يخصصه الفاعل المختار) إنما قيد بالمختار لئلا يرد أن نسبة الفاعل إلى جميع الأحياز على السوية، فلا يخصص إلا بحسب الاستعدادات.

قوله: (ولا نسلم إمكان خلوه في نفس الأمر) لاخفاء أنه يكفي لنا إثبات إمكان فرض الخلو، وإن كان المفروض محالاً ولا شك في إمكانه، فإن الجسم يمكن فرضه موجوداً عارياً عن جميع ما لا يدخل في تقوم ماهيته ووجوده، ثم إذا فرضه، فلا بد أن يحصل في حيز معين لما عرفت. ولا شك أن الحصول في ذلك الحيز من الأمور الممكنة، فلا بد له من علة، وليست الأشياء الغريبة لأنا إذا فرضنا الخلو عنها فهي إما ذاته أو مقوم ماهيته أو لازم ذاته، والفاعل من

فرضت الأحياز) كلها (خالية) عن الأجسام (ثم) فرض أنه (خلق الأرض) وحدها (كان نسبتها إلى الأحياز كلها سواء إذ ليس ثمة مركز ولا محيط) وإذا جعلت الأرض بأسرها في أي حيز اتفق، وجب أن تقف فيه ولا تنتقل منه إلى غيره، لاستحالة الترجيح بلا مرجح، فما يتوهم من أن الأرض طالبة للمكان الذي هي فيه **باطل** (كما قال) به (ثابت بن قرة) فإنه قال: ليس لشيء من الأمكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور أن جسماً معيناً طالب له بطبعه دون ما عداه (وإذا رمينا مدرة) إلى فوق (فإنما تعود) المدرة (إلى مركز الأرض) لا لأن الطبيعة الأرضية طالبة له كما توهم، بل (لأن **الجزء مائل إلى كله**) **الذي يجذبه** بعلة الجنسية ولو جعل الأرض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساوياً لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما، ولو فرض أن الأرض كلها رفعت إلى فلك الشمس، ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر إليها لطلبه للأمر العظيم الذي هو شبيهه ، **ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت** في جوانب العالم ثم أطلقت أجزاؤها، لكان يتوجه بعضها إلى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها. قال:

حيث أنه مخصص بالحيز أيضاً مفروض خلوه عنه وإن كان مفروضاً معه من حيث أنه موجود. خلاصته ما في الشفاء يمكن توهم الجنس خالياً عن جميع ما لا يكون مقوماً لماهيته ووجوده، ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين، فلا بد من استناده إلى أمر لا يمكن خلوه عنه.

قوله: (لو فرضت الأحياز إلخ) هذا إنما يصح على رأي القائلين بالبعد، وأما عند أصحاب السطح فلا يمكن ذلك إذ عند عدم الإحساس يتعدى الأحياز.

قوله: (الذي يجذبه) إشارة إلى أن العود معلل بميل الحيز، ولذا كان المدرة الكبير أسرع من الصغير ويجذبه الكل، ولذا كانت حركته سريعة عند القرب من الأرض.

قوله: (باطل) إذ المفروض أن الأحياز خالية عن الأجسام، ثم خلقت الأرض بحيث لم يكن هناك محيط ولا مركز، فحينئذٍ يلزم أن تكون نسبة الأرض إلى الأحياز كلها على السواء، فلم يتصور أن تكون طالبة للمكان الذي هي فيه.

قوله: (لأن الجزء مائل إلى كله) ظاهره يدل على أن الكل موجود بالفعل، والجزء يميل إليه، وهذا باطل إذ الكل إنما يحصل بعد وصول الجزء إليه. فالمراد أن الأقل يميل إلى الأكثر حتى يصل إليه، فيحصل الكل أو المراد أن الجزء يميل إلى الاجتماع حتى يحصل الكل.

قوله: (ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت إلخ) فلو فرض جزء في وسط الأجزاء بحيث يكون ميله إلى سائر الأجزاء على السواء، لزم أن يكون ذلك الجزء واقفاً في موضعه حتى يجتمع سائر الأجزاء معه أو بعرض غلبة بعض الأجزاء على البعض الآخر، وأياً ما كان فلم يلزم الترجيح بلا مرجح.

ولأن كل جزء يطلب جميع الأجزاء طلباً واحداً ومن المحال أن يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً، وهذا هو طلب الوسط، ثم إن جميع الأجزاء شأنه هذا، فلزم من ذلك استدارة الأرض وكرويتها، وأن يكون كل جزء منها طالباً للمركز. هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية، (**وبالجملة**، فلم لا يجوز أن يكون كل جسم) بحيث (لو خُلِّي وطبعه لكان يقتضي حيزاً مبهماً ككل جزء من الأرض) فإنه يطلب حيزاً مبهماً من أجزاء حيز الأرض (ويكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (أمراً من خارج) كما أن مخصص جزء الأرض بحيز معين أمر خارج عنه؟ **وقد يجاب**: بأن الكلام فيما إذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الأمور الخارجة عنه، وأما جزء الأرض فإنه لو خلي وطبعه، لا تصل بكله فلم يبق موجوداً منفرداً مقتضياً للمكان، وما دام موجوداً على حده فإنه لا يخلو عن قاسر (فرعان) على أن لكل جسم مكاناً طبيعياً. (الأول: لا يكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فإنه إذا كان في أحدهما، فإن طلب الآخر فهذا) المكان الذي هو فيه الآن (ليس طبيعياً له) لأنه هارب عنه طالب لغيره (وإلا) أي **وإن لم يطلب** الآخر حال كونه في أحدهما (**فالآخر ليس طبيعياً** له) لأنه ليس طالباً له حين ما خلي وطبعه (و) أيضاً (**إذا كان**) **الجسم** (خارجاً عنهما) بالقسر ثم خلي وطبعه (فإما أن

قوله: (**وبالجملة إلخ**) لفظ الجملة ليس في موقعه، لأنه منع الملازمة المذكورة بسند آخر، وهو أن يكون حال كل جسم كحال جزء الأرض.

قوله: (**وإن لم يطلب إلخ**) في شرح التجريد عدم الطلب بمكان بسبب أنه وجد مكاناً طبيعياً لا يقدح في كون هذا المكان طبيعياً، فإن طلب المكان إنما يكون إذا لم يكن موجداً لمكان هو مطلوبه، وليس بشيء، لأن المكان الطبيعي على ما مر لو خلي الجسم وطبعه اقتضاه، والاقتضاء ليس مشروطاً بشيء، إنما المشروط بعدم وجدان الحركة إليه.

قوله: (**إذا كان الجسم إلخ**) والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن، وإلا لكان أحدهما لازماً فلا يكون الثاني طبيعياً فيكون الخروج، لا على سمتها أيضاً ممكناً والتخلية ممكنة، وليس بين الخروج والتخلية تناف حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج،

قوله: (**وقد يجاب إلخ**) هذا الجواب إنما يفيد إذا جعل قوله: لكل جزء من الأرض نقضاً إجمالياً مذكوراً بعد إيراد المنع، وأما إذا جعل سنداً للمنع كما هو الظاهر فلا يفيد إذ هو أعني هذا الجواب يكون حينئذٍ كلاماً على السند مع أنه يمكن أن يقال: لا نسلم أن فرض خلو الجسم عن جميع الأمور الخارجية عنه يقتضي خلوه في نفس الأمر.

قوله: (**فالآخر ليس طبيعياً**) وعليه منع ظاهر بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون عدم طلب الحيز الآخر لحصوله في أحد الحيزين الطبيعيين؟

يتوجه إليهما) معاً (**وهو محال**) **ظاهر فيما إذا لم يكونا** من المكان القسري في جهة واحدة (أو لا) يتوجه (إلى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعياً أو) يتوجه (إلى أحدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعياً) له والكل محال، فالمكان الطبيعي واحد. (الثاني) من الفرعين: الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و(**مكان المركب**) أي مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فإنه يقهر ما عداه ويجذبه إلى حيزه، فيكون الكل إذا خلي وطبعه طالباً لذلك الحيز (**وإن تساوت البسائط**) **كلها** (**فيه، فالمكان**) **الطبيعي له** (هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير. وفيه نظر لأنه لو أخرج) المركب المتساوي البسائط (عنه) أي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه (لم يعد إليه طبعاً) بل سكن أينما أخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعياً (و) **البسيطان** (المتساويان في) الحجم و(المقدار قد يختلفان في القوة) فإنه إذا أخذ مقداران متساويان من الأرض والنار فربما كان اقتضاء الأرضية للميل السافل أقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد أو بالعكس، بل ربما كان

وبالتخلية يلزم أحد الأمور الثلاثة المذكورة. هذا غاية التحرير ويرد عليه أن الخروج، لا على سمتها لاستلزامه امتناع التوجه إلى الحيزين مناف للتخلية المستلزمة للتوجه، فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الأمرين المتباينين بتعدد المكان الطبيعي.

قوله: (**ومكان المركب إلخ**) قالوا: ليس للمركب مكان وراء أمكنة البسائط، لأن التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الأجسام، فلا يحتاج بسببه إلى مكان زائد على أمكنة البسائط، فإذا أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها على التفصيل المذكور.

قوله: (**والبسيطان إلخ**) عطف على قوله: وإن تساوت البسائط، وليس داخلاً تحت النظر.

قوله: (**وهو محال ظاهر فيما إذا لم يكونا إلخ**) فيه منع أيضاً إذ يقال: لم لا يجوز أن يكون في الجسم البسيط جهتان عقليتان لازمتان لذاته وطبيعته، ويكون الجسم باعتبارهما متوجهاً إلى الحيزين الطبيعيين معاً، فإذا كان الجسم في حلق الوسط منهما يكون معلقاً بينهما، وهذا مثل ما يقول الحكيم في العقول المجردة من أن لكل عقل اعتبارات عقلية مثل وجوده ووجوبه من علته وإمكانه إلى غير ذلك، فبهذه الاعتبارات يكون مقتضياً لمعلولات متعددة.

قوله: (**وإن تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له**) لعل هذا الكلام فرضي محض، لا تحقيقي مطابق، فلم يلزم أن يكون مخالفاً لما سيجيء من أنه لا يوجد المعتدل الحقيقي في الأجسام المركبة العناصر الأربعة، ويؤيد ما ذكرنا ما يذكره الشارح من قوله: هذا كله بالنظر إلى ما يقتضيه التركيب إذا خلا عن مقتضى آخر إلى آخره، ويحتمل أن يكون هذا الكلام بالنظر إلى المركب الذي لا مزاج له، ويكون ما سيجيء بالنظر إلى المركب الذي له مزاج إلا أن قوله: وقد يفصل هاهنا إلخ، مشعر بأن هذا الكلام عام يتناول المركبات المزاجية وغيرها.

الناقص في المقدار أقوى في القوة. (فالمعتبر) من التساوي في بسائط المركب (هو التساوي في القوة) دون الحجم والمقدار، **وقد يفصل** هاهنا ويقال: المركب إن تركب من بسيطين، فإن كان أحدهما غالباً في القوة، **وكان هناك** ما يحفظ الامتزاج، فالمركب ينجذب بالطبع إلى مكان الغالب، **وإن تساويا** فإما أن يكون كل منهما ممانعاً للآخر في حركته، أولا، فإن لم يتمانعا **افترقا ولم يجتمعا** إلا بقاسر، وإن تمانعا مثل أن تكون النار من تحت والأرض من فوق، فإما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساوياً لبعد الآخر أو لا. فعلى الأول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان لا سيما إذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما. وعلى الثاني ينجذب المركب إلى حيز ما هو أقرب إلى حيزه لأن الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أحيازها وتفتر عند البعد، وإن تركب من ثلاثة فإن غلب أحدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر، وإن تساوت فإن كانت الثلاثة متجاورة كالأرض والماء والهواء، حصل المركب **في حيز العنصر الوسط** كالماء، وإن كانت متباينة كالأرض والماء والنار، حصل المركب في الوسط أيضاً لتساوي الجذب من الجانبين ولأن الأرض والماء، وإن اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل إلى أسفل، فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار، وإن تركب من أربعة فإن كانت متساوية حصل المركب في الوسط، وإلا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر إلى ما يقتضيه التركيب إذا خلا عن مقتضٍ آخر يمنع العناصر عن أفعالها، فإنه يجوز أن يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله أعلم.

قوله: (وقد يفصل إلخ) منقول من المباحث المشرقية.

قوله: (وكان هناك إلخ) وإن لم يكن المزاج قوياً بطل التركيب، فإن كل جزء له مكان عنصره.

قوله: (وإن تساويا) أي في القوة.

قوله: (افترقا ولم يجتمعا إلخ) أي لا يحصل التركيب إلا بقاسر يقسر سيما على الاجتماع فعند الاجتماع له مكان قسري، وإذا خلي وطبعه لا يبقى المركب.

قوله: (في حيز العنصر الوسط) أي في وسط حيز العنصر الوسط.

[الفصل الثاني]

من فصلي المرصد الأول (في أقسامه) أي أقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الأول حقيقته وأجزاؤه (وأحكام كل قسم منها) أي من تلك الأقسام (وفيه) أي في هذا الفصل الثاني (مقدمة وأقسام) خمسة.

[المقدمة: في تركيبة الجسم]

(الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب) **ويظهر لك** وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران. (الأول: ما جزؤه) **أي كل جزء منه** (مساوٍ لكله في الاسم والحد) كالماء مثلاً، **قال الإمام** الرازي: هذا إنما يستقيم إذا قلنا: بأن الجسم غير مركب من الهيولى والصورة، بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة، وأما إذا قيل: إنه مركب منهما فإنه لا يستقيم، لأن جزءه المادي وحده أو الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد، بل لا بد حينئذٍ من أن يقيد الجزء بكونه جسمياً أي مقدارياً، وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقداري وإلا ورد الهيولى والصورة) فإنهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الأجسام البسيطة وإذا أريد الجزء المقداري كان منطبقاً عليها سواء تركبت منهما أو لا. (الثاني:) من رسمي الجسم البسيط (ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) أي من هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات) في رسم البسيط. الأول: ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساوٍ لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الأربعة، لأن كل جزءٍ مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك، إذ ليس أجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الأعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلاً، إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في أسمائها وحدودها. الثاني: ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساوياً له فيما ذكر، فيتناول مع العناصر الأعضاء

قوله: (**ويظهر لك إلخ**) فلذا تعرض المصنف لتعريفها وترك دليل الانحصار.

قوله: (**أي كل جزء منه**) الذي بعض أجزائه مساوٍ لكله دون البعض داخل في المركب.

قوله: (**قال الإمام إلخ**) لم يظهر لي فائدة نقل كلام الإمام.

المتشابهة، فإن كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك. الثالث: ما لا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من أعضاء الحيوان. الرابع: ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل، فهو أعم الاعتبارات **وأولها أخصها وبين الثاني والثالث** عموم من وجه، وتلخيصه أن ما لا يتركب من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع إما أن لا يتركب من أجسام مختلفة، ويتركب منها لكنها غير محسوسة. وعلى الأول: إما أن لا يكون اسمه موضوعاً له بشرط كونه موصوفاً بصفة مخصوصة كالماء والأرض والهواء والنار، فيشاركه أجزاؤه في اسمه وحده، وإما أن يكون مشروطاً به فلا يطلق اسمه على أجزائه، كالفلك إذ قد اعتبر في اسمه شكل معين. وعلى الثاني أيضاً، إما أن لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه، أو يعتبر فلا يطلق **كالشريان والوريد**، إذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة. فالاعتبار الرابع يعم هذه الأربعة بأسرها. والأول يتناول واحداً منها ولا يخفى عليك حال الآخرين، وإلى ما فصلناه لك أشار مجملاً بقوله: (فاعتبر ذلك) أي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة أو الحس (في الأعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفي الفلك يظهر لك الفرق) بين الاعتبارات الأربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الأول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساوياً له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر **دون الفلك** والأعضاء المتشابهة. وإن اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الأعضاء أيضاً، وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة

قوله: (وأولها أخصها) لاختصاصه بالعناصر.

قوله: (وبين الثاني والثالث عموم إلخ) لصدقهما على العناصر وصدق الثاني على الأعضاء المتشابهة بدون الثالث وصدق الثالث بدون الثاني في الفلك.

قوله: (كالشريان) وهي العرق النابت من القلب المتحرك بحركته، والوريد العرق النابت من الكبد الغير المتحرك.

قوله: (كالشريان والوريد إلخ) الشريان هو عرق نابض مجوف ثابت من القلب، والوريد هو عرق مجوف مضاعف غليظ في العنق، وهو اثنان: ففي كل عنق وريدان كل منها اثنان.

قوله: (دون الفلك) لا يكون جميع أجزائه المقدارية بحسب الحقيقة مساوياً في الاسم والحد، فحينئذٍ لا يضر أن يكون بعض أجزائه كذلك مثل مجموع المتممين الحاوي والمحوي، فإنه جزء من فلكه وإنه مساوٍ له في ذلك بحسب الحقيقة كما لا يخفى.

من أجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الأعضاء المذكورة، وإن اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الأعضاء أيضاً. ففي رسم المركب اعتبارات أربعة أيضاً، إلا أن أولها أعمها، ورابعها أخصها على عكس ما تقدم، وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك. واعلم أن المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقته في نفس الأمر من أجسام مختلفة الطبائع، وبالمركب ما يقابله. ثم إن المصنف ذكر هاهنا حكماً عاماً للأجسام البسيطة والمركبة، وهو أن لها شكلاً طبيعياً وبين أن الشكل الطبيعي للبسيط ماذا، فقال: (**ولكل جسم**) بسيطاً كان أو مركباً (**شكل طبيعي**) وذلك (لوجوب تناهيه) لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الأبعاد (فلو خلي الجسم) **أي جسم كان** (وطبعه) **بأن يفرض بعد وجوده** خالياً عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) أي طرف واحد

قوله: (**أي جسم كان**) مركباً أو بسيطاً.

قوله: (**بأن يفرض بعد وجوده إلخ**) إذ الشكل من لوازم الوجود وتقرير الاستدلال على ما تقدم في الحيز الطبيعي، وما أورد عليه من أن الشكل لازم للجسم بواسطة التناهي من لوازم الماهية إذ الجسم الغير المتناهي لا شك في جسميته، فمدفوع بأن الشكل من لوازم الوجود، وما ذكر إنما يدل على أنه ليس لوازم الماهية ولا شك أن وجود الجسم في الخارج يستلزم التناهي المستلزم للشكل.

قوله: (**لكل جسم شكل طبيعي**) وذلك لوجوب تناهيه، كل جسم إما أن يقتضي تناهي أبعاده أو يقتضي لا تناهي أبعاده، أو يقتضي شيئاً منهما، والمسلم من هذه الأقسام هو الثالث، والأولان ممنوعان في الأجسام البسيطة، فلم يلزم أن يكون لها أشكال طبيعية كما زعموا، وأما المركبات فالظاهر أنها مقتضية للتناهي والتشكل، كما في أعضاء الحيوانات، وأغصان الأشجار بناء على القول بالإيجاب لا على القول بالاختيار. وقد اعترض الشارح في حاشيته لشرح التجريد، فقال: ويرد عليه أن شكله يتوقف على تناهي الأبعاد ولا شك أن طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي أبعاده، وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة إلى ذاته، لا يكون عارضاً له لذاته، فإن قلت: هذا بعينه وارد في المكان أيضاً، لأن حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند إلى ذات الجسم. قلت: وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بأنه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الأبعاد، فإنه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو، لأن الواسطة إذا لم تستند إلى ذات الشيء، ولم تكن لازمة له كانت أمراً غريباً قطعاً بخلاف ما يستند إلى ذاته، أو ما يلزم من ذاته من حيث هو نعم لا شك في وروده على القول بأن المكان هو السطح، فإنه ليس لازماً لوجود الجسم، كما في المحدود، بل يتوقف على وجود جسم آخر، وهو أمر غريب إلى هاهنا كلامه، ويمكن أن يجاب عن بعضه، فتأمل.

فيكون كرة (أو حدود) أكثر من واحد فيكون مضلعاً، وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعياً له لاستناده إلى طبيعته من غير أن يكون هناك تأثير غريب. ثم إن الأشكال الطبيعية للأجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف أجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية، فلذلك لم يتعرض لها. (و) قال: (الشكل الطبيعي للبسيط) من الأجسام هو (الكرة) وذلك (لأن له) أي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام (قوة) أي طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة) التي للبسيط (إلا فعلاً واحداً) أي غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة) أنواعها، فإن المضلع من الأشكال يكون جانباً منه خطاً وآخر زاوية أو سطحاً أو نقطة، وهي أمور متخالفة الحقائق، فيلزم التحكم لأن القابل والفاعل في الكل متحدان. (وشكك) فيما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) أربعة: (**الأول**: الأرض بسيطة) على رأيهم، (وليست كروية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والأغوار والوهاد. (وقولهم) في دفع هذا السؤال أن ما ذكرتموه تضاريس الأرض (وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها و(لا قدر لها بالنسبة إليها فهي) أي تلك الخشونات على الأرض (كجاورسة على كرة كبيرة) إذ قد بيّنوا أن الجبل إذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله إلى قطر الأرض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة إلى كرة قطرها ذراع. وعلى هذا

قوله: (فيكون كرة) أي شكله كرة وكذا في قوله: فيكون مضلعاً.

قوله: (والقوة الواحدة إلخ) أي القوة الواحدة من حيث أنها واحدة لا تفعل في الواحدة من حيث أنها واحد إلا فعلاً واحداً، وهذه المقدمة بديهية.

قوله: (الأول) هذا النقض إجمالي يتخلف الحكم عن الدليل في الأرض، وكذا الثالث والثاني والرابع، كمنعهم بقوله: إن الفاعل الواحد لا يفعل في مادة واحدة إلا خلاءً واحداً، والأنسب أن يجعل الثالث ثانياً والثاني ثالثاً.

قوله: (وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة) قد نقض هذا بالشكل الإهليليجي، فإنه ليس كرة حقيقية مع أنه ليس هناك إلا سطح واحد. قلنا: لا نسلم ذلك بل كان في جانبيه نقطتان ينتهي إليها ذلك السطح، فهناك أفعال مختلفة بالنوع، وفيه نظر ويرد النقض بالنطاق الذي في صورة حلقة مدورة كما سيجيء، ويمكن أن يجاب عن النقض بأن في الشكل الإهليليجي طولاً غير الاستدارة، وفي النطاق المذكور جوفاً غير الاستدارة، ففيهما أفعال مختلفة، فتأمل.

قوله: (إلى قطر الأرض كنسبة خمس سبع إلخ) قطر الكرة بضم القاف، وهو الخط المستقيم المار بمركز الكرة واصلاً إلى طرفيها، وقوله: خمس بضم الخاء وكذا قوله: سبع بضم السين، وقوله: ثلث بضم الثاء والذراع أربعة وعشرون إصبعاً، وعرض كل إصبع ثلاث شعيرات

تكون نسبة طول أعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة إلى الذراع تقريباً، (فلا تخرجها) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة إليها (عن كونها كروية بجملتها لا يغني) أي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (إذ الكروية) الحقيقية (لا تقبل الأشد والأضعف) حتى يتصور وجود الكروية الضعيفة في الأرض مع تلك الخشونات القادحة في كمال الكروية. فإذن حقيقة الكروية منتفية عنها قطعاً، بل وجه دفعه أن يقال: شكلها الطبيعي هو الكرة، إلا أنه وقعت هناك أسباب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فانثلم بها جزء من الأرض، ثم إن اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الأشكال فلا جرم، ففي شكل الأرض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات، فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الأسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما ادعيناه، فإن قيل: كون اليبوسة المستندة إلى طبيعة الأرض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء، ولما لم يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً، **أجيب**: بأن الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت أيضاً كيفية حافظة للشكل مطلقاً فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الأول، بل يؤكده لو خليت وطبيعتها، لكن لما أزال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود إلى الشكل الطبيعي، ولا استحالة في ذلك. الوجه (الثاني: **الأفلاك المكوكبة فيها نقر**) أي حفر ترتكز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لأنها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الأقدار المالئة لتلك النقر (والوضع) أي مختلفة بالوضع أيضاً لأن تلك النقر موجودة

قوله: (أجيب إلخ) خلاصته أن ما يمنعه اليبوسة عن الشكل الطبيعي فعل عرضي لا ذاتي، حتى ينافي اقتضاء الطبيعة لها.

قوله: (الأفلاك المكوكبة فيها إلخ) هذا على مذهب قوم أثبتوا للكواكب نفوساً محركة إياها وحركات وضعية على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها، وأما على مذهب قولم أثبتوا لكل فلك من الأفلاك نفساً محركة وأن الكواكب أجزاء متصلة بالأفلاك غير متحركة ممتازة عنها، بالإشارة والشكل فهي كأبعاض خشب مختلفة بألوانها، فلا نقر ولا اختلاف في الموضع، ولا ارتكاز إلا بالوهم.

مضمومة بطون بعضها ببطون بعض، وقوله: تقريباً كأنه إشارة إلى دفع ما يقال من أن هذا الكلام مخالف لما ذكره آنفاً من قوله: إذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون. وقوله بالعرض بفتح العين والراء المهملتين.

في موضع من الفلك أي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة. **وقد أجاب بعضهم** عن هذا: بأن الاختلاف المذكور ليس مستنداً إلى طبيعة واحدة بل إلى صور متعددة، فإن الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كروية شكله، لكن اتصلت به صورة أخرى أفرزت عنها كرة أخرى **تختص بها هي كوكب أو تدوير** أو خارج مركز، فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الأول نقرة أو متمم متصور بالصورة الأولى فقط. لا يقال: حلول الصور المختلفة لا يكون **إلا لاختلاف المواد** أو لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك، لأنا نقول له أن يمنع الحصر إذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستنداً إلى

قوله: (وقد أجاب بعضهم إلخ) قد عرفت أن السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل، ولا يمكن جعله معارضة في المقدمة بعد إقامة الدليل على خلافها، فإنه بيان صورة لا يوجد فيها حكم المقدمة المذكورة، فهي سند للمنع وليس نقضاً للمقدمة المذكورة، إذ لم يذكر عليها دليل حتى ينتقض بتخلف الحكم عنه، فالجواب لا يكون إلا بإثبات المقدمة الممنوعة فتقريره أن المقدمة المذكورة بديهية عند التأمل والصورة التي هي سند المنع ومنشأ الاشتباه في تلك المقدمة، ليست مما نحن فيه لأن الأفعال هنا متعددة.

قوله: (إلى أسباب تعود إلخ) وتلك الفواعل لا يجوز أن تكون نفساً، لأن تعلقها بالأجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها، والعقول نسبتها إلى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيراً من القواعد التي بنوا على هذه المقدمة، كما لا يخفى على المتتبع.

قوله: (تختص بها) أي تختص هذه الكرة الأخرى بتلك الصورة الأخرى، ويجوز التعكيس في إرجاع الضميرين المذكورين في قوله: تختص بها.

قوله: (هي كوكب أو تدوير) أي هذه الكرة الأخرى هي كوكب أو تدوير إلخ. وقوله: فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الأول نقرة إلخ، لا يلزم من حصول هذه النقرة في الفلك أن يكون قابلاً للخرق، فإن مرادهم من ذلك أن لا يقبل الخرق بعد تحصله وتكمله في نفسه وما ذكر من النقرة، كان معتبراً في تحصله وتكمله في نفسه، وقوله: متصور بالصورة الأولى فقط أي متصور بصورة الفلك الكلي، يعني أن لا يكون للنقرة ولا للمتمم صورة أخرى غير صورة الفلك الأول حتى يلزم اختلاف فعل الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة، بل كون الصورة الأخرى للكواكب أو للتدوير أو للخارج المركز، لكن الاستحالة في ذلك كما يذكره.

قوله: (إلا لاختلاف المواد) وهذا كاختلاف الهيولى في الأفلاك الكلية، وكاختلاف المواد العنصريات المركبة. وقوله: أو لاختلاف استعدادات مادة واحدة وهذا ظاهر في العنصريات، كما هو المشهور، وقوله: ولا يتصور ذلك في الفلك أي في الفلك الواحد فقط وإن كان متصوراً في الأفلاك المقدرة كما ذكرنا.

أسباب تعود إلى الفواعل، كما جاز استناده إلى أمور تعود إلى القوابل. لكن يبقى عليه أنه **يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب** والتدوير والخارج المركز، **وهو محال** وأنه إذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطاً، وأنه إذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة وهي مبادئ أفعال مختلفة جاز في سائر البسائط، **فلا يلزم** أن يكون شكلها مستديراً، وربما يدفع الأول **بمنع استحالته**، فإنه صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة أخرى نوعية سارية في جميع أجزائه، وهي العناصر فيكوَن في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان. والثاني بأن معنى التركيب القوي أن يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة أخرى، **حتى إذا كان له** جزءان قويان كان له قوتان، وليس الأمر في الفلك كذلك، **إذ الصورة الأولى سارية في**

قوله: (وهو محال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية.

قوله: (فلا يلزم إلى آخره) لأنه إنما يلزم إذا كان الفاعل واحداً لم لا يجوز أن يكون متعدداً كما في الفلك المكوكب.

قوله: (بمنع استحالته إلخ) فيه أنه فرق بين الصورتين، فإن صورة كل واحد من العناصر في الحيز والصورة الأخرى في المجموع، فلا اتحاد في المحل بخلاف ما نحن فيه، فإنه قد اجتمع صورة الفلك وصورة الكوكب في محل واحد، فالجواب أنه لما كان صورة الكل سارية كان الحال في الكوكب جزء الصورة النوعية للكل، وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين.

قوله: (حتى إذا كان له إلخ) أراد به أن كل جزء منه يكون له قوة مغايرة لقوة جزء آخر، فهذا لا يتأتى في شيء من المركبات العنصرية ليوافق الأجزاء الأرضية مثلاً في القوة، وإن أراد يكون فيه جزءان متغايران في القوة يرد الإشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغايرة. فالجواب أن المراد بتركب القوى والعليا مع أن يكون حصول المركب بتركب الأجسام الحاملة للقوى لا تركيب بعضها مع بعض.

قوله: (إلى أسباب تعود إلى الفواعل) الفواعل إما أن تكون متغايرة بالذات، فيصور وجودها في الأفلاك والعناصر ويتصور كونها أسباباً للصور المتعددة أيضاً، وإما أن تكون متغايرة بالاعتبار، فيتصور أيضاً وجودها في الأفلاك والعناصر، أما في العناصر فظاهر، وأما الأفلاك فكالعقل التاسع مثلاً، فإن له جهات عقلية واعتبارات مختلفة يسميها قرا وجد هو العقل العاشر والقمر والتدوير وحامله والخارج المركز والجوزهر، والفلك الكلي للقمر، وكذا قد أوجد الصورة النوعية لهذه الكرة وقد أوجد الهيولى والصورة الجسمية هناك أيضاً كما ذكروا.

قوله: (اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب إلخ) إحداهما الصورة النوعية لهذا الكوكب مثلاً. والثانية هي الصورة النوعية لمجموع الفلك الكلي، وهي الحالة في مجموع المتممات الحاوية والمحوية وسائر الكرات المرتكزة في ذلك الفلك الكلي.

الكل والثانية مختصة ببعضه. والثالث: بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي إلا شكلاً مستديراً. الوجه (الثالث: الفاعل) عندهم (لأشكال الأعضاء) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة، هي القوة المصورة وهي (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) ألا ترى أنها لم تفد موادها شكل الكرة، بل أشكالاً مختلفة. (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم: (بأن فعلها) أي فعل تلك القوة البسيطة (في مركب) هو المادة التي يتخلق منها الحيوان أو النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة. الوجه (الرابع: الأفلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين أفعالاً مختلفة في الثخن، فيجوز أيضاً أن تختلف أفعالها في الشكل. وأجيب عن ذلك: بأن المراد بالفعل الواحد كما أومأنا إليه أن يكون متشابهاً غير مختلف بالنوع **كالسطح والخط والنقطة**، لا أنه لا يختلف أصلاً. **واختلاف الثخن** والنقر أيضاً، لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً. (فرع) على القول بأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (فالإناء كلما كان أقرب إلى المركز) أي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما إذا كان في قعر بئر مثلاً (كان أكثر احتمالاً للماء) مما إذا كان أبعد عنه كرأس جبل (وذلك لأن ظاهر سطحه) أي سطح الماء إذا خلي وطبعه في أي موضع فرض (قطعة من دائرة) بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم)

قوله: (واختلاف الثخن إلخ) فإن هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج المركز في ثخن الممثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً وهو الشكل الكروي.

قوله: (إذ الصورة الأولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه) يعني أن المتمم الحاوي جزء من الفلك الكلي، وكذا المتمم المحوي جزء منه وليس لشيء منهما وحده صورة نوعية لم توجد في الآخر، ولا لهما معاً صورة نوعية لم توجد في التدوير أو الخارج مثلاً، بل الصورة النوعية لهما أي المتممين هي الصورة النوعية للكل، وهي السارية في جميع الأجزاء من حيث هو جميع. نعم قد كان لكل من التدوير والخارج صورة نوعية مختصة به، لكن ذلك القدر لا يوجب التركيب الحقيقي المعتبر فيما بينهم، كما أن قطرات الماء تكون مرتكزة في كرة الهواء ومختلطة مع الهواء في كرة الهواء، وهذا القدر لا يوجب تركيب كرة الهواء تركيباً حقيقياً كما لا يخفى.

قوله: (كالسطح والخط والنقطة) هذا مثال للمختلف بالنوع لا لغير المختلف بالنوع كما يتوهم، وقوله: لا يوجب خروج الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً، وأما كون الرقة في هذا الطرف والغلظ في ذلك الطرف، وكون النقرة في هذا الطرف دون طرف آخر، فسيجيء الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

لأنه بسيط سيّال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كروي، وإنما ذكر الدائرة لأنها أسهل في التصور. ولما كان مقدار رأس الإناء شيئاً واحداً يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد، وإحداهما أكبر من الأخرى، كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى أكثر تحدباً وتقعراً من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى، كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالي يملؤه الماء إذا كان الإناء أقرب ويخلو عنه إذا كان أبعد فيزيد الأول على الثاني بذلك القدر من الماء، أعني بما ماء يملأ بين قطعتين من سطحين كرويين يرتسمان على رأس الإناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة وإلى ما لخصناه، أشار بقوله: (وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة إلى وتر واحد) هو امتداد رأس الإناء (ثم الجسم البسيط) أي الذي لا تتركب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه. (ينقسم إلى فلكي وعنصري، فالفلكي **الأفلاك والكواكب**) فهو قسمان: (والعنصري: العناصر الأربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم إلى ما له مزاج، وإلى ما لا مزاج له، فهذه خمسة أقسام، ثلاثة للبسيط، واثنان للمركب.

[القسم الأول: في الأفلاك]

(في الأفلاك وفيه مقاصد) ستة.

[المقصد الأول: في رصد الأفلاك]

إن الحكماء (زعموا أن الأفلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على أربعة وعشرين فلكاً) أي هي مع ما في ضمنها من الأفلاك الجزئية هذا العدد. فتسعة من الأفلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير، وثمانية خارجة

قوله: (**إن الأفلاك الكلية**) أي الأفلاك التي هو كل لاشتمالها على الأفلاك اشتمال الكل على الجزء، وكذا الجزئية ما يكون جزءاً لفلك آخر، فالنسبة في كلا الموضعين نسبة العام إلى العام، وفي التذكرة أثبت أهل العلم تسعة أفلاك في بادئ نظرهم اثنين منها للحركتين الأوليين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها الفلك الكلي للكواكب، وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته، فعلم من ذلك أن إطلاق الكلية على الفلك الأعظم، وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتراكهما إياها في ضبط الحركة وعدم كونها لفلك آخر.

قوله: (**فتسعة إلخ**) هذا موافق لما في شرح الإشارات من أن المتأخرين أثبتوا لكل كوكب مثل الفلك البروج كرة مركزها مركز العالم بماس بمحدبه مقعر ما فوقه، وبمعقره محدب ما

المراكز، وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوهر، أما التسعة الكلية فهي فلك الأفلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الأفلاك (وهو المسمى) أيضاً عندهم (بالفلك الأطلس لأنه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد في لسان الشرع، وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسي (ثم فلك زحل ثم فلك المشتري، ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس، ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لأنه أقرب إلينا من سائر الأفلاك. قالوا: (دل على وجودها الحركات المختلفة) في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معاً (فإنه لا بد لها) أي لتلك الحركات من محال متعددة) إذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين، بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب

تحته، وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر أجزاء فلكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى بالمائل هو الذي يشتمل على سائر الأفلاك وفلكاً آخر خارج المركز عن مركز ينفصل الممثل والمائل، وفلكاً آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس، فإنها يكتفى فيها بأحد الفلكين. أعني خارج المركز والتدوير وزادوا في العطارد فلكان آخران خارج المركز أيضاً، فله فلكان خارجا المركز، فيكون جميع أفلاك الكواكب التسعة على هذا التقدير اثنين، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين. عشرة منها موافقة المركز وثمانية خارجة المركز، وستة أفلاك تداوير ا هـ. فعلم من كلامه أن الفلك الكلي القمر، وهذا المائل لاشتماله على الأفلاك التي ينضبط بها حركته، وأن فلك الجوزهر ليس بفلك كلي لعدم اشتماله على فلك آخر، بل فلك برأسه محيط بالمائل كسائر الأفلاك لا تحتها. وأثبتوا لأجل الحركة الجوزهرين وحينئذٍ، اندفع ما أورده شارح التجريد من أن قوله: وتشتمل تلك أي الأفلاك الكلية على آخر تداوير خارجة المركز، والمجموع أربعة وعشرون وفيه نظر. وأما أولاً فلأنه صريح في أن الأفلاك الجزئية إنما تكون تداوير الخارجة المركز وهذا خطأ، فإن من الأفلاك الجزئية للقمر جوزهراً ومائلاً، وهما فلكان موافقان المركز. وأما ثانياً: فلأن عدد الأفلاك على ما هو المشهور يرتقي إلى خمسة وعشرين، لا أن الكل من المسخرة مع القمرية أو يرد أحد، فالتداوير ستة، ولكل من السيارة فلكاً خارج المركز سوى عطارد، فإن له فلكين خارجي المركز فالأفلاك الخارجة والمراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر، فعدد الأفلاك الجزئية تصير ستة عشر، وهي مع الأفلاك الكلية التسعة، يرتقي إلى خمسة وعشرين، ووجه الاندفاع أنه ظهر لك أن المائل المعدود في الأفلاك الكلية، فهي مع المائل تسعة وأن ليس فيما يشتمل عليه الأفلاك الكلية إلا التداوير خارجة المركز.

قوله: (في الجهة إلخ) أي الاختلاف على أحد الانحناء الثلاثة يدل على وجودها، لكن الموجود وهو الاختلاف فيها للحركة الأولى بالقياس إلى باقي الحركات أو الاختلاف في الجهة فقط فغير متحقق.

فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى) أي يصير ساتراً له عنا إذا وقع على محاذاته (وهو) أي الحجب (على ما ذكرنا من الترتيب) فإنهم **وجدوا** القمر يحجب سائر السيارة. ومن الثوابت ما هو على طريقته. فعلم أنه تحت الجميع ووجدوا عطارداً يكسف الزهرة، والزهرة المريخ، والمريخ المشتري، والمشتري زحل، وزحل بعض الثوابت، وأما الشمس فإنها لا تنكسف إلا بالقمر، ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لأنها تستتر بشعاعها إذا قربت منها، لكن لها **اختلاف المنظر** دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر، وبقي الاشتباه في أنها فوق الزهرة وعطارد أو تحتها إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران، ولا من اختلاف المنظر لأنهما لا يبعدان عن الشمس كثيرا بعد، فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم **بذات الشعبتين** المنصوبة في سطح نصف النهار، أن لها اختلاف منظر أو لا، فلذلك عدل بطليموس إلى طريقة الاستحسان. فقال: هي كسمة القلادة **متوسطة** بين السبعة السيارة أعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر. وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة، أنه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى أنه رآها وعطارداً كشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين أن فلك

قوله: (وجدوا إلخ) الكاسف إنما يعرف من المنكسف متى خالف لون أحدهما لون الآخر، فأيهما ظهر لونه عند الكسف يعرف أنه كاسف والآخر منكسف.

قوله: (اختلاف المنظر إلخ) وقوس من دائرة الارتفاع بين موقعي خطين مارين بمركز الكواكب منتهيين إلى فلك البروج يخرج أحدهما من مركز العالم والثاني من موضع الإبصار.

قوله: (بذات الشعبتين) إن رصديته مركبة من ثلاثة مساطير.

قوله: (متوسطة إلخ) قال بطليموس: في المجسطي ونحن نرى ترتيب من تقادم عهده أقرب إلى الإقناع لأنه أشبه بالأمر الطبيعي لتوسط الشمس بين ما لا يبعد عنها إلا يسيراً.

قوله: (اختلاف المنظر) وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكواكب الواصلين إلى فلك البروج، أو الفلك الأعلى، بحيث يكون أحدهما خارجاً من مركز العالم، والآخر من موضع الناظر، فإن وجد اختلاف المنظر فذلك يدل على قرب الكوكب، وإن لم يوجد، فذلك يدل على بعد الكوكب، وكذا إن كان اختلاف المنظر أكبر فهو يدل على أن الكوكب أقرب، وإن كان أصغر فهو يدل على كون الكوكب أبعد، ثم إنهم لما وجدوا اختلاف المنظر للشمس، ولم يجدوه للعلوية ولا للثوابت حكموا بأن الشمس تحتها.

قوله: (بذات الشعبتين) هي آلة منصوبة في سطح دائرة نصف النهار، وسيجيء تفسير هذه الدائرة ويعرف بتلك الآلة أحوال اختلاف المنظر.

الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذّب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة) فإنه قد زعم بعض الناس أن في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة، وأما الشامتين فجاز أن تكون إحداهما هذه النقطة والأخرى عطارداً (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الأفلاك الكلية) ثم إن كل واحد من فلك الأفلاك، وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلي، وسنعدها عليك غداً إن شاء الله تعالى ومبناه) أي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الأفلاك هو (أن الأفلاك لا تنخرق) أصلاً (وإلا جاز أن يكون) هناك فلك واحد ساكن، ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء، وإن سلم ذلك) أي امتناع الانخراق (فلم لا يجوز أن تكون الكواكب **على نطاقات**) أي أجسام شبيهة بحلق يكون تحتها مساوياً لأقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات بأسرها مغرقة في كرة واحدة على أوضاع مختلفة (وليس ذلك) أي إثبات النطاقات والحركة عليها (بأبعد من) إثبات (الخارج) المركز (ومتمميه) المختلفي الثخن والوضع. (ثم) إن سلمنا أن ذلك غير جائز، قلنا: (لم لا يجوز أن يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) أي حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغني) هذا الذي ذكرناه (عن إثبات) الفلك (التاسع) وذلك **بأن تتعلق** نفس واحدة بمجموع الأفلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة أخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة إلى فلك تاسع. وقد زاد بعضهم على ذلك وقال: لا حاجة حينئذٍ إلى الثامن أيضاً **لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل**، فتكون الأفلاك الكلية سبعة

قوله: (بأن تتعلق) لا حاجة إلى إثبات نفس متعلقة بالمجموع. وإن ذهب إليه المحقق الطوسي بأن تكون الثوابت مركوزة في محدب ممثل زحل، كما هي مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة.

قوله: (لجواز فرض الثوابت إلخ) قد يتوهم أنه على ذلك التقدير لا ينقل الثوابت ولا

قوله: (على نطاقات) لا يقال: الصورة النوعية المرتسمة فيما فرضتموه نطاقاً يقتضي كرويته، فيجب أن يكون كرة، وإلا يلزم اختلاف أفعال الطبيعة الواحدة في مادة واحدة، وقد تبين بطلانه لأنا نقول: هذا الاختلاف مثل اختلاف الثخن والنقر في الفلك الواحد، وهو لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن كونه نوعاً واحداً كما مر.

فقط لا تسعة. كما زعموه (و) لنا أن نقول بعد تسليم ما تقدم: (لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الأفلاك على ما ذكروه أضعافاً مضاعفة (و) قولهم: (بقاء نسبها) أي نسب بعض الثوابت إلى بعض في القرب والبعد والمحاذاة، يدل على أنها مرتكزة في كرة واحدة (لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها) أي اتفاق تلك الأفلاك المتعددة التي عليها الثوابت (في الحركة) سرعةً وبطأً وجهة، فلا يتغير بتلك الحركات نسبها وأوضاعها (ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها) أي بعض الثوابت على أفلاك (تحت الأفلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (**وحكاية الكسف**) أي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم و(**إن سلم ففيما يقع**) من الثوابت (في مداراتها) أي محاذياً لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها، فيعلم كونَ السيارات تحتها (فكيف السبيل إلى الجزم في غيرها) أي في الثوابت القريبة من القطبين، إذ لا يتصور هناك كسف، فلا يعلم أنها تحت السيارات أو فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه. أما بالقياس إلى العلوية فظاهر، وأما بالقياس إلى غيرها فلأن من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها، فلا يعلم أن لها اختلاف منظر أو لا.

أدرج من برج، لأن دوائر العرض القائمة المنطقية مرسومة على محدب ممثل زحل والتوهم مندفع بأن منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة ممثل زحل التي هي منطقة البروج بعينها على نقطتين، فإذا جعل مبدأ القسمة أحد المتقاطعين لم يلزم محذور، والمتقاطع يكون محركاً بالحركة السريعة ورد الحركة البطيئة.

قوله: (**وحكاية الكسف إلخ**) فإنه إذا كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة أو قطر عطارد لا يظهر كسوفها للأبصار مع أن الكاسف في غاية الإظلام، فكيف والكاسف نيّر، فالثوابت تضمحل أنوار السيارات.

قوله: (**لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل**) اعلم أن ممثل زحل هو مجموع المتمم الحاوي لحامل زحل والمتمم المحوي لهذا الحامل أيضاً، وأما حامل زحل فهو الفلك الخارج المركز لتدوير زحل، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، وإنما جاز فرض الكواكب الثابتة على ممثل زحل لأنهم وجدوا حركة ممثل زحل مثل حركة فلك الثوابت، بحيث يتخيل أن هذا الممثل يتحرك بحركة فلك الثوابت، وسيجيء تفصيله فإن قيل: يلزم من ذلك الفرض أن ينكسف زحل ببعض الثوابت المسامتة له وبالعكس أيضاً، لكن الحس يكذبه، قلنا: حكاية الكسف ممنوعة كما ذكره إذ الحس لا يقدر أن يميز الكاسف عن المنكسف هناك، فإن الظاهر أن أحد الكوكبين مثل الآخر في الشكل واللون، وإن لم يكن في المقدار، لكن عظم المقدار وصغره لا يفيد في تميز أحدهما عن الآخر في الحس عند كونهما متحاذيين في الحس أيضاً.

[المقصد الثاني: في اتجاهات الجسم]

(**في المحدد**) أي في إثبات جسم يحدد الجهات **ويعين وضعها**، وفي بيان أحكامه (قالوا:) أي الحكماء (الجهة منتهى الإشارة) الحسية (ومقصد **المتحرك الأيني** (بالحصول فيه) **أي بالقرب منه والحصول عنده**، وذلك أن العقلاء يشيرون إشارة حسية إلى الجهات، ويقولون: **تحرك كذا في جهة كذا**، **فقد تعلق** الإشارة الحسية بالجهة، وصارت أيضاً مقصداً للحركة المستقيمة (**فهي موجودة** لامتناع أن يكون **العدم المحض** كذلك) أي متعلق الإشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول إليه، أو

قوله: (في المحدود) من الحد بمعنى التمييز، أي مميزاً لجهات.

قوله: (ويعين وضعها) أي ما يتعين به قبولها للإشارة. فاندفع ما قيل: من أنه إن أريد بمحدد الجهات فاعلها، فلا نسلم كونه ذا وضع، وإن أريد به قابلها فمحدود العلو والسفل، ليس واحداً ضرورة أن المركز قائم بالأرض.

قوله: (منتهى الإشارة) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجود هاتين الجهتين، ففسروا بتفسيرين: مبنى الأول على العلو محدب الفلك الأعظم، ومبنى الثاني على أنه مقعر فلك القمر على ما وهم.

قوله: (المتحرك الأيني) قيد اتفاقي بيان للواقع لا احترازي.

قوله: (أي بالقرب منه والحصول عنده) إذ معنى الحصول الحصول فيه عنده قرباً ووصولاً إذ لا يمكن الحصول في الجهة.

قوله: (تحرك كذا في جهة كذا) أي تحرك في سمت يتأدى إليها كذا في المقاصد.

قوله: (فقد تعلق إلخ) نشر على ترتيب اللف.

قوله: (فهي موجودة) نتيجة للقياسين المستفادين مما سبق على هيئة الأول أي الجهة منتهى الإشارة، وكل ما هو منتهى الإشارة موجود، والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد المتحرك موجود، المراد في الخارج إما في نفسها أو في غيرها، ومعنى وجودها كون الغير في الخارج بحيث تنتزع تلك الجهة منه، فلا يرد أن جهة السفل، أعني المركز ليست بموجودة في الخارج.

قوله: (العدم المحض) أي ما ليس له وجود في نفسه ولا في شيء ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم.

قوله: (أي بالقرب منه) وجه تفسير قوله: بالحصول فيه بقوله: أي بالقرب منه ظاهر إذ لا يتصور الحصول في الجهات بل المتصور هو القرب منها، كما في النقطة المركزية التي هي مركز العالم.

القرب منه (**لا يقال**: الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود إلى السواد المعدوم) فقد جاز أن يكون المعدوم مقصداً للمتحرك، فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصداً للحركة، وأيضاً الإشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجوداً، (لأنا نقول:) في الجواب عن الأول: إن السواد المعدوم مقصد المتحرك، ولكن (لا بالحصول فيه) أو القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة (والضرورة) العقلية (**تحكم بوجود ما يراد**) بالحركة (**الحصول فيه** وعدم ما يراد) بالحركة (تحصيله) أي تحكم بأنه يجب أن يكون الأول موجوداً حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدوم، والثاني يجب أن يكون حال الحركة معدوماً لاستحالة تحصيل الحاصل. وفي الجواب عن الثاني: إن الإشارة الحسية وإن كانت امتداداً موهوماً لكنا نعلم بالضرورة **أن منتهى هذا الامتداد** مشار إليه **وموجود في الخارج** (ولا شك) في (أنها) أي الجهة (شيء ذو وضع) **أي مادي** لا مجرد (لأن المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الإشارة) الحسية (إليه و) يمتنع أيضاً

قوله: (**لا يقال إلخ**) ومنشأ هذا الاعتراض توهم المعترض أن قيد بالحصول فيه اتفاقي ومناط الاستدلال هو كونه مقصداً للمتحرك، ولو ترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب: بزيادة قيد الحصول ظاهراً ولو جعل لحصولهما بيان فائدة قيد بالحصول فيه لكان أظهر ويجب أن يكون موجوداً حال الحركة وما قيل: إن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه مع أنه ليس موجوداً حال الحركة عند القائلين بالسطح. فمدفوع بأن مقصد المتحرك الحصول في جزء من المسافة لقرب جسم من الأجسام لا الحصول في المكان، وإن كان لازماً كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد.

قوله: (**إن منتهى إلخ**) خلاصته أن ليس المراد بالمنتهى طرف الامتداد حتى لا يمكن وجوده، بل ما ينتهي إليه امتداد الإشارة ويقع عليه، ولا شك في لزوم كونه موجوداً، إما في نفسه أو في محله بحيث ينتزع منه.

قوله: (**أي مادي**) يعني ليس المراد بذي وضع معناه الحقيقي، لأنه ثبت فيما تقدم، بل لازمه وهو كونه مادياً.

قوله: (**يحكم بوجود ما يراد الحصول فيه**) أو القرب منه قال الشارح: فيما نقل عنه وفيه بحث، وهو أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه قطعاً مع أنه قد لا يكون موجوداً حال الحركة على مذهب أرسطو، كما إذا تحرك الجسم في الهواء.

قوله: (**وموجودة في الخارج**) إن قيل: قد يشار إلى نقطة موهومة في وسط الخط، ويكون تلك النقطة مبدأ لأحد الطرفين ومنتهى للآخر، مع أن تلك النقطة لم تكن موجودة في الخارج قطعاً، قلنا: الظاهر أن الإشارة إلى تلك النقطة فرضية تقديرية لا فعلية تحقيقية كما زعمتم.

(الحصول فيه) أي حصول الجسم في المفارق والوصول إلى القرب منه. (و) لا شك أيضاً في (أنها) أي الجهة (لا تنقسم) في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة (وإلا) أي وإن انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة أحد جزأيها) لا هي بتمامها (فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة اتفقت) أي وصلت (إلى جزئها الأقرب فإن انتهت) هناك الإشارة أو الحركة إلى تلك الجهة (فهو) أي ذلك الجزء الأقرب وحده هو (الجهة دون ما وراءه) أي لا مدخل له في تلك الجهة. (وإلا) أي وإن لم تنته هناك الإشارة أو الحركة إلى تلك الجهة (فالجهة ما وراءه دونه) **فإن قيل**: ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الأقرب أن لا يكون هو جزءاً من الجهة لجواز أن تكون تلك الإشارة أو الحركة الباقية في الجهة لا إليها. **أجيب**: بأن هذا ينافي ماهية الجهة لأنها ما إليها الإشارة والحركة، فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة، وأنه محال وإذا ثبت أن الجهة موجودة في الخارج، وأنها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الإشارة واستقامة الحركة (فهي) أي الجهة (**نهايات وحدود**) أي أطراف، هي أعراض قائمة بالأجسام، لأنها إن لم تنقسم أصلاً كانت نقطاً، وإن انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطاً.، أو في امتدادين كانت سطوحاً (وإلا) أي وإن لم تكن نهايات وأطرافاً، **بل كانت أجساماً** (لكانت) الجهة أمراً (متحيزاً بالاستقلال فكان منقسماً) في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزأ، وما في حكمه

قوله: (**فإن قيل إلخ**) يعني أن القسمة غير حاصرة لأنه يجوز أن يكون الحركة إلخ.

قوله: (**أجيب إلخ**) إبطال للقسم الثالث لكن بعد إبطاله يثبت عدم انقسام الجهة من غير حاجة إلى الترديد السابق فكان جواباً بتغيير الدليل لا بإثبات المقدمة الممنوعة.

قوله: (**فهي نهايات وأطراف**) فهي بالنسبة إلى الإشارة والحركة جهة وبالنسبة إلى الامتداد طرف ونهاية.

قوله: (**بل كانت أجساماً**) الصواب بل قائمة بذواتها لئلا يلزم استدراك قوله: لكانت متحيزاً بالاستقلال وقوله: لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه فتدبر.

قوله: (**وأيضاً فلو لم تكن**) الفاء زائدة والأظهر الأخصر أن يقرر هكذا لو لم تكن الجهة حدوداً وأطرافاً قائمة بالجسم لكانت أجزاء منه، إذ لا يجوز أن يكون جسماً لما مر من امتناع انقسامه في مأخذ الحركة، فأما أن يكون جزءاً من الخلاء أي البعد المجرد ومن الملأ المتشابه، أي الغير المتناهي، إذ جهات المتناهي أطراف ونهاية لأنها منتهى الإشارة ومقصد المتحرك، ولما كان جزء الخلاء خلاء أو جزء الملاء ملأ، فإما الخلاء وإما الملأ، ويؤيده اكتفاء المصنف بإبطال كون أحد جزئيه أولى من الآخر، ولم يتعرض لإبطال كونها الحدود وزاده الشارح لإتمام الاستدلال بناء على ما حرره.

وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة (**وأيضاً فلو لم تكن**) الجهة (حدوداً) مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية (فإما الخلاء) أي فهي إما في الخلاء الذي هو البعد الموجود، أو الموهوم (وإنه) أي الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (أو الملأ المتشابه) أي أو هي في الملأ الذي لا يوجد فيه حدود **مختلفة الحقائق، وهو الجسم الذي لا يتناهى** (فلا يكون) هناك جهات متخالفة الماهية، **إذ لا يكون** (**أحد جزأيه**) أي جزأي الملاء المتشابه (مطلوباً بالطبع، والآخر متروكاً بالطبع) لأنهما متشابهان في الماهية، وكذلك **الحدود المفروضة** فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة، فلا يتصور طلب بعض الأجسام بالطبع لبعضها، وهربه عن بعض آخر منها. (وقد علمت) في مباحث الاعتمادات (أن الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الأحوال المتغيرة، فلا تدخل تحت الضبط (ما عدا العلو والسفل، فإنهما جهتان حقيقيتان) لا تتبدلان أصلاً، **وإحداهما في غاية البعد** عن الأخرى (فإذن فلا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كروياً **ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو** و)

قوله: (مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية) زاد هذين القيدين لأن الدليل الذي ذكره في الملاء المتشابه، إنما يبطل عدم كونها مختلفة الحقائق، والدليل الذي زاده الشارح رحمه الله تعالى. أعني قوله: وكذلك الحدود المفروضة إلخ، إنما يبطل عدم قيامه بالأجسام المتناهية، لكن لا خفاء في أن المدعى فيما سبق كونها حدوداً وأطرافاً، لا كونها مختلفة الحقائق، ثم إن كونهما مختلفة الحقائق غير مطلوبة في هذا المقام، وإن كانت كذلك في الواقع فتدبر، فإنه لم يظهر لي حكمة ما قال الشارح: أو الموهوم إلخ، بعد ثبوت أن الجهة موجودة.

قوله: (وهو الجسم الغير المتناهي) إن تعرضوا هذه للدلالة على أن إثبات المحدد لا يتوقف على إثبات تناهي الأبعاد.

قوله: (إذ لا يكون أحد جزأيه إلخ) هذا إنما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية في الملاء المتشابه، والمطلوب عدم تحدد الجهات فيه مطلقاً، فالأولى أن يقال: إذ لا تميز فيه فلا يتعين فيه جزءان يكون منتهى الإشارة مقصد المتحرك.

قوله: (الحدود المفروضة) لا يخفى أن كونها حدوداً ونهايات ينافي كونها مفروضة في الجسم الغير المتناهي، فلا حاجة إلى إبطاله والحق ما قررنا لك، فتدبر حق التدبر.

قوله: (وإحداهما في غاية البعد) لا كل واحد منهما إذ لا يمكن ذلك.

قوله: (وهو الجسم الذي لا يتناهى) إذ الجسم الذي يكون منتهياً يتصور له نهايات وأطراف مختلفة الماهية، كما لا يخفى أو أراد أنه الجسم الذي لا يعتبر تناهيه.

قوله: (ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو إلخ) كون العلو جهة القرب والسفل جهة البعد، إما يتصور إذ لم يكن ذلك الجسم الكروي مصمتاً، بل كان مجوفاً وأما إذا كان مصمتاً، فالظاهر

يتحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لأن المركز هو أبعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل أن يفرض في داخله ما هو أبعد منها (لأن غير الكروي) من الأجسام (لا يحدد **إلا القرب منه**، وأما البعد منه فغير محدود) **لا به وهو ظاهر ولا بغيره** من أجسام أخر، إذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر، فلا ينضبط بهما جهتان إحداهما في غاية البعد عن الأخرى، (**ويكون**) **ذلك الجسم** المحدد الكروي (واحداً وإلا فإما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التي تنتهي الإشارات الحسية بسطحه الأعلى (وقد يكون) هو وحده (كافياً لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حينئذٍ حشواً **لا مدخل له في تحديد** الجهة أصلاً، فظهر

قوله: (**إلا القرب منه**) باعتبار الأطراف القائمة به.

قوله: (**لا به وهو ظاهر**) لأن البعد الخارج عنه إلى أين، وأما البعد المحل فإنه لا يوجد فيه أبعد نقطة من الأطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الأطراف بالنسبة إلى نقطة من النقاط المفروضة، وإن كان يوجد نقطة وسطانية لا يمكن أن يفرض أبعد منها، فلا يرد ما لي شرح من الشكل البيضوي أو العدسي، بل المضلع أيضاً شمسبي على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب، بحيث إذا تجاوزته ضرب من جانب الستة غاية الأمر أن الأبعاد الممتدة إلى الجوانب لا تكون متساوية.

قوله: (**ولا بغيره إلخ**) إنه حينئذٍ لأن يكون الجسم الواحد محدوداً والكلام فيه حاجة إلى ذكره.

قوله: (**ويكون ذلك الجسم إلخ**) بعد ما ذكر أن ذلك المحدد يكون كروياً لتحدد الجهتان معاً إحداهما بالمحيط والأخرى بالمركز، لا حاجة إلى نفي تعدده والقوم إنما تعرضوا لذلك لأنهم أثبتوا أولاً أن محدد الجهات لا بد أن يكون جسماً، ثم أثبتوا أنه لا يجوز أن يكون متعدداً، ثم بعد إثبات الوحدة أثبتوا أنه لا يجوز أن يكون غير كروي فكأنهم ادعوا أن محددها لا بد أن يكون جسماً واحداً كروياً، أما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع، وأما الوحدة فلعدم حصول التحديد بالاثنين، وأما الكروية فلعدم تعدد الجهتين معاً بغير الكرة وغاية ما يقال: فائدة ذلك إثبات أنه لا يجوز تعدد جهة الفوق والتحت بان يكون كرات متعددة كل واحده منها يحدد الجهتين، وحينئذٍ لا يكون المحدد محيطاً بكل، وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسماني.

قوله: (**لا مدخل له في تحديد إلخ**) أي ليس المراد أنه حشو مطلقاً لكون جهة ما لا تحت قائمة به، بل إنه لا يدخل في التحديد إذ لولاه لكان التحديد حاصلاً، فهو داخل في التحديد بالعرض.

أن كلاً من الجهتين هي جهة القرب، إلا أنهم لما رأوا كون الفلك مجوفاً غير مصمت كانوا يعنون العلو جهة القرب والسفل بجهة البعد.

فساد ما قيل : من أن فلك القمر يحدد جهات الأجسام القابلة للحركة المستقيمة (أو لا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجاً واقعاً (في جهة من الآخر **فتكون** الجهة متحدة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما والمفروض خلافه) وأيضاً **فلا يتحدد بشيء منهما إلا جهة** القرب دون البعد كما مر. فإن البعد عن الجسم إذا كان خارجاً عنه، فالبعد عنه إلى أين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كرة بها تتحدد الجهات) الحقيقية (محيطة بالكل) أي بجميع الأجسام ليكون سطحه الأعلى منتهى الإشارات، وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه، وتنتهي به الإشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب، ثم له) أي للمحدد (أحكام: منها أنه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (**وإلا جاز** انحلاله، واللازم باطل) فالملزوم مثله (أما الملزومية فلأن) المحدد إذا كان مركباً من بسائط متعددة كان كل واحد من أجزائه ملاقياً **بأحد جانبيه** شيئاً غير ما يلاقيه بجانبه الآخر، ولا شك **أن** (**البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه** بالآخر لتساويهما) أي تساوي

قوله: (فتكون إلخ) لأنه لا بد لكل منهما من حيز طبيعي يطلبه ويهرب عن حيز الآخر، فيكون الحيزان في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان بالاعتبار.

قوله: (وإلا جاز إلخ) يمكن أن يعارض بأنه لو كان بسيطاً لجاز عليه الانحلال واللازم باطل بيان الملازمة، لأنه لو كان بسيطاً يساوي محدبه ومقعره في الماهية، ويجوز أن يكون ما يماس محدبه ما يماس مقعره وما ذلك إلا بالانحلال والحمل أن الجسم مطلقة مقتضى كل مكان، وبعد فرض الأجزاء الكل من الجسم والحيز يحصل لكل واحد من أجزاء الجسم والحيز خصوصية، فيجوز أن يقتضي خصوصية كل جزء من الجسم خصوصة كل جزء من الحيز.

قوله: (بأحد جانبيه إلخ) أي بأحد مما جر به، لأن التساوي في المائة للأجزاء لا للأطراف.

قوله: (فلا يتحدد بشيء منهما إلا جهة القرب) وهاهنا سؤال مشهور وهو أنا سلمنا أنه لا يتحدد بشيء منهما إلا جهة القرب، لكن لم لا يجوز **أن** يكون جهة القرب من أحدهما مخالفاً بالنوع بجهة القرب في الآخر فيكون أحدهما مطلوباً بالطبع والآخر مهروباً عنه بالطبع أو بالعكس؟ وأما قوله: فالبعد إلى أين قلنا: إنما يسأل عن البعد إذا كان جهة البعد مطلوباً للأجسام بالطبع عنه، كذلك وكلاهما ممنوعان هاهنا فلا عبرة بوجوده ولا بعدمه، وإنما ذكره آنفاً في قوله: فيكون الجهة متحددة قبلهما فهو أيضاً ممنوع، فإنكم لما جوزتم أن يتحدد جهة الفوق بمحيط كرة واحدة، ويتحدد جهة السفل بمركزها ولا يلزم هناك أن يكون الجهة قبلها، لزمكم جواز أن يتحدد جهة الفوق بمحيط أحد الجسمين وجهة التحت بمحيط الجسم الآخر ولا يلزم هناك أيضاً أن يكون الجهة قبلهما، ولا يلزم ذلك أن لو كان في ذاتهما مبدأ ميل مستقيم وهو ممنوع.

قوله: (أن البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه) كلمة ما مع صلتها مفعول لقوله: أن يلاقي والضمير المستتر في قوله: يلاقي أو البارز في قوله: طرفيه أو المستتر في قوله:

الطرفين في الماهية فإذا لاقى أحدهما شيئاً جاز أن يلاقيه الآخر، وذلك إنما يتصور بالانحلال. (وأما بطلان اللازم فلأن ذلك) أي الانحلال (لا يكون إلا بالحركة المستقيمة) وتباعد بعض الأجزاء عن بعض. **وقد يقال: جاز أن تكون** الملاقاة بالحركة المستديرة، فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة (وهي) أعني الحركة المستقيمة (لا تكون **إلا من جهة** إلى جهة) أخرى (فتكون الجهة متحددة قبله) أي قبل المحدد حتى يمكن حركة أجزائه إليها (لا) متحددة (به هذا خلف ومنها) أي ومن أحكام المحدد (أنه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الأفلاك) شفافة غير ملونة، وذلك (لأنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب، وكل ملون فإنه يحجب عن ذلك. قال الإمام الرازي: لا نسلم أن كل ملون حاجب فإن الماء والزجاج ملونان لأنهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان، فلأن قيل فيهما حجب عن الأبصار الكامل قلنا: وكيف عرفتم أنكم أدركتم هذه الكواكب إدراكاً تاماً (واعلم أن هذا) الذي ذكروه (لا يتمشى في المحدد، إذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت أيضاً، إذ ليس فوقه كوكب مرئي (إلا أن يقال: لو كان) المحدد أو فلك الثوابت (ملوناً لوجب رؤيته، فنقول:) جاز أن يكون لونه ضعيفاً كلون الزجاج، فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه، قلنا: (ولم لا يجوز أن تكون هذه

قوله: (وقد يقال إلخ) فيه أن هذا إنما يتصور، إذا كان ذلك الجسم والأجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم منها بوقوع الفرج بينها، أما إذا كانت مضلعة الحركة كل واحد منهما، وإن كانت على نفسه يقتضي تبدل أمكنتها صغراً وكبراً ولا بالحركة المستقيمة إلى ذلك.

قوله: (إلا من جهة) أي من جهة حقيقية إلى جهة حقيقية، لأن المكانين المتباينين في الوضع، إما طبيعيان أو قسريان أو أحدهما قسري والآخر طبيعي، وعلى التقديرين لا بد من وقوعها في الجهة الحقيقية، كما لا يخفى.

يلاقيه راجع إلى البسيط المذكور والضمير المنصوب البارز في قوله: يلاقيه راجع إلى ما، وفي هذا المقام منع وهو أن يقال: الإمكان المذكور، وإن كان مسلماً بالنسبة إلى البسائط لكنه ممنوع بالنسبة إلى المجموع المركب من تلك البسائط، فإنه لم لا يجوز أن يكون طبيعة الكل مانعة عن حركة البسائط بوجه ما أصلاً.

قوله: (وقد يقال: جاز أن يكون إلخ) فيه بحث فإنه لا شك أن بعض الأجزاء البسيطة حينئذٍ كان قريباً من السطح الأعلى لذلك الفلك المركب، وأن البعض الآخر من تلك الأجزاء كان قريباً من السطح الأسفل، لذلك الفلك أيضاً، وظاهر أن ما بين السطحين المذكورين بون بعيد وأنه لا يتصور الملاقاة بين هذا البسيط الأقرب من السطح الأسفل وبين ذلك البسيط الأقرب من السطح الأعلى إلا بالحركة المستقيمة كما لا يخفى.

الزرقة) الصافية (المرئية لونه؟ لا يقال: ذلك) أي لون الزرقة (أمر يحس به في الشفاف إذا بعد عمقه، كما في ماء البحر) فإنه يرى أزرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قرباً وبعداً، فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والأرض، **لأنه شفاف** بعد عمقه (لأنا نقول:) الزرقة قد تكون لوناً متخيلاً كما ذكرتم و(قد تكون) أيضاً (لوناً حقيقياً) قائماً بالأجسام (وأما الدليل) القائم (على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي) أي لا دليل على ذلك، فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لوناً حقيقياً لأحد الفلكين (ومنها أنه) أعني المحدد (لا ثقيل ولا خفيف. لأنهما) أي الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) أو نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة؛ فيقتضي) وجود الثقل أو الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) أي قبله لا به، وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الأفلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (أنها متحركة بالاستدارة بدلالة الأرصاد، ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير أيضاً، لأنه المقتضى القريب للحركة المستديرة (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) أي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لأن الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم إلى جهة، والمستدير يقتضي صرفه عنها (وقد يمنع التنافي) بين الميلين (إذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدحرجة) في الكرة (وكما في العجلة) **فإنها تتحرك على الاستقامة** والاستدارة معاً (وليست حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة، بل هي غير مقتضية للتوجه إليها، وإن سلم التنافي **بين الميلين**، فلا تنافي بين المبدأين، ولا بين أحدهما ومبدأ الآخر، **فإن الحجر** المرمي إلى فوق فيه مبدأ

قوله: (لأنه شفاف إلخ) في الشفاء غاية الجسم السماوي مشف ينفذ فيه البصر، وهذا الحكم بديهي يحكم به العقل بمعونة الحس ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة، فإنه ليس المراد بالمشف ما لا لون له أصلاً، بل ما ينفذ فيه البصر ولو كان ملوناً.

قوله: (فإنها تتحرك على الاستقامة إلخ) لا يخفى أن الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بأن لا يخرج المتحرك عن حيزه، فلا حركة على الاستدارة فيها وبهذا ظهر أن الحركة المستديرة تقتضي عدم التوجه إلى الجهة لأنها غير مقتضية للتوجه إليها.

قوله: (بين الميلين) أي بين المدافعتين.

قوله: (فإن الحجر إلخ) فيه أن المراد أنه لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعياً لامتناع أن يقتضي الطبيعية الواحدة لو خليت وطبعه الأمرين المتنافيين، وإذا لم يكن طبيعياً لم يكن قسرياً لما تقرر أنه حيث لا طبع لا قسر ولا يكون في الأفلاك مبدأ ميل مستقيم لا طبيعياً ولا قسرياً.

الميل الهابط مع الميل الصاعد، ومبدؤه كما مر (ومنها أن) أي المحدد، وكذا غيره من الأفلاك (لا حار ولا بارد، قال ابن سينا:) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فإن المادة إذا اشتد بردها ثقلت، وإذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فإن المادة إذا أمعن فيها التسخين خفت، وإذا خفت سخنت، فحيث لا ثقل ولا خفة، فلا برودة ولا حرارة، وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة، وهو سهو من القلم (ولمانع أن يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة (مطلقاً بل) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الأفلاك، فجاز أن يكون فيها حرارة أو برودة بلا خفة وثقل (فإن قال:) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما أن البرودة علة الثقل (فيمتنع التخلف) فلو وجدنا في الأفلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا: قد يتخلف الأثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل، كالحركة فإنها توجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والأفلاك متحركة وغير حارة، لأن مادتها غير قابلة) للحرارة عندكم، فيجوز أن تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة، لأن مادة الفلك لا تقبلهما، وإن كانتا مقتضيتين لهما. (وقال الإمام الرازي) في المباحث المشرقية: المعتمد في أن الفلك ليس بحار ولا بارد أن يقال: (لو كانت هي) أي الأفلاك (حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل) الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالي باطل، وإلا كان الأقرب) من الفلك (أسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولاستحالة) **أي التالي باطل** لما ذكر ولاستحالة (أن تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السماوات) التي هي في غاية الحرارة (مع أنها) أعني السماوات (أضعاف أضعافها) إذ هي فيها كقطرة في بحر لجي. (قلنا:) في الجواب عن هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع، فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة) ما (ضعيفة) من الحرارة، فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا (ثم) إن سلمنا قوة (حرارتها) قلنا: (أثر التسخين) منها (قد لا يصل إلينا) لأن الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) أي الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فإنها حارة يصل أثر تسخينها إلى العناصر، كما اعترف المستدل به مع أن الأقرب منها ليس أسخن، ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضاً رابعاً، وهو قوله: (والقياس عليها) أي قياس

قوله: (ولمانع أن يمنع إلخ) هذا مدفوع لأن المدعى نفى هذه الحرارة والبرودة الموجودتين في العناصر، وأما الحرارة والبرودة المخالفتين بالحقيقة والآثار لهاتين، فلا يتعلق غرضنا بنفسهما وإثباتهما، إذ المقصود بيان مخالفة الأفلاك للعناصر بالكيفيات والآثار.

قوله: (أي التالي إلخ) يعني أن قوله: ولا استحالة عطف على قوله: وإلا لكانت بحسب المعنى.

الأفلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين (ضعيف لأنها لا تسخن بل أشعتها) هي المسخنة إذا انعكست من سطوح الأجسام الكثيفة، ولذلك إذا انعكست) أشعتها من أمور صقيلة جداً (أحرقت) الأشياء المنعكس إليها (كما في المرايا المحرقة) **وليس** للأفلاك الحارة بالفرض أشعة تقتضي تسخيناً، واعتراضاً خامساً: أعني قوله: (وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم) وإحاطتها بسائر العناصر، فلو صح الدليل المعتمد لزم أن لا تكون كرة النار حارة. وقد يقال: الطبقة الزمهريرية تقاومها، ولا يتصور مقاومتها للأفلاك المتسخنة جداً، إذ لا قدر لها بالقياس إليها كما لا يخفى (ومنها أنه لا رطب ولا يابس، لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالأشكال الغريبة (وتركه) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة عسرة) أي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر أو يسر (إلا بالحركة المستقيمة) في أجزاء القابل، فوجود الرطوبة أو اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الأفلاك، وإنما لم يجب عنه لأن فساده معلوم مما مر. (ومنها أنه لا يقبل الكون والفساد) يعني أن مادة المحدد وغيره من الأفلاك لا يصح عليها أن تخلع صورة نوعية وتلبس أخرى، بل يجب أن تكون دائماً متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك (لأن كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فللصورتين) الكائنة والفاسدة لكل منهما إذا حلت في المادة وصارت جسماً مخصوصاً حيز طبيعي، (فإن اتحد حيزهما) الطبيعي (كان لجسمين حيز واحد طبيعي وإنه محال لأنهما) أي الجسمين اللذين أحد تحيزهما الطبيعي (لا يحصلان) معاً (فيه لامتناع التداخل) بين الأجسام، وإذا امتنع حصولها فيه معاً (فلا بد من خروج) ذينك (الجسمين أو أحدهما عنه) أي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) أي **الخروج عنه بالحركة المستقيمة**، إن كان بعد الحصول فيه، وإن كان قبل الحصول، فإذا خلي الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة إلى حيزه الطبيعي، فيلزم على التقديرين صحة الحركة

قوله: (وليس إلخ) سواء كانت مخالفة للأولى في التنوع أو موافقة كما يدل عليه آخر كلام الشارح من قوله: وإن فرض لصورتين متفقتين إلخ.

قوله: (أي الخروج عنه بالحركة المستقيمة) الباء الجارة في قوله: بالحركة ليست للسببية، كما يوهمه ظاهر العبارة وإلا لم تتناول الخروج قبل الحصول في ذلك المكان الطبيعي، بل هي هاهنا للملابسة يعني أن الخروج عن ذلك المكان ملتبس بالحركة المستقيمة سواء كان الخروج بعد الحصول في ذلك المكان أو قبله فتأمل.

المستقيمة على الفلك، وإن تعدد حيزهما الطبيعي لزم أيضاً صحة الحركة المستقيمة عليه، وذلك لأن المادة إنما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة، فإن كانت الفاسدة في مكانها جاز أن تتحرك الكائنة إلى مكان آخر طبيعي لها، وإن كانت الفاسدة في مكان الكائنة، جاز تحركها حين كانت باقية إلى مكان نفسها، وإن كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما. (**والجواب:**) بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (أن الصورتين) أعني الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزاً واحداً) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل أو الحركة المستقيمة، كما ذكرته (إذ قولك: لأنهما لا يحصلان فيه إلى آخره فرع اجتماع الصورتين) في المادة الفلكية حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكاناً واحداً، فيقال حينئذٍ: هما معاً في ذلك المكان، فيلزم التداخل أو ليس شيء منهما أو أحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وإنه) أي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معاً (محال بل تعدم واحدة) من الصورتين (عند ما توجد الأخرى) منهما، فلا يكون هناك إلا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي في المادة قبل الفساد، كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين (ومما يحققه) أي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزاً واحداً (أن الصورتين مع اختلافهما) في الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فإن الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم، **وإن فرض أن الصورتين متفقتان في الماهية** كان ذلك الجواز أظهر (ومنها أن لا يتحرك في الكم) أي لا يزداد مقدار المحدد أو غيره من الأفلاك، لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا

قوله: (والجواب إلخ) في الشفاء أنه لا يجوز أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان إلا على جهة أن في جملة مكان الكل أحيازاً بالقوة؛ إن وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعياً له كالمدة فإن أقرب حيز من الأرض يليها هو طبيعي لها. والأبعد حصوله فيه لكان يصير أيضاً أقرب، وكان طبيعياً لها وأما مكانان متباينان، فليس يمكن ذلك، فإنه مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص اهـ. فعلم من ذلك أنه لا يجوز أن يكون بجسمين مشخصين مكان

قوله: (وإن فرض أن الصورتين متفقتان في الماهية إلخ) لا يخفى عليك أنه إذا كانت الصورتان متفقتين في الماهية لم يتصور هناك كون، وفساد لما مر أنهما لا يكونان إلا بتبدل الصورة النوعية المتخالفة في الماهية فلعله أراد بها مجرد تبدل الصورة نوعية كانت أو شخصية أو أراد بالماهية هاهنا ما يتناول الماهية المشتركة، أعني الجنس، لكن حينئذٍ لم يكن وجه قوله: كان ذلك بالجواز أظهر ظاهراً كما لا يخفى.

ينتقص أيضاً، لا بالذبول ولا بالتكاثف. (أما **محدبه فإذ** لو ازداد، لكان ثمة مكان خال ينتقل) محدب المحدد (إليه) ويملؤه ذلك الزائد (وقد علمت أن ما وراءه عدم محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل إليه بدله) ليشغله، فيبقى خالياً. (وأما مقعره فلأنه مثل المحدب) في الماهية (للبسائط) أي بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لأن حكم الشيء حكم مثله، فكذا محدب المحوى) المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه، (فكذا مقعره) المساوي لمحدبه، وهكذا مسوق الكلام (إلى أن يستوعب الأفلاك، ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحدب) أي محدب المحدد بالزيادة أو النقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك، بل لأنه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه (فلا يجب) حينئذٍ (مشاركة مقعره له) في امتناع الحركة، بل يجوز أن يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده، وأن ينتقص ويزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لا يخفى أيضاً (أنه) أي الدليل المذكور (لا يتأتى في سائر الأفلاك) لابتنائه على البساطة ولم نثبت إلا في المحدد، فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلاً لم لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والأحكام. فإن قلت: يلزم من ازدياد مقعره التداخل، ومن انتقاصه الخلاء، قلت: هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده، وهذا الذي أوردناه من الاعتراض إنما هو على رأيهم. (وأما على رأينا فالمنع) على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقاً، فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل، إذ هناك مكان يشغله، ويجوز انتقاصه وخلو مكانه، (و) على تقدير امتناع الخلاء. نقول:

واحد بالشخص، وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي، لأن كل واحد من الجسمين مع شرائط حصوله في ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك ممتنع سواء كان بالاجتماع أو بالبديهة، إلا إذا كان وجود أحدهما بحيث يمتنع وجوده بالآخر على ما مر في مباحث العلة.

قوله: (أما محدبه إلخ) الأظهر على ما في شرح الإشارات أن الحركة الكمية لا تتحقق إلا بالحركة المستقيمة للأجزاء، والمحدد يمتنع عليه وكذلك سائر الأفلاك لأن فيها مبدأ الحركة المستديرة، فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة، وأما ما ذكره المصنف ففيه بحث، لأن المحدد لا مكان له بمعنى السطح، بل له وضع فإذا تحرك في الكم يحصل له وضع غير ما كان، لأنه يملأ مكاناً عند الازدياد، ويخلو مكان عند الانتقاص. نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالاً.

(لجواز خلق الله تعالى جسماً في مكانه) على تقدير انتقاصه، فلا يلزم خلاء (ومنها أن فيه) أي في المحدد وكذا في سائر الأفلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم أن أصحاب الأرصاد لما رأوا حركة الكواكب، واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب أنفسها حكموا بأن الأفلاك متحركة على الاستدارة، وأن فيها مبدأ ميل مستدير قطعاً، كما مرت إليه الإشارة، وكان ذلك طريقاً آنياً، وأما الطبيعيون، فإنهم ذكروا طريقاً لمياً، فقالوا: في الفلك مبدأ ميل مستدير (لأن أجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) في تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوي (فلا يكون) اختصاص البعض (من تلك الأجزاء بحيزه) المعين (دون الآخر) أي دون الحيز الآخر الذي فيه البعض الآخر (أولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيساً إلى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر والحاصل أن نسبة كل جزء إلى جميع أحياز الأجزاء، وأوضاعها على السواء، وحينئذ (فإما أن لا يحصل كل جزء) أي شيء من الأجزاء (في حيز ما من تلك الأحياز) ولا على وضع ما من تلك الأوضاع (وأنه محال أو يحصل الكل في الكل) أي كل جزء من الأجزاء في كل واحد من الأحياز، وعلى كل واحد من الأوضاع (إما معاً وإنه محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالة واحدة في أحياز متعددة، وعلى أوضاع متقابلة. (وإما بدلاً، وذلك) أي الحصول على سبيل البدل، وهو أن ينتقل جزء إلى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضي كونه) أي كون الفلك (متحركاً بالاستدارة) ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير، وربما قالوا:

قوله: (أولى من عكسه) إن أراد عدم الأولوية نظراً إلى الماهية النوعية للأجزاء فمسلم عدم. وإن أراد عدم الأولوية مطلقاً فممنوع لجواز أن يكون الأولوية ناشئة من خصوصية كل واحد من أجزاء الجرم بالقياس إلى كل واحد من أجزاء الحيز.

قوله: (في وضعه إلخ) وهو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة أجزائه إلى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له كذا في شرح الإشارات.

قوله: (وربما قالوا إلخ) تفصيله ما في الإشارات من أن أحوال الجسم لا تخلو، إما أن يجب بحسب طبعه أو لا يجب، بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن أن يتبدل أو يزول وغير الواجبية إنما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه، وتلك الأحوال قابلة للتبدل، فالزائل بالنظر إلى طباع الجسم، وليس لقابله بهما بالنظر إلى عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال، وإذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فأمكن أن يزيل

قوله: (وإلا امتنعت حركة المستديرة) إذ لو لم يمتنع حركته المستديرة يلزم من فرض وقوعه أن تكون الحركة مع الفائق كهي لا معه، وقد مر دليل بطلانه وقد مر أيضاً ضعف هذا الدليل.

اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين، إما أن يكون واجباً أو جائزاً، لا سبيل إلى الأول، **لأن الأمور المتساوية** في الماهية يستحيل أن يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني، وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الأجزاء إلى وضع الآخر وحيزه، وذلك بالحركة المستديرة، فهي على الفلك جائزة **ففيه مبدأ ميل مستدير، وإلا امتنعت حركة المستديرة، وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو** متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الأثر عند وجود المؤثر (والإشكال عليه) أي على الوجه الأول المذكور في الكتاب (فإنه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الأفلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مُدَّعاكم (**وإن سلم**)

قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة. اهـ قوله : للحجة المذكورة إشارة إلى ما ذكره سابقاً من أن مافيه ميل طبيعي لا يقبل ميلاً قسرياً، وإلا لزم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذي المعاوق.

قوله : (لأن الأمور المتساوية إلخ) فيه ما مر من أن الاستدلال الأول من الاستحالة بالنظر إلى ماهيتها النوعية مسلمة الاستحالة مطلقاً ممنوع لجواز أن يجب لبعضها ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض.

قوله : (ففيه مبدأ ميل مستدير) أي بالفعل.

قوله : (وإلا امتنعت إلخ) أي إن لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتنع عليه الحركة نظراً إلى ذاته، وقد ثبت أنها ممكنة عليه، وذلك لأن ما لا ميل طبيعياً فيه لا يقبل حركة من خارج أصلاً. قال في الشفاء بعد بيان ما لا ميل له، لا يقبل الحركة من خارج أن كل جسم يطرأ عليه ما لم تكن مبدأها فيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج أو نفس مواصلة يتحرك بحسب الفصل، ويحدث ميل في الجسم وليس أن يتحرك الجسم عن ذلك، إلا وفيه ميل متقدم، وعلى ما بينا اندفع الاعتراض الآتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى من أن صحة الحركة عليه تستدعي صحة وجود الميل لا وجوده.

قوله : (وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير) أي مع عدم المانع عما لا يقتضيه لا عن ذاته، فإن الفلك لكونه بسيطاً لا يمكن أن يكون في طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولا عن غيره، لأن المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم، لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاث حركات من المركز وحركة عليه، وليس الأفلاك ما فيه ميل مستقيم وبما حررناه اندفع الإشكال الثاني الذي أورده الشارح من أن وجود الأثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع.

قوله : (وإن سلم إلخ) هذا ليس بوارد عند التأمل في الاستدلال، لأن خلاصته إنه قابل للحركة المستديرة، وكل ما هو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير، وكل ما فيه مبدأ الميل المستدير فهو متحرك بالاستدارة، واللازم منه أن يكون متحركاً بالاستدارة مطلقاً، وأما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبطء، فهو سبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك، وإن لم تكن

ثبوت البساطة في الكل قلنا: هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة، بل تقتضي عدمها لأن البسيط إذا تحرك كذلك (فإما أن يتحرك إلى جميع الجهات) أي الجوانب دفعة واحدة (وأنه محال أو إلى بعضها) دون بعض (وإنه ترجيح بلا مرجح) كما أن سكونه كذلك عندكم، (وأيضاً) إذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر (ترسمها الأجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافاً عظيماً (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) أي في البسيط (وصلاحيتها للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة أو الكبيرة بالحركة البطيئة أو السريعة (وأنه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذي بصيرة (فلا يمكن إسناد ذلك) أي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة (إلى) فاعل (موجب بالذات لأنه لا تخصيص) من الموجب (إلا لمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام إليه (و) أيضاً نسبته إلى جميع (الأجزاء سواء) فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل إلى مختار) يفعل ما يشاء بمجرد إراداته من غير احتياج إلى داعٍ مرجح كما مر. (وإذا وجب الرجوع بالآخرة إلى فعل المختار فليعترفوا به أولاً، فإنه يخفف عنهم كثيراً من المؤونات) التي تلزمهم لإثبات قواعدهم الحكمية خصوصاً في أحكام الأفلاك، فإن تلك المؤونات مبنية على كون الواجب موجباً بالذات، فإذا قيل: إنه مختار سقطت، وأما الإشكال على الوجه الثاني: فهو أنه أيضاً مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الأول مع شيء زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل، وأن وجود المؤثر قد يتخلف عنه الأثر لوجود المانع (ومنها أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر. (وقد عرفت ما فيه) وهو أنه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها أنه قيل: هو) أي المحدد وحده هو (المتحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الأفلاك) الباقية

معلومة لنا بالشعبين في شرح الإشارات المختصرة أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محرك إذ المتحرك بسيط، فهو توجيه العقل، وإن لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التبعية بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث أحاط بها، وقوي عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة، وإلا ففي الحركة الوضعية بمحركة المحاط بحركة المحيط ليس بلازم إذا كان المحاط في تحت المحيط كالخارج المركز من الممثل كذا في شرح المقاصد.

(معه) على سبيل التبعية (في اليوم بليلته دورة تامة تقريباً) لا تحقيقاً لأن دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل، فإن الشمس إذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق، فإذا عاد ذلك الجزء إلى مكانه فقد تم الدور، ولم تعد الشمس حينئذٍ بحركة الكل إلى محاذاة ذلك المكان، **لأنها قطعت قوساً نحو المشرق**، فإذا دار المحدد ريثما عاد الشمس إلى وضعها الأول، فقد تم اليوم بليلته (وهو الفلك الأعظم) المحيط بجميع الأجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الأولى) فإنها تشاهد أولاً من حركات الأفلاك لأنها أظهرها إذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها، ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها أسرع فلذلك قال: (وقطباها) أي قطبا هذه الحركة أو الكرة (قطبا العالم) لأن العالم الجسماني هو المحدد، وما في ضمنه (ومنطقته) أعني أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها عنهما تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) في مباحث الأرض (وهي) **أي المنطقة** المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) **ولا يكون** هناك شيء منها أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به **وهو دويرة** تامة من الأرض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فإنها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل

قوله: (ولا يكون إلخ) مجرد توضيح لما تقدم.

قوله: (وهو دويرة تامة) الضمير راجع إلى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب أي دائرة صغيرة تامة على وجه الأرض حاصلة من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم.

قوله: (لأنها قطعت قوساً نحو المشرق) وذلك القوس في كل يوم بليلته تكون أقل من قدر درجة واحدة بمقدار اثنين وخمسين ثانية وأربعين ثالثة، وذلك لأنهم ذكروا أن الخارج المركز للشمس كان يقطع بحركته الخاصة من المغرب إلى المشرق في كل يوم بليلته تسعاً وخمسين دقيقة وثماني ثوان وعشرين ثالثة من أجزاء منطقة البروج درجاتها، وسيجيء في الكتاب تفسير الدرجة والدقيقة والثانية والثالثة، بإذن الله تعالى.

قوله: (وهي أي المنطقة إلخ) هي مبتدأ خبره قوله: تكون ملازمة إلخ وحيث للمكان وضمير فيه راجع إلى هذا المكان. وكذا قوله: هناك إشارة إلى هذا المكان وكذا ضمير هو في قوله: وهو دورة راجع إلى هذا المكان. يعني أن في هذا المكان دورة تامة من الأرض موازية لمعدل النهار وتسمى هذه الدورة خط الاستواء ومعدل النهار في هذا المكان يكون سامتاً لرأس أهله

هناك تارة إلى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليلاً قليلاً إلى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة إليه قليلاً قليلاً حتى تسامت ثم تميل إلى الجنوب كذلك) أي متباعدة عن سمت الرأس إلى غاية ما مساوية للغاية الأولى ثم ترجع منها متقاربة إليه قليلاً قليلاً حتى تسامته (هكذا) حالها (دائماً) إذ تميل تارة أخرى إلى الشمال إلى تلك الغاية ثم ترجع وتميل إلى الجنوب وتعود أبداً إلى مثل الحالة الأولى (فعلم) من ذلك (أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعاً (في سطحه) وإلا لم يمل عن المعدل شمالاً وجنوباً (والشمس إذا قارنت كوكباً ما من) الكواكب (الثابتة **خلفته** إلى المغرب، فعلم) من هذا (أن لها حركة) خاصة من المغرب (إلى المشرق أسرع من حركة الثوابت) يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة إياها إلى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها **في الفلك الأعظم** قاطعة لجميع ما تحتها) من الأفلاك وغيرها (كأنها) أي كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبسطت) إلى سطح الفلك الأعلى وانقبضت إلى ما تحتها (وتسمي) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها بأوساط البروج (وفلك البروج) إطلاقاً لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لأن منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية **في سطح هذه الدائرة** (وإنها) أي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لأنهما دائرتان عظيمتان

وهناك يكون دورة الفلك دولابياً. ولا يكون في الفلك كوكب ولا نقطة إلا وهو يطلع ويغرب سوى قطبي العالم وما يقرب منهما من الكواكب والنقط وسيجيء تمام الكلام إن شاء اللّه تعالى.

قوله: (خلفته) أي جاوزته وتركته خلفها يعني أن الشمس حينئذٍ جاوزت ذلك الكوكب إلى جانب المشرق ثم تركته خلفها في جانب المغرب. وإن كانت حركة ذلك الكوكب إلى جانب المشرق أيضاً.

قوله: (في الفلك الأعظم) متعلق بقوله: ويفرض وأصل مدار الشمس كان في الفلك الرابع لكن يفرض في الفلك الأعظم دائرة موازية لهذا المدار وهي المسماة بمنطقة البروج كما ذكره.

قوله: (في سطح هذه الدائرة).إضافة السطح هاهنا من قبيل إضافة العام إلى الخاص. وقد عرفت أن هذه الدائرة كانت مفروضة في الفلك الأعظم وأما منطقة الفلك الثامن فهي مفروضة في نفس الفلك الثامن فيكون سطح هذه الدائرة حاصلة في سطح تلك الدائرة كما ذكره. وقوله: وإنها تقطع معدل النهار يعني أنها تقطعه لا على زوايا قائمة بل على زوايا حادة. كما سيجيء إن شاء اللّه تعالى.

(وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فإنه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الأكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الأرض إذا حلت الشمس فيهما **سوى موضعين هما تحت القطبين** (فما تتجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (إلى الشمال) من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لأنه مبدأ الربيع **في معظم المعمورة** (وما تتجاوزه إلى الجنوب) من المعدل (هو الاعتدال الخريفي)، لأنه مبدؤه في **معظم المعمورة** أيضاً (ويفرض على منتصفها) أي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهي) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) أي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين (نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعدل هي (انقلاب الصيفي) لأن الشمس إذا حلت فيها انقلب الزمان صيفاً في أكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان إلى الشتاء في تلك المواضع (وبهذه النقط الأربع) أعني الاعتدالين والانقلابين (**تنقسم منطقة البروج** أربعة أقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحداً منها فصلاً من الفصول الأربعة التي للسنة في معظم

قوله: (سوى موضعين إلخ) أحدهما تحت القطب الشمالي والآخر تحت القطب الجنوبي فإن حركة الفلك الأعظم فيهما أحوط الانطباق القطبين على سمتي الرأس والقدم فيهما بحركة الشمس.

قوله: (في معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فإنهما مبدآن للصيف فيه.

قوله: (أكثر المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فإنه ينقلب الزمان فيه شيئاً إذا حلت الشمس فيهما في تلك المواضع أي المواضع التي انقلب الزمان فيهما صيفاً.

قوله: (معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فإن مدة قطع الشمس واحداً من تلك الأقسام فيه فصلان كما سنقف عليه.

قوله: (تنقسم منطقة البروج) المتوهمة على سطح الفلك الأعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف وهو المصرح به في نهاية الإدراك وشرح التذكرة.

قوله: (سوى موضعين هما تحت القطبين) فإن هذين الموضعين لا يستوي الليل والنهار بل قد يكون الشمس بحيث لا تغيب شهوراً وقد تكون بحيث لا تظهر شهوراً وسيجيء تفصيل الكلام في مباحث خط الاستواء وقوله: فيما يتجاوزها فالنقطة التي تتجاوزها الشمس.

قوله: (ويفصل بين كل قسمين دائرة) فيكون هذا الأنصاف المعتبرة هاهنا اثني عشر نصفاً من دوائر الست العظام المذكورة وما بين كل نصفين من هذه الأنصاف قسم واحد وهو المسمى بالبروج.

المعمورة (**ثم قسموا كل قسم**) من الأقسام الأربعة (ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع) أي مجموع منطقة البروج منقسماً إلى (اثني عشر قسماً) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الأقسام وحينئذٍ (**يفصل بين كل قسمين**) منها (نصف **دائرة**) من تلك الدوائر (فيحيط بها) أي بالأقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجاً ثم قسموا كل برج **ثلاثين قسماً** سواء وسموها **درجاً** وقسموا كل درجة ستين قسماً سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) أي كل واحدة منها (ستين قسماً) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوالث) وقسموا الثوالث (و) سموها (روابع فما زاد) مما يمكن اعتباره من الكسور، **وكما أن كل قطعة من منطقة البروج** واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجاً **كذلك القطع الواقعة** من سطح الفلك الأعلى بين أنصاف تلك الدوائر على هيئة جراب البطيخ تسمى بروجاً. فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة **وعرضه مائة وثمانين درجة** (وأخذوا أسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور **تخيلوها من**) **وصل الخطوط** بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية، وإنها) أي تلك الصور المتخيلة (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والأسماء بحالها فإن البروج أقسام للفلك التاسع) ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من **خروجها عن الموازاة** بحركته البطيئة فكان

قوله : (كل قسم إلخ) أي كل ربع من أرباع منطقة البروج المتوهمة على سطح الفلك الأعلى .

قوله : (ثلاثين قسماً) بناءً على أن أكثر الكسور يخرج منه صحيحاً فيسهل الحساب .

قوله : (درجاً) كالشمس يظهر فيها ويهبط وأجزاء سائر الدوائر تسمى أجزاء .

قوله : (وكما أن كل قطعة من منطقة إلخ) كما يدل عليه كلام المصنف . فإنه قال : سموا كل قسم برجاً .

قوله : (كذلك القطع الواقعة) هذا هو الإطلاق المشهور وقد صرح بإطلاقين في التذكرة .

قوله : (وعرضه مائة وثمانون درجة) يعني أن عرض ما بين القطبين، فعلى هذا يكون طول كل برج سدس عرضه ستة أمثال طوله .

قوله : (تخيلوها من وصل الخطوط) يعني إذا وصلنا الخطوط بين الكواكب في فلك الثوابت كنا نتخيل هناك صوراً يكون بعضها في صورة الحمل وبعضها في صورة الثور إلى غير ذلك على ما فصلوا في كتبهم .

المناسب تغيير الأسماء إلا أنهم لم يغيروها **كيلا يؤدي** إلى الالتباس (وابتدؤوا) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لأن الشمس إذا وصلت إلى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من أنواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادئ الثمار فهو أولى بالاعتبار إلى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب **فصارت** ثلاثة منها) أي من البروج (بين نقطتي الاعتدال الريعي والانقلاب الصيفي، هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجاً ربيعية لأن الربيع) في معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها، وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والأسد والسنبلة وتسمى برؤجاً صيفية نمث ما مر، وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجاً خريفية، وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجاً شتوية، وهذا الترتيب) الذي ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالي وهو من المغرب إلى المشرق) وإنما اعتبروه كذلك إذ المقصود ضبط حركات الكواكب أعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب إلى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق إلى المغرب، ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة أعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج **وسموها بهذا الاسم**، ولا بد أن تمر) هذه الدائرة (بغاية البعد بين المنطقتين) كما بين في الأكر

قوله: (من خروجها عن الموازاة) كما في زماننا هذا فإن كوكب الحمل وهو السرطان بلغ إلى الدرجة الثالثة والعشرين منه وسيبلغ إلى بروج الثور، وقد نفى في صورة التوءمين في بروجها أقدامهما وفيه دلالة أن العلم الذي استفاد منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث إذ لو كان قديماً لاستحال أن ينقل كواكب صورة البروج ومع دور فضلاً عن دور أو أكثر ولم يعلموا أنها متحركة على ما تقدم من أن القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل: إن وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الأسد في الجوزاء أو نسر الطائر في العقرب والعيوق في أوائل الحمل كذا في النهاية.

قوله: (كيلا يؤدي) إلى الالتباس في ضبط أمر الحركات.

قوله: (فصارت إلخ) أي صارت دائرة ثالثة بعد المنطقتين.

قوله: (وسموها بهذا الاسم) أي سموها بالدائرة المارة بالأقطاب الأربعة وقد يطلق عليها اسم المارة وحده كما ذكره بقوله: فإذا تقاطعت كذلك إلخ يعني أن كل دائرة إذا تقاطعت كذلك أي قاطعت على قوائم دائرتين. وجب أن يكون قطباها موضع تقاطعهما ووجب أيضاً أن يكون هي مارة بأقطابهما الأربعة وهاتان الدائرتان اللتان قاطعتهما هذه الدائرة كذلك، إما أن تكونا متقاطعتين على قوائم كدائرة نصف النهار ودائرة أول السماوات فإنهما متقاطعتان على

(فمن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما) . والصحيح عكس ذلك لأن الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل . ولا يخفى عليك أن هذه الدائرة هي إحدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج إلا أنها امتازت عن سائرها بمرورها بالأقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان إذ يجب أن يقعا) أي قطباها (في الدائرتين) أي المنطقتين (لأنها مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها بأقطابهما (وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الأخرى) فإذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعين في كل منهما (والواقع فيهما) أي في منطقتي المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالأقطاب الأربعة (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج أو **بكوكب**) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) إذ يعرف بها ميل أجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب إليه الاستقامة كما قال : (والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل وأعظم ميول أجزائها هو ميل الانقلابين (و) القوس (الواقعة منها بينه) أي بين المعدل (وبين الكواكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم إلى سطح الفلك الأعلى ماراً بمركز الكواكب (بعده) أي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة **أعم مطلقاً من الدائرة المارة بالأقطاب** (وتوهموا دائرة أخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من) أجزاء (معدل النهار) أيضاً (أو بكوكب ما، وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء

قوائم وقد قاطعتهما دائرة الأفق على قوائم أيضاً كما سيجيء إن شاء اللّه تعالى، وإما أن تكونا متقاطعتين لا على قوائم كمنطقتي المعدل وفلك البروج فإنهما كانتا متقاطعتين لا على قوائم على ما سيجيء لكن الدائرة المارة قاطعتهما على قوائم كما ذكره .

قوله : (**أعم مطلقاً من الدائرة المارة بالأقطاب**) فإنها دائرة ميل الانقلابين .

قوله : (**أو بكوكب إلخ**) أورد كلمة أو هاهنا دون الواو تنبيهاً على أن في دائرة الميل يعتبر مرورها تارة بجزء من أجزاء المنطقة وتارة يعتبر مرورها بكوكب من الكواكب ولم يعتبر فيها مرورها بكوكب من الكواكب ولم يعتبر فيها مرورها بالجزء والكوكب معاً كما توهم، ولما كان المعتبر في دائرة العرض مثل ما ذكر هاهنا أورد هناك أيضاً كلمة أو فقال : أو بكوكب ما ولم يقل بكوكب ما بالواو .

أو الكوكب) أما أن تلك القوس هي عرض الكواكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها، ففيه أنه وإن كان صحيحاً بحسب المعنى إلا أن الاستقامة كما أشرنا إليها منسوبة إلى المعدل فلا يقال : إنه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لأجزائه أنها ذوات ميول أو عروض عنها ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس **عرض جزء من المنطقة عن المعدل** ويسمونها أيضاً الميل الثاني له عن المعدل **وهذه الدائرة أيضاً أعم** مطلقاً من المارة بالأقطاب (**فهي**) أي الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة إلى السفليات ثلاثة) منها (متحددة بالشخص، هي معدّل النهار والمنطقة والمارة بالأقطاب الأربعة) أما وحدة الأوليين بالشخص **فظاهرة**، **وأما وحدة الثالثة كذلك** فلما بين في الأكر من أنه يستحيل أنه تتقاطع **دائرتان عظيمتان** على نقطتين بينهما أقل من نصف الدور فلا

قوله : (عرض جزء من المنطقة عن المعدل) كلمة من هاهنا تبعيضية وكلمة عن متعلقة بقوله : عرض جزء وقوله : الميل الثاني . وأما الميل الأول فهو قوس من دائرة الميل على ما مر والضمير في له راجع إلى ذلك الجزء . وقوله : عن المعدل متعلق بالميل .

قوله : (وهذه الدائرة أيضاً أعم إلخ) فإن الدائرة المارة مثل الثاني تطرد الانقلابين .

قوله : (فظاهرة) لامتناع تعدد المنطقة لفلك واحد كما يشهد به التخيل الصحيح فإن هاهنا دائرة واحدة تتحرك بحركة قطبيها حد قطبي المعدل، لا دائرتان تنطبقان تارة وتفترقان أخرى في شرح التذكرة للحصري وكذا تماسها عليهما أي القطبين محال وإلا لزم إحاطة المستقيمين بسطح وكذا الانطباق ببعض سطح أحدهما على بعض سطح الأخرى فما بين القطبين محال وإلا لزم اتصال شرط واحد مستقيم ليسا في سمت واحد .

قوله : (وهذه الدائرة أعم مطلقاً إلخ) فإن هذه الدائرة عند حركة الكوكب أو الجزء إذا حصلت في موضع بحيث يكون هي هناك مارة بالأقطاب الأربعة كانت متحدة مع المارة بالأقطاب الأربعة فإذا تجاوزت عن هذا الموضع بحركة الكوكب أو الجزء لم يكن حينئذٍ متحدة مع المارة ثم إذا وصلت الموضع المذكور ثانياً كانت متحدة مع المارة ثانياً، وهكذا الكلام في كون دائرة العرض أعم مطلقاً من المارة .

قوله : (وأما وحدة الثالثة كذلك) أي بالشخص فلما بين إلخ . نعم كانت هذه الدائرة الثالثة بحيث تتحرك مارة بالأقطاب الأربعة على قطبي معدل النهار وتتحرك قطباها اللذان هما الاعتدالان على محور المعدل أيضاً . وتتحرك قطبا المنطقة أيضاً بالحركة اليومية على قطبي المعدل وهذه الحركة اليومية لا تنافي الوحدة الشخصية كما لا يخفى .

قوله : (دائرتان عظيمتان) وإنما قال عظيمتان لأن الدائرتين إذا كانت إحداهما صغيرة والأخرى عظيمة يجوز تقاطعهما على نقطتين بحيث يكون بعد ما بين النقطتين أقل من نصف

يتصور أن تمر دائرتان بالأقطاب الأربعة لأن البعد بين القطبين الذين في جهة واحدة أقل من أربعة وعشرين جزءاً فلا يجوز تقاطعهما عليهما. وأما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (واثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فإنهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزأ (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالأقطاب) وذلك (إذا كان الكوكب) الذي **له بعد** عن المعدل أو عرض عن المنطقة (**أو الجزء**) الذي له ميل أول أو ميل ثان واقعاً (عليها) أي على المارة، وقد نبهناك على أن المارة داخلة في كل واحد من إحدى دائرتي الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك أيضاً (خمس دوائر أخر بالنسة إلى السفليات حديها **الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر**

قوله: (أو الجزء إلخ) أي النصفين تقريباً فإن النصف الظاهر أكثر من الخفي بمقدار نصف قطب الأرض وقامة الرائي يتميز نقطتي الأفق لنقطتي المعدل، وفي عرض تسعين متحدان ولا محذور في خروجه إذ هي في عرض تسعين لا يتعين في الوضع فلا يترتب عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها.

دور. وقوله: فلا يتصور أن تمر دائرتان أي دائرتان عظيمتان على ما مر آنفاً. وقوله: بين القطبين أحدهما قطب المعدل والآخر قطب فلك البروج. وقوله: أقل من أربعة وعشرين جزءاً أي درجة فيكون حينئذٍ بعد ما بين القطبين اللذين في جهة واحدة أقل من برج واحد وإذا كان بعد ما بين القطبين اللذين في جهة واحدة أقل من برج واحد كان أقل من نصف دور بمقدار خمسة بروج وستة عشر درجة. فكيف يتصور تقاطع العظيمتان على القطبين المذكورين. قوله: فلا يجوز تقاطعهما عليهما الضمير في تقاطعهما راجع إلى الدائرتين المارتين بالأقطاب والضمير في عليهما راجع إلى القطبين المذكورين والضمير في بينهما راجع إلى القطبين أيضاً. وقوله: شاهداً ببطلانه أي ببطلان هذا التوهم وذلك لأن الدائرتين إذا كانتا منقطتين ومتحدتين فيما بين القطبين المذكورين يلزم ميلهما أو ميل أحدهما عن الانطباق إلى الافتراق فيلزم اعوجاجهما معاً عن سمتهما إلى الجانبين أو اعوجاج أحدهما عن سمتة إلى جانب هذا خلف.

قوله: (له بعد) هو قوس مخصوص من دائرة الميل كما مر . وقوله: أو عرض وهو قوس مخصوص من دائرة العرض كما مر أيضاً. وقوله: الذي له ميل أول أي هو ميل أول للجزء ميلاً ميلاً عن المعدل. وقوله: أو ميل ثان أي قوس هو ميل ثان للجزء أيضاً ميل عن المعدل كذلك على ما اختاره الشارح آنفاً وميل عن المنطقة على ما اختاره المصنف هناك.

قوله: (الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر إلخ) الظاهر أن هذا تفسير للأفق الحقيقي لأن الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر وبين النصف الخفي من الفلك والأرض معاً بحيث يكون

والنصف الخفي من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الأفق) ولا شك أن الظهور والخفاء أمران بالإضافة إلى سكان بقعة من بقاع الأرض فيكون الأفق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فإن كل بقعة على الأرض لها أفق على حده (وقطباها سمت الرأس والقدم) في تلك البقعة (وأربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) أي بقطبي الأفق فتكون هي أيضاً بملاحظة السفليات . (فالثانية :) منها (تمر بقطبي الأفق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لأن منتصف النهار هو حين وصول الشمس إليها فوق الأفق، كما أن منتصف الليل هو حين وصولها إليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه) فإن الكوكب إذا طلع من الأفق يتزايد ارتفاعه شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الأفق وإذا انحط منها يتناقص ارتفاعه إلى غروبه، وإذا غرب ينحط عن الأفق متزايداً انحطاطه إلى أن يبلغ نصف النهار تحت الأرض، فهناك غاية انحطاطه عنه، ثم إنه يأخذ في التقارب منه متناقصاً انحطاطه إلى أن يبلغ الأفق من جهة الشرق ثانياً، فمن غاية الانحطاط تحت الأفق إلى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس إلى الحركة الأولى ويسمى النصف الشرقي أيضاً. ومن غاية الارتفاع إلى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي أيضاً. (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الأفق) أعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها بأقطابهما فيما يمران بقطبيهما لما مر. (والثالثة :) منها (تمر بقطبي الأفق و) تمر أيضاً (بقطبي هذه) الدائرة (أعني وسط السماء) المسماة في المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتي الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب (وتسمى) هذه

قطباها سمت الرأس وسمت القدم وليست هي إلا الأفق الحقيقي. وأما الأفق الحسي فهي دائرة فاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى وتعبرت على وجهين أحدهما أن تكون هي دائرة منبسطة على وجه الأرض موازية للأفق الحسي بحيث يكون بعد ما بينهما مقدار نصف قطر الأرض، والثاني أن يفرض خط خارج من الناظر إلى موضع من الفلك كالمشرق مثلاً ثم يدار رأس ذلك الخط من ذلك الموضع إلى أن يعود إلى ذلك الموضع فيتخيل من حركة هذا الخط على هذا الوجه دائرة لا يتعين موضعها من الفلك بل ربما كانت منطبقة على الأفق الحقيقي وربما كانت واقعة فوقه وربما كانت واقعة تحته وكذا حاله بالنسبة إلى الأفق الحسي المذكور أولاً ثم لا يذهب عليك أن أكثر الأحكام المتعلقة بالأفق إنما هو مبني على الأفق الحقيقي كما ستنبه عليه بإذن الله تعالى.

الدائرة الثالثة (دائرة أول السماوات) لأن الكوكب إذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه، وتسمى أيضاً دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل) هذه الدائرة (بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الأفق) أعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار. (والرابعة:) من هذه الخمس (تمر بقطبي الأفق وبقطبي المنطقة) فتكون أبداً مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار، فإنها قد **تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم** (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (**عرض إقليم الرؤية**) لأن القوس الواقعة منها **بين الأفق وقطب منطقة البروج** أو بين قطب الأفق ومنطقة البروج تسمى عرض إقليم الرؤية (و) تسمى أيضاً دائرة (وسط سماء الرؤية لأنها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه

قوله: (وعرض إقليم الرؤية) تشبيهاً له بعرض البلد.

قوله: (فهو سماء الرؤية) ولهذا سمي إقليم الرؤية.

قوله: (قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم) وذلك إذا لم ينطبق دائرة نصف النهار على المارة بالأقطاب. اعلم أن المارة بالأقطاب تكون منطبقة على نصف النهار في كل يوم بليلته مرتين، وبيانه إذا تحرك الفلك الأعلى بالحركة اليومية تحرك قطبا المنطقة على قطبي المعدل، وتحرك أيضاً الدائرة المارة تبعاً لحركة قطبي المنطقة فإذا وصل هذان القطبان إلى جزأين من دائرة نصف النهار أحدهما، أي أحد الجزأين تحت الأفق والآخر فوقه، كانت المارة ح منطبقة على نصف النهار وكانت هذه الدائرة أعني دائرة السمت منطبقة على نصف النهار وكانت هذه الدائرة أعني دائرة السمت منطبقة على نصف النهار أيضاً فح كان نصف النهار مقاطعاً للمنطقة على زوايا قوائم فإذا زال القطبان عن ذينك الجزأين من دائرة نصف النهار ولم يكن نصف النهار حينئذٍ قاطعاً للمنطقة على زوايا قوائم إذ هو حينئذٍ لم يكن ماراً بالقطبين وكل دائرة عظيمة مقاطعة للأخرى إذا لم يكن مارة بقطبيها كان تقاطعهما لا على زوايا قائمة.

قوله: (بين الأفق وقطب منطقة البروج) أي إذا وقع قطب المنطقة على جزء من الأفق في جانب الجنوب مثلاً. لم يتصور هناك قوس بين الأفق وبين قطب المنطقة إذ المفروض أنه لم يقع بينهما المفارقة بعد، ثم إذا فارق قطب المنطقة بالحركة اليومية عن ذلك الجزء من الأفق يتصور القوس بين الأفق وبين قطب المنطقة وكذا إذا كان قطب أفق من الآفاق واقعاً على جزء من منطقة البروج لم يتصور هناك قوس بين ذلك الأفق وبين منطقة البروج وهو ظاهر. أما إذا كان قطب أفق من الآفاق واقعاً على جزء من سطح الفلك غير جزء منطقة البروج فيتصور هناك قوس بين قطب الأفق ومنطقة البروج، إذا عرفت هذا فالقوس الأصغر الواقع من دائرة السمت من قطب المنطقة وبين الجزء الأقرب إليه من أجزاء الأفق يسمى عرض إقليم الرؤية دون القوس الأطول منها بين الجزء الأبعد وبين ذلك القطب وكذا القوس الواقع منها بين قطب الأفق وبين الجزء الأقرب إليه من أجزاءالمنطقة عرض إقليم الرؤية أيضاًكما ذكره فتأمل.

كواكب) كثيرة (مرئية) **فهو سماء الرؤية** وهذه الدائرة في وسطها. (والخامسة:) منها (تمر بقطبي الأفق وبكوكب ما) أي وبرأس خط خارج من مركز العالم إلى سطح الفلك ماراً بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (إذ قوس منها) واقعة (بين الأفق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه، من جانب المغرب انحطاطه) والصواب أن القوس الأولى ارتفاعه الشرقي، والثانية ارتفاعه الغربي وأما الانحطاط فهو قوس منها تحت الأفق إما في جانب الغرب أو الشرق، والقوس الواقعة من الأفق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين إحدى نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فإذا انطقبت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة أول السماوات لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذٍ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) أعني نصف النهار، وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الأولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها إنما يكون (إن لم يكن) الكوكب (على دائرة أول السماوات و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) أي على أول السماوات (إن كان) الكوكب (عليها) وحينئذٍ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق إنما يظهر إذا لم يكن الكوكب في احدى الغايتين. وأما إذا فرض أنه في إحداهما مع كونه على دائرة أول السماوات كما إذا كان على سمت الرأس أو القدم. **فإنه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار وأول السماوات** (وهذه الدوائر) الخمس الأخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها أشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل واحدة منها **لا تكون في بقعة واحدة متعددة** بل شخصاً واحداً (وهي دائرة الأفق ووسط

قوله: (فإنه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار، وأول السماوات) أما انطباقها على أول السماوات فظاهر إذ المفروض أن الكوكب يكون متحركاً على أول السماوات، وأما انطباقها على نصف النهار فلأنه يصدق على نصف النهار أيضاً أنها دائرة تمر بقطبي الأفق وبمركز ذلك الكوكب. ولا اعتبار بحركة الكوكب على أول السماوات حتى لو فرضنا أن الكوكب قد تحرك فيما بين دائرتين نصف النهار وأول السماوات ثم وصل إلى سمت الرأس أو القدم لزم انطباق دائرة الارتفاع على الدائرتي المذكورتين معاً مع أن حركة الكوكب هناك لم تكن على إحداهما. ثم لا يذهب عليك أن هذه الدائرة عند وصول الكوكب إلى سمت الرأس أو القدم تكون أيضاً منطبقة على دائرة السمت. إلا أنه لم يعتبر انطباقها عليها لأن دائرة السمت لم تكن متقررة في بقعة ما أصلاً بخلاف دائرتي نصف النهار وأول السماوات، فتأمل.

قوله: (لا تكون في بقعة واحدة متعددة) وأما تعددهما باعتبار تعدد أشخاص تلك البقعة

السماء وأول السماوات واثنتان منها تتغيران) في بقعة واحدة آناً فآناً وهي دائرة الارتفاع فإنها تتغير (لحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فإنها تتغير (لحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما) حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتنى عليها (أمور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال) فلم يكن بنا حاجة إلى ذكرها في كتابنا هذا (إلا أنا أوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم) في علم الهيئة (وإذا رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لم يهلك) أي **لم يفزعك** (سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع). القعقعة صوت السلاح ونحوه من الأمور اليابسة، وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني أن هذه الألفاظ أصوات لا طائل تحتها كأصوات الأسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره. **ولقائل أن يقول**: لا شك أن الكرة إذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها فلا بد أن ينفرض فيها نقطتان لا حركة لهما أصلاً، وهما القطبان وأن ينفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حلق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وأن ينفرض من جنبتيها دوائر) صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس إليها بطئاً متفاوتاً جداً. فما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ مما هو أقرب إلى المنطقة ولا شبهة أيضاً في أن الكرات إذا أحاط بعضها ببعض أمكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها إذا اعتبرت في كرة واحدة منها وحينئذ ينفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما، فهذه وأمثالها وإن لم تكن

قوله: (ولقائل أن يقول إلخ) ما ذكره قدس سره حتى إلى قوله ينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات فإن ضبطها موقوف على صنعة الآلات الرصدية من غير غلط ونصبها في دائرة نصف النهار تحقيقاً. وإحساس الكواكب عند وصولها بتدقيق النظر من غفلة وعدم الخلط في الحساب واجتماع هذه الأمور على التحقيق متعسر بل متعذر. ولذا اختلف الإرصاد في ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فإنها ليست متشابهة لا عند مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الإقبال والإدبار، نعم إنهم بذلوا الوسع في ضبطها بقدر الإمكان وأما الاطلاع عليها على ما هو في نفس الأمر فكلا.

بناء على أن سمت رأس هذا الشخص وسمت قدمه يغاير سمت رأس الشخص الآخر وسمت قدمه فلا اعتبار لذلك القدر من التعدد.

قوله: (لم يفزعك) الإفزاع الإخافة. وقوله: بالشنان الشن بفتح الشين المعجمة وتشديد النون القربة الخلق والجمع الشنان وقوله: من يزدريها أي من يستحقرها.

موجودة في الخارج لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلاً صحيحاً مطابقاً لما في نفس الأمر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال وجبال الياقوت والإنسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها أحكام الأفلاك والأرض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة، بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلاً: ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾ [آل عمران: ١٩١]، وهذه فائدة جليلة تحت تلك الألفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت إلى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال.

[المقصد الثالث: في فلك الثوابت]

(في فلك الثوابت قد زعموا أن لها) أي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الأفلاك (حركة) خاصة بها (بطيئة) جداً (وإنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا أصل له عند أصحاب الأرصاد (وقيل:) إنها تتم الدورة (في ستة وثلاثين ألف سنة) بناء على أن بطليموس وجد بالرصد أنها **تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً** وقيل: تتم الدورة في ثلاثة وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من أنها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة. وقيل: تتمها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناء على أن جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة. وهذا هو الموافق **للرصد الجديد** الذي بمراغة وإنما حكموا بإتمام الدورة فيما ذكر من المدد (إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد) على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم أنها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما لخصناه (وإنما سميت) ما عدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت إما لبطء حركتها فلا نحس) إلا بتدقيق النظر في أحوالها المعلومة بأرصاد بينها مدد طويلة. ولذلك اختفت على الأوائل حتى زعموا أن الأفلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكرة الثوابت. (وأما إثبات

قوله: (تقطع في كل مئة سنة جزءاً واحداً) فهي تقطع في كل ثلاثة آلاف سنة برجاً واحداً.

قوله: (للرصد الجديد) قيل: هو الرصد الذي تولاه نصر الدين الطوسي بمراغة.

أوضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة (ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما) سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطءاً واستقامة ورجوعاً إذ لا بد لهذا الاختلاف من أصل يستند إليه. (الأولى: الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الأرض ويكون له) أي للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه) وهو المحيط به من خارج (ومقعره) وهو الذي يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها بل يقع) أي يميل مركزه (إلى جانب منها) أي من مركز الأرض (ويكون) الفلك الخارج المركز (في ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل). هذا إنما يصح في خارج القمر فإنه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن أفلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات، وأما عطارد فله خارجان أحدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الأول كما ستعرفه. (وينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (إلى قسمين): أحدهما حاوٍ للخارج والآخر محوله (ويسميان بالمتممين) إذ بانضمامهما إلى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه (هما) ليسا متساويين في الثخن بل هما (آخذان من غلظ) هو (بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (إلى دقة) أي ينتقص شيئاً فشيئاً ويدق (حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج) المركز (من أحدهما) وهو المتمم الحاوي (لمحدبه) أي محدب الخارج (ومن الآخر) وهو المتمم المحوى (لمقعره) أي مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر في آخذان أي هما يأخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي إلى ما ذكر حال كونهما متبادلين (في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين (في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) في الخارج (و) الحاوي (الخارج) عنه معاً (في جميع الأجزاء سواء) لأن دقة أحدهما تنجبر بغلظ الآخر (ويكون في الوسط منهما) أي من المتممين (حجمهما سواء) أي يكون حجم وسط كل منهما مساوياً لحجم وسط الآخر كما أن غلظ كل منهما ودقته تساوي غلظ الآخر ودقته. (ويكون مقعر الداخلين) المحوى (موازياً لمحدب الخارجين) الحاوي (و) يكون (مركزهما) أي مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحداً هو مركز العالم) وهذا إنما يصح إذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز، وأما إذا كان في ثخن خارج آخر كأحد خارجي عطارد، فإن مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذٍ مركز الخارج الآخر، وهذه

الأحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة **سوى الحكم بأن غلظ كل منهما** يساوي مقدار خروج المركز **إذ الصواب** أن غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما **قام عليه البرهان** ويشهد له أيضاً التخيل الصحيح ممن له أدنى مسكة. (والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للأرض بل (مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة، ومقعره بأخرى وحينئذٍ يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) أي للتدوير (مقعر) إذ لا حاجة بنا إلى مقعره فيفرض أنه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائر أحوال مركز العالم ويرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك (الحامل) للتدوير (**إن كان**) **الحامل** (موافقاً) في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وإن كان) الحامل (خارجاً) كانت الدائرة أيضاً خارجة المركز. الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو **بل المتحرك** بحركته (عند مركز الأرض) الذي هو

قوله: (**إذ الصواب إلخ**) هذا إنما يرد لو كان المراد من الحيز ما يخرج أما إذا كان بمعناه المصدري، وتكون المعنى بمقدار يحصل بخروج مركزه مركز العالم وهو ضعف ما بين المركزين فلا كما لا يخفى.

قوله: (**كما قام عليه البرهان**) بيانه أنا إذا فرضنا أن ا ب ج محدب فلك يكون الخارج في تحته وده ومقعره فمن وإلى أدا أو من إلى ب ومن ذ إلى ج يكون حجم ذلك الفلك.

قوله: (**سوى الحكم بأن غلظ كل منها إلخ**) يمكن أن يقال في تصحيح كلام المصنف إن معنى قوله: بقدر خروج المركز أي بحسب خروج المركز، وإن أحدهما ناظر إلى الآخر لا على معنى أن غلظ كل من المتممين يساوي مقدار خروج المركز حتى يرد عليه اعتراض الشارح. وبالجملة إن غلظ المتمم يكون ناظراً إلى خروج المركز، فإن كان ذلك المقدار مثلاً كان غلظ المتمم مثلي قطر الأرض. وهكذا يكون غلظ المتمم ضعف مقدار خروج المركز يظهر ذلك الأشكال المرسومة في الإدراك لتصوير الأفلاك الخارجة المركز فارجع إليها وسيجيء زيادة بيان إن شاء الله تعالى.

قوله: (**وإن كان الحامل إلخ**) اعلم أن حامل التدوير يكون شاملاً للمائل وسائر المتمثلات والخوارج المركز فلا يرد ما يقال: إنه لا يكون الحامل إلا ما هو خارج المركز فيلزم أن يكون قوله: إن كان الحامل موافقاً في المركز مجرد تقدير لم يكن مطابقاً لما هو في نفس الأمر إذ ليس لنا في نفس الأمر حامل يكون موافقاً في المركز. ولك أن تقول أيضا: إنه يمكن أن يبنى هذا الكلام على القول بأن الشمس لم يكن لها خارج المركز بل كان لها فلك التدوير فقط فعلى هذا يكون حامل التدوير موافق المركز البتة على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

قوله: (**بل المتحرك**) وجه هذا الإضراب ظاهر، ثم إن المتحرك بحركة الكوكب يمكن أن

مركزه.(في أزمنة متساوية قسياً متساوية) من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الأرض (زوايا متشابهة) أي متساوية لأن الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) أي من مركز الأرض (قرباً وبعداً) بل يكون دائماً متساوي البعد عنه، لأنه مركز الدائرة التي تتحرك عليها (فلا يحس فيه) أي في المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لا في مركز الأرض **إن فرض هناك إحساس** ولا فيما هو في حكمه كوجه الأرض بالقياس إلى الأفلاك العالية **إذ لا قدر** لنصف قطر الأرض بالنسبة إليها. (وأما الخارج من المركز فإنه لا يختلف منه) أي من مركز نفسه (قرباً وبعداً أو أنه يقطع حول مركز نفسه قسياً وزوايا متشابهة) **لما عرفت في الموافق** (لكنها) أي حركة الخارج (تختلف بالنسبة إلى مركز العالم لأن أحد نصفيه) أي نصفي الخارج (وهو الذي فيه مركز العالم أقرب إلينا وغاية القرب) منا (عند نقطة في وسطه) أي وسط هذا النصف (بها) أي بتلك النقطة (يماس) هذا النصف أو الخارج (مقعر المائل) **أراد به** الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر. (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (أبعد منه) أي من النصف الأول بالقياس إلينا (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند نقطة وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى)

قوله: (**إذ لا قدر إلخ**) بخلاف فلك الشمس وما تحته فإن للأرض بالنسبة إليها قدراً فيتفاوت قرباً وبعداً بقدر نصف قطر الأرض.

يكون كوكباً وأن يكون فلك تدوير وأن يكون نقطة من النقط المعتبرة فيما بينهم. وقوله: عند مركز الأرض أي حول مركز الأرض.

قوله: (**إن فرض هناك إحساس**) إنما قال: إن فرض لأن الإنسان لم يكن ساكناً عند المركز فضلاً عن أن يكون هناك إحساس. وقوله: إذ لا قدر لنصف قطر الأرض بالنسبة إليها يعني أنه لو كان لنصف قطر الأرض بالنسبة إلى الأفلاك العالية قدر لزم أن يحصل لنا الإدراك بالسرعة عند كون ذلك المتحرك فوق الأفق والإدراك بالبطء عند كونه تحت الأفق لأن ذلك المتحرك لا بد أن يكون أقرب بالنسبة إلينا عند كونه فوق الأفق وأن يكون أبعد عند كونه تحت الأفق ويدل على بطلان اللازم كون الليل والنهار متساويين عند حلول الشمس في الاعتدالين، فتأمل.

قوله: (**لما عرفت في الموافق**) هو قوله: لأن الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك.

قوله: (**أراد به**) أي أراد بالمائل الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه ليندرج فيه الممثلات أيضاً كما مر.

هذه النقطة (الأوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان (وهو في النصف الأوجي قوساً وزاوية أصغر) **أما القوس فبحسب الرؤية وأما الزاوية فبحسب نفس الأمر** (فيرى) ذلك المتحرك (أبطأ و) يرسم في ذلك المقدار (من الزمان في النصف الحضيضي قوساً وزاوية أكبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك أسرع) لأنه إذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها أطول لا محالة أسرع . (وأما التدوير) فحيث لم يكن شاملاً للأرض (فتكون حركته **في أحد نصفيه** إلى التوالي من حامله) أي موافقة لحركته في الجهة فإذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير أيضاً بحركة الحامل كانت الحركتان إلى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (مجموع حركته) أي حركة التدوير (وحركة حامله فيرى أسرع و) تكون حركته (في النصف الآخر إلى خلاف التوالي) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى إبطاء بل ربما ساواه) أي ساوى التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقي الحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفاً) في جزء من أجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة **(وربما زاد) التدوير (عليه)** أي على حامله في الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعاً) عن الجهة التي كان متحركاً إليها إلى

قوله : (أما القوس فبحسب الرؤية) لأن الشيءالواحد إذا كان قريباً يرى كبيراً وإذا كان بعيداً يرى صغيراً .

قوله : (وأما الزاوية فبحسب نفس الأمر) لأن الزاوية التي ضلعاها أطول أصغر من الزاوية التي ضلعها أقصر وإن كان وترا هما متساويين .

قوله : (في أحد نصفيه) وهو النصف الأعلى من المتحيز والنصف الأسفل في القمر والشمس على رأس التدوير .

قوله : (بل ربما إلخ) وذلك إنما يكون في المتحيزة واقعاً لأن الحامل بحركته جر إلى التوالي والتدوير جر إلى خلاف التوالي فتحيز في موضع واحد من الفلك البروج كأنه لا يتحرك .

قوله : (وربما زاد التدوير عليه) وذلك أيضاً في المتحيزة .

قوله : (أما القوس فبحسب الرؤية) أي لا بحسب نفس الأمر فإن قسي الفلك لا يختلف في نفس الأمر على ما مر . وقوله : وأما الزاوية فبحسب نفس الأمر وذلك لأن القوس الواحد إذا كان وتراً لزاويتين بحيث يكون ضلعا إحداهما أطول من ضلعي الأخرى لزم أن تكون الزاوية التي ضلعاها أطول أصغر في نفس الأمر من التي ضلعاها أقصر كما لا يخفى .

قوله : (في أحد نصفيه) وهو النصف الأسفل منه مثلاً . وقوله : في النصف الآخر وهو النصف الأعلى منه مثلاً . وقوله : على حركته متعلق بقوله : فضل .

جهة مقابلة لها (ولأنه) أي التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق للحامل (إلى بطءٍ) في النصف الآخر وذلك على التقدير الأول. **وهو أن لا يكون هناك مساواة** ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) أي بين السرعة والبطء (حركة وسطى لأنه يرجع) إلى خلاف التوالي (بعد الاستقامة) إلى التوالي (ويستقيم) أيضاً (بعد الرجوع)، وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير (فيكون كل منهما) أي من الاستقامة والرجوع (محفوفاً بوقوفين) أحدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع، والآخر بالعكس (وأيضاً فأحد نصفي التدوير أبعد منا فيرى القوس المقطوع منه) أي من النصف الأبعد الأبطأ (لا أسرع) **كما زعمه** لأن مقتضى البعد في نفسه هو الأبطأ دون الأسرع (ومنتصفه) أي منتصف النصف المذكور (هو البعد الأبعد) بالقياس إلى مركز العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (دورة والنصف الآخر منه أقرب) إلينا فتكون القوس المقطوعة منه أسرع لا أبطأ (ومنتصفه) أي منتصف النصف الآخر

قوله: (وهو أن لا يكون هناك مساواة) بل نقصان وذلك في القمر والشمس على أصل التدوير.

قوله: (ويستقيم إلخ) بيان ذلك أنه إذا كانت أحد الكواكب المتحيزة في أعلى تدويره كانت حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على توالي البروج فيرى مستقيماً سريع الحركة، وإذا قرب الكوكب إلى أسفل التدوير جعل ميلاً إلى خلاف التوالي لكنه ما دام حركة مركز الكوكب إلى الخلاف أقل في الرؤية من حركة مركز التدوير مستقيماً لكنه بطيء السير. فإذا تساويا يرى مستقيماً لتعارض الحركتين وإذا زادت حركة مركز الكواكب إلى الخلاف على حركة التدوير إلى التوالي يرى راجعاً بتدرج من البطء إلى السرعة في الرجوع ثم من السرعة إلى البطء وأيضاً ثم يقيم بعد تمام الرجعة. ثانياً: إذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الإقامة لأمور معينة.

قوله: (ولأنه يتدرج) متعلق في المعنى بما بعده من قوله: فيكون بينهما إلخ. وكذا قوله: ولأنه يرجع متعلق بحسب المعنى بما بعده من قوله: فيكون كل منهما إلخ. ولو قال: يكون بترك الفاء لكان أهون. والذي يقال في أمثاله هو أنه يقدر يكون عاملاً في الظرف. ويجعل قوله: فيكون منيراً لذلك المقدر. وقوله: وذلك إلخ، أي التدرج من سرعة إلى بطء إنما يكون على تقدير أن لا تكون هناك مساواة ولا زيادة أصلاً فإنه على تقدير المساواة يلزم الوقوف وعلى تقدير الزيادة يلزم الرجوع وأما على تقدير أن لا يكون هناك زيادة ولا مساواة فيتصور أن يكون هناك سرعة عند كون الكوكب في النصف الموافق وبطء عند كونه في النصف المخالف بأن يكون المحسوس هناك فضل حركة حاملة على حركته كما عرفت.

قوله: (أسرع كما زعمه) هلاً يمكن أن يريد المصنف بالأسرعية هاهنا معنى الأقصرية مجازاً إذ المعقول أن يرى القوس أقصر لا أن يرى أبطأ فإن القوس من قبيل المقادير لا من قبيل الحركات حتى يرى أسرع أو أبطأ.

(هو البعد الأقرب) بالقياس إلى مركز العالم (ويسمى الحضيض). وقد ظهر بما ذكر أن الإسراع والإبطاء ينضبطان بكل واحد من أصلي الخارج وفلك التدوير، وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير.

[المقصد الرابع: فلك الشمس]

(في فلك الشمس) قدمه على أفلاك سائر السيارة لأن الشمس أشهرها وأنورها وعليها مدار الأيام والليالي وما يتركب منهما مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب إلى التعليم. (وهي إما على فلك) شامل للأرض (مركزه خارج عن مركز العالم أو على) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز وإلا) أي وإن لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعداً وقرباً) بالنسبة إلى مركز العالم وما يليه من وجه الأرض (فلا تختلف سرعةً وبطأً كما علمت والتالي باطل بالرصد) إذ قد وجدوا به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة. والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الأول أبطأ منها في النصف الثاني. (وكيف كان) الحال (فله) أي للكوكب الذي هو الشمس (فلكان إما خارج مركز ومائل) أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه. (وإما تدوير وحامل، وله) أيضاً (حركتان) وهذا إنما يصح على أصل التدوير إذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الإبطاء والإسراع المذكوران، وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما إلى حركتين بل

قوله: (**وما يتركب منهما**) الأسبوع والشهور والأعوام.

قوله: (**أقل إلخ**) إذ ليس لها الوقوف والرجوع.

قوله: (**كما علمت**) أي كما علمت في صدر الفائدة الثانية عدم الاختلاف قرباً وبعداً وإسراعاً وإبطاءً في الفلك الموافق المركز بالنسبة إلى مركز العالم وإلى وجه الأرض أيضاً. وقوله: إذ قد وجدوا به. أي وجدوا بالرصد بنصب آلة في سطح معدل النهار. وقوله: هو نصف من فلك البروج. وإنما قال: من فلك البروج لما عرفت أن حركة الشمس في نفس فلكها إنما يكون على منطقة البروج حساً. وقوله: وهو النصف الباقي أي النصف الجنوبي منه أي من فلك البروج. وقوله: أي للكوكب الذي إلخ، يعني أن ضمير التذكير هاهنا راجع إلى الشمس بتأويل الكوكب.

قوله: (**فلا حاجة فيهما إلى حركتين**) لعله أرادبتعدد الحركة وكونها اثنين تعددها الحسي ولم يرد تعددها الحقيقي كما هو الظاهر.

يكفيهما حركة الخارج. فلذلك قالوا: أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين. فإن قلت: **لا بد لتحريك** أوجها من حركة أخرى، وهي حركة ممثلها فيكون لها على أصل الخارج أيضاً حركتان. قلت: كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما إلى حركة أخرى، وأيضاً إذا اعتبر تحريك الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركة ثالثة **مستندة إلى تحريك فلك البروج** كما ذكروه (و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) **بل في نصف بعينه من فلك البروج** (وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي أبداً بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على أصل الخارج بأن يكون الأوج في البروج الشمالية فتكون الشمس هناك أبعد من الأرض وأبطأ حركة وفيما يقابلها أقرب وأسرع. وإذا أريد الإبطاء والإسراع على هذا الوجه بعينه من أصل التدوير احتيج إلى قيود أشار إليها بقوله: (فلنفرض التدوير **بحيث** يتم دوره مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (**بقدر بعد مركز الخارج عن** مركز العالم) ولا بد مع

قوله: (لابد لتحريك إلخ) إثبات حركة الممثل لتحريك أوج ليس ضرورياً لجواز أن يكون حركة أوج مستندة إلى تحريك فلك البروج على ما قالوا في أصل التدوير إلا أنهم لما أثبتوا الممثل لئلا يلزم الخلاء أو الفصل. قالوا: إنه محرك أوج الشمس على أصل الخارج لئلا يلزم التعطيل على الأفلاك.

قوله: (مستندة إلى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل وإلا فيجوز أن تكون مستندة إلى ممثل كوكب فوقه.

قوله: (بحيث إلخ) لتكون هذه السرعة والبطء في تمام الدورة.

قوله: (بقدر بعد مركز إلخ) ليكون القرب والبعد بمركز الشمس على هذا الأصل كما كان على أصل الخارج.

قوله: (إلى تحريك فلك البروج) المصدر هاهنا مضاف إلى الفاعل. وقوله: كما ذكروا وقد ذكره (المصنف) في آخر المقصد السادس على ما سيجيء إن شاء الله تعالى. حيث قال: هناك الأوجهان توافق الثوابت في تلك الحركة قدراً وجهة فهو أي ذلك التوافق إما الاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت إلى آخر كلامه هناك.

قوله: (بل في نصف بعينه من فلك البروج) لما عرفت بل إنهم وجدوا بالرصد الأسرع والأبطأ في نصفي فلك البروج دون نصفي فلك الشمس.

قوله: (بل نصف قطره) وذلك لأنا فرضنا كونه ما بين المركزين مساوياً لنصف قطر التدوير، كما أن المدار الذي يفعله الكوكب ويرسمه في الحامل والتدوير معاً بتلك الحركة المركبة مساوياً للمدار الذي يفعله ذلك الكوكب ويرسمه في الخارج المركز بالحركة البسيطة

ذلك أن نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج في جهتها بحيث يتممان الدورتين معاً **وأن نفرض حركة التدوير شبيهة بهما** على وجه تكون **في القطعة البعيدة إلى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة إلى جهتها** (لتكون الدائرة التي ترسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينهما كالتي ترسمها خارج المركز سواء) ويكون الاختلاف المحسوس من الأصلين شيئاً فشيئاً واحداً بلا تفاوت إلا أن بطليموس اختار الخارج لكونه أبسط لما عرفت من أنه يتم بحركة واحدة ومن أن التدوير يستلزم مداراً خارج المركز.

[المقصد الخامس: أفلاك القمر]

(في أفلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والإنارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ في نصف) آخر منه وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء من فلك البروج لا يختص إسراعه وإبطاؤه بجزء معين منه دون آخر. (فعلم) بذلك (أنه) أي القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) **فإذا فرض القمر في**

قوله: (**في القطعة إلخ**) ليكون البطء في القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كان أصل الخارج فإنه على هذا التقدير يكون المحسوس فضل حركة الكامل.

قوله: (**وفي القطعة القريبة إلخ**) لأنه على هذا التقدير يكون المحسوس مجموع حركة الكل في التدوير.

على ما بين في موضعه ثم لا يذهب عليك أن وجودها في الخارج. المركز هاهنا فرضي لا تحقيقي إذ الكلام هاهنا مبني على أصل التدوير فلم يتحقق هناك خارج المركز قطعاً.

قوله: (**وإن نفرض حركة التدوير شبيهة بهما**) أي شبيهة بحركتي الحامل والخارج ولا يخفى أن هذا الكلام يكون مستغنىً عنه بما سبق ذكره إلا أنه أورده توطئة لقوله: على وجه يكون في القطعة البعيدة إلخ، ومحصل الكلام هو أن حركة الأفلاك الثلاثة متشابهة لكن قد تعارضت في التدوير حركتان هما حركة القطعة القريبة وحركة القطعة البعيدة على ما ذكره فكأنهما كانتا متساقطتين فبقيت حركة الحامل فقط شبيهة بحركة الخارج سواء، فإن قيل: لم تقف الشمس في القطعة البعيدة المخالفة لحامله في جهة الحركة كما وقفت المتحركة في النصف المخالف. قلنا: لا بد أن يكون حركة التدوير أسرع من حركة حامله حتى يتصور الوقوف أو الرجوع والمفروض في صورة الشمس هاهنا هو أن حركة التدوير كانت مساوية لحركة حامله فلم يتصور ما ذكرتم، فتأمل.

موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل، وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الإسراع والإبطاء فإذا عاد القمر إلى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة إليه في جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة أخرى إلى جزء ثالث منه وهكذا. ثم إن هذا التصوير وإن كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء بأجزاء معينة من البروج إلا أنه يقتضي أن يكون عود القمر إلى الحالة المخصوصة قبل العود إلى جزء بعينه من البروج **وذلك باطل** لأن المعلوم بالرصد أن عوده إليها بعد العود إلى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح أن يقال: يتم دوره بعد دورة حامله (ثم إذا قيس سرعة إلى سرعة وبطء إلى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ) يعني أن اختلاف القمر إذا عاد لم يعد إلى ما هو مثله حقيقة بل إلى ما يشبهه مع تفاوت قليل. (فعلم) بذلك (أن تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز) إذ حينئذ تكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في أنفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت في الحالة العائدة مقيسة إلى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو) أي القمر يجب أن يكون في كل واحد من تربيعيها) في حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة (والأوج يقابله ضرورة) فإذا كان القمر في تربيع الشمس إلى التوالي كان أوجه في تربيعها إلى خلاف التوالي، وإذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الأوج في تربيعها الثاني إلى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله (يخرج) ذلك الفلك ويحرك (أوجه إلى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذي) يكون (الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان في التربيع الثاني). كما كانا متقابلين في التربيع الأول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) **ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الأوج (وفي غير الاجتماع والمقابلة**

قوله: (وفي غير الاجتماع والمقابلة إلخ) وذلك لأنه إذا اجتمع الشمس ومركز تدوير القمر

قوله: (فإذا فرض القمر في موضع من التدوير) كالذروة. وقوله: في موضع من الحامل هو كرأس الحمل مثلاً. وقوله: حالة مخصوصة هي كالإبطاء مثلاً بناء على الفرضين المذكورين. وقوله: إلى جزء ثالث منه أي من فلك البروج.

قوله: (وذلك باطل) أي لأن المعلوم بالرصد إلخ. ولأن عود القمر إلى الحالة المخصوصة أو كان قبل العود إلى جزء بعينه من البروج لزم إحساس رجوع القمر أو وقوفه حالة كونه في القطعة المخالفة لحامله من ذلك التدوير لكن الرصد يكذبه.

قوله: (ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الأوج إلخ) قد عرفت أن ترتيب البروج

تكون الشمس متوسطة بينهما) أي بين القمر وأوجه (أبداً يتباعدان عنها) أي عن الشمس (بعد الاجتماع إلى المقابلة) فيبعد القمر عنها إلى التوالي، والأوج إلى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة. (ثم يتقاربان منها) أي من الشمس (بعد المقابلة إلى أن يجتمعا) معها ثانياً. ثم إن منطقة التدوير يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل. (وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج وإلا كان القمر ملازماً له لا يتعداه إلى الشمال ولا إلى الجنوب). كما أن الشمس كذلك دائماً (فيكون) القمر (ينخسف في كل

والأوج في نقط متشابهة من فلك البروج، ولكن مثل رأس الحمل ثم تحرك منه الأوج يوماً بليلة بحركة المائل والجوزهر إلى خلاف التوالي إحدى عشر درجة واثني عشر دقيقة بالقرب، وتحرك الشمس عن أول الحمل قريباً من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الأوج اثني عشر درجة وإحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من أول الحمل أربعاً وعشرين درجة وثلاثاً وعشرين دقيقة، لكن المائل يرد الحامل إلى خلاف التوالي مقدار حركته المركبة من الحركة العرضية وحركة المركز إلى التوالي ثلاث عشر درجة وإحدى عشر دقيقة وهو وسط القمر في القمر في اليوم بليلته، فإذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة، فهي وسط القمر وزيد على حركة المائل كان النامي بعد النقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد أوج القمر عنها فتكون الشمس متوسطة بينهما.

هكذا: حمل، ثور، جوزاء، سرطان، أسد، سنبلة، ميزان، عقرب، قوس، جدي، دلو، حوت. ثم نقول: مثلاً نفرض أنه قد اجتمع القمر والشمس والأوج كلها في رأس الحمل على التوالي في الحمل والثور والجوزاء إلى ربع السرطان، ويتحرك الأوج من رأس الحمل أيضاً على خلاف التوالي في الحوت والدلو إلى ثلاثة أرباع الجدي، فحينئذ يكون الأوج مقابلاً للقمر حال كون القمر في الحضيض، وحينئذ تتحرك الشمس من رأس الحمل أيضاً إلى ربع الحمل فيكون بين القمر والشمس حينئذ ثلاثة بروج هي ثلاثة أرباع الحمل ومجموع الثور ومجموع الجوزاء والربع الأول من السرطان، وظاهر أن هذه البروج الثلاثة هي ربع مجموع البروج الاثني عشر ثم يتحرك القمر من ذلك الموضع في ثلاثة أبراع السرطان، وفي الأسد وفي السنبلة إلى نصف الميزان، ويتحرك الأوج على خلاف التوالي في الربع الأول من الجدي وفي القوس وفي العقرب إلى نصف الميزان فيجتمع القمر والأوج في نصف الميزان أيضاً، وحينئذ تتحرك الشمس إلى نصف الحمل فهي ح يكون مقابلة للأوج والقمر معاً ثم يتحرك القمر في نصف الميزان وفي العقرب وفي القوس إلى ثلاثة أرباع الجدي، ويتحرك الأوج على الخلاف في النصف الأول من الميزان، وفي السنبلة إلى الربع الأول من الأسد فيكونان متقابلين. ثانياً حال كون القمر في الحضيض وح تتحرك الشمس إلى ثلاثة أرباع الحمل فيكون بين القمر والشمس ثلاثة بروج أيضاً وهي الربع الأخير من الجدي ومجموع الدلو ومجموع الحوت وثلاثة أرباع الحمل. قيل: هذا هو التربيع الأول فيكون غروب

مقابلة لتوسط الأرض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الأرض في كل منها. (واللازم منتفٍ بل تقاطعه) أي تقاطع منطقة المائل فلك البروج (ونقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين إحداهما هي التي إذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من منطقة البروج. (وتسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الأخرى) منهما هي (مقابلتها التي إذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناءً على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين **بالتنين** وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم إذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين) كالرأس مثلاً (ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثاني) من الكسوفين (متأخراً عن الأول إلى جهة المغرب) من أجزاء فلك البروج. (فعلمنا) بذلك (أن للعقدتين حركة إلى خلاف التوالي فله) أي للقمر (فلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) أي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين إلى خلاف التوالي (ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر إذا وصل إلى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذٍ (عرض ثم إذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (في الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلاً قليلاً إلى أن يصل) القمر (إلى منتصف ما بين العقدتين، وعنده يكون غاية العرض) الشمالي (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلاً قليلاً إلى أن يحصل) القمر (في الذنب فيكون) حينئذٍ (عديم العرض) أيضاً (ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه) فيتزايد أولا إلى أن يصل إلى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص

....

القمر هناك بعد غروب الشمس، وفي التربيع الثاني يكون الغروب بالعكس ثم يتحرك القمر من ذلك الموضع إلى آخر الحمل ويتحرك الأوج على الخلاف إلى آخر الحمل أيضاً. فيجتمعان مع الشمس في آخر الحمل ثانية فظهر أن القمر في هذه الدورة قد اجتمع مع الحضيض مرتين ومع الأوج مرتين ومع الشمس مرة واحدة وأما اجتماع القمر والأوج والشمس في رأس الحمل أولاً فغير معتبر في هذه الدورة لأن هذا الاجتماع قد جعل هاهنا مبدأ لحركات هذه الأمور الثلاثة في هذه التصوير. فقوله: يجتمعان عند الاجتماع أي يجتمعان عند اجتماعهما مع الشمس. وكذا قوله: ففي الاجتماع والمقابلة أي اجتماعهما مع الشمس ومقابلتهما مع الشمس، هذا ما تخيل لي في هذا المقام بإفاضة الوهاب العلام.

قوله: (بالتنين) متعلق بالتشبية المذكور والتنين بكسر التاء والنون وتشديد النون أيضاً وهي الحية العظيمة المسماة بالثعبان وفي الصحاح أن التنين ضرب من الحياة والتنين موضع في السماء.

ثانياً (وغاية العرض في الجانبين) أي الشمال والجنوب (**سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص**) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء (والتزايد) في العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهي) أي العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية في الأجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلاً يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب. وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر. (فقد تلخص مما ذكرناه أن له) أي للقمر (أربعة أفلاك تدوير هو) مركوز (حامل) خارج المركوز (هو في ثخن مائل) أي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك الموافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) أي بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركزه أيضاً لمركز العالم (وله أربع حركات فللتدوير) حركة (إلى التوالي في نصف) هو الأسفل (وإلى خلافه في نصف) هو الأعلى (وللخارج) حركة (إلى التوالي وللآخرين) أي المائل والجوزهر حركتان (إلى خلاف التوالي وله) وللقمر (في الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فأحدها هو الاختلاف (الذي) يكون (بسبب التدوير) فإن القمر إذا كان على ذروة التدوير أو حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي إلى سطح الفلك الأعلى منطبقاً **على الخط الخارج عنه** المار بمركز القمر المنتهي إليه فلا اختلاف حينئذ بسببه. وإذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلاً من الذروة أو صاعداً من الحضيض إلى جزء آخر من التدوير لم ينطبق أحد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينها زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير **فيحتاج تارةً إلى أن تنقص**

قوله: (**فيحتاج تارة إلى أن تنقص إلخ**) وهو ما إذا كان هابطاً متحركاً من الذروة إلى الحضيض.

قوله: (**سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص**) وهذا لا ينافي ما ذكر في أول المقصد من قوله: لا يختص إسراعه ولا إبطاؤه بجزء معين من فلك البروج دون جزء آخر منه وذلك لأن الإسراع والإبطاء في هذا المدار أيضاً لا يختص بجزء من الأجزاء الشمالية ولا بجزء من الأجزاء الجنوبية كما لا يخفى.

قوله: (**على الخط الخارج عنه**) أي مركز العالم وقوله: المنتهي إليه أي إلى سطح الفلك الأعلى.

هذه الزاوية عن وسط القمر. أعني حركة مركز تدويره وتارة إلى أن **تزاد عليه** حتى يتحصل تقويمه أعني حركة مركز نفسه. وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير. (و) ثانيها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب الخارج) فإن مركز التدوير **إذا كان في الأوج أو الحضيض** كان قطر منه بعينه منطبقاً على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالأوج والحضيض والطرف الأعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج أيضاً. وإذا فارق مركز التدوير الأوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقاً على الخط الخارج من مركز العالم إلى مركز التدوير واصلاً إلى أعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج إلى مركز كذلك فلا تكون الذورة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج. بل هما

قوله: (تزاد عليه) وهو ما إذا كان القمر صاعداً متحركاً من الحضيض إلى الذروة والسبب في ذلك أن حركة التدوير في القطعة العليا على خلاف التوالي ففي الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر أقرب إلى المغرب ومبدأ الدور أعني أول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفي الصعود ينعكس الأمر بالذروة والحضيض الأوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض المرئيين فإنهما بحالهما ولذا يوجد للقمر اختلاف في الرصد عن ما بطن عدمه في الحساب وتفصيله في كتب الهيئة.

قوله: (إلى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر إلخ) إذا فرضنا القمر على ذروة التدوير أو حضيضه في رأس الحمل مثلاً فتحرك مركز التدوير بحركة حامله على التوالي من رأس الحمل فهذه الحركة أعني حركة مركز التدوير تسمى وسط القمر، وقد يطلق وسط القمر على القوس الذي فعلته هذه الحركة ورسمته، وإذا فرضنا حركة القمر من الذورة بحركة القطعة من التدوير على خلاف التوالي. وقد تحرك مركز التدوير على التوالي حركة أسرع من حركة القمر لزم أن تكون الزواية التي فعلها مركز القمر منقوصاً عن وسط القمر يعني الزاوية التي فعلها وسط القمر عند المركز، وإذا فرضنا حركة القمر من الحضيض على التوالي وحركة مركز التدوير على التوالي أيضاً لزم أن تكون الزاوية التي قد فعلتها حركة مركز القمر مزيداً على وسط القمر. وقوله: أعني حركة مركز نفسه. وقد يطلق تقويم القمر على القوس الحاصل بالحركة المذكورة. وقوله: وغاية هذا الاختلاف أي غايته بدون اعتبار وسط القمر هو نصف قطر التدوير وهذا إنما يظهر إذا تحرك القمر بالنصف الأسفل من التدوير على التوالي.

قوله: (إذا كان في الأوج أو الحضيض) لايذهب عليك أنه قد ذكر الحضيض هاهنا تارة في مقابلة الأوج فيراد به حضيض خارج المركز وتارة أخرى في مقابلة الذروة فيراد به حضيض التدوير. وقوله: كان قطر منه أي من التدوير. وقوله: بالأوج والحضيض. اعلم أنه إذا كان مركز

محاذيان أبداً **لنقطة أخرى** كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضاً أوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الأوج والحضيض. **واعلم أن هذا الاختلاف** ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم آنيته ولم تعلم لميته (و) ثالثها الاختلاف (الذي) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظيم والصغر (في قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فإنا إذا فرضنا أن الاختلاف الأول واصل إلى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر. فإن كان مركز التدوير حينئذ في الأوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وإن كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الأول. إذا لم يكن في الغاية فإنه يقع فيه أيضاً تفاوت بحسب القرب والبعد، **فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الأول**، ولذلك جعل اختلافاً ثانياً تابعاً للأول (و) للقمر (في

التدوير في الأوج مثلاً لزم أن تكون الذروة منطبقة على الأوج ومتحدة معه. فإذا فرضنا خطاً مبتدئاً من الذروة منتهياً مثلاً لزم أن تكون الذروة منطبقة على الأوج ومتحدة معه، فإذا فرضنا خطا مبتدئاً من الأوج منتهياً إلى الحضيض فذلك الخط يمر أولاً بمركز التدوير ثم بحضيضه ثم بمركز الخارج ثم بمركز العالم فينتهي إلى الحضيض، وإذا كان مركز التدوير في الحضيض لزم أن يكون حضيض الخارج وحضيض التدوير متحدين، فإذا فرضنا خطاً مبتدئاً من الذروة منتهياً إلى الأوج فهذا الخط يمر أولاً بمركز التدوير ثم بالحضيض اللذين صارا متحدين ثم بمركز الخارج فينتهي إلى الأوج. وقوله: فهما أي الطرفان المذكوران. وقوله: في هاتين الحالتين هما كون مركز التدوير في الأوج وكونه في الحضيض. وقوله: أيضاً متعلق بمركز العالم ومركز الخارج معاً أي الطرفان المذكوران يحاذيان مركز العالم ومركز الخارج كما يحاذيان الأوج والحضيض، ويحتمل أن يكون متعلقاً بمركز الخارج وحده أي يحاذيان مركز الخارج كما يحاذيان مركز العالم. هذا لكن الأولى أولى. وقوله: إلى مركزه أي مركز التدوير. وقوله: كذلك أي واصلاً إلى أعلاه.

قوله: (لنقطة أخرى) أي هي في جانب الحضيض من مركز العالم على ما اختاره. وقوله: كما ستعرفه أي ستعرفه في التنبيه الآتي من هذا المقصد. وقوله: ويسميان ذروة وسطى وحضيضاً أوسط وهما اللذان قد كانا مرئيين في الأوج والحضيض قبل مفارقته من مركز التدوير عن الأوج والحضيض. وقوله المرئيين إلخ. أي المرئيين بعد مفارقة مركز التدوير عن الأوج والحضيض.

قوله: (واعلم أن هذا الاختلاف) إشارة إلى الرد على المصنف في قوله: والذي بسبب الخارج. وقوله: ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز لأنه لو كان كذلك يلزم أن يكون ذلك القطر من التدوير منطبقاً دائماً على الخط الخارج من مركز الخارج إلى مركز التدوير واصلاً إلى أعلاه. لكن اللازم باطل فحينئذٍ يكون لمية هذا الاختلاف أمراً مركباً من كون حامل التدوير

العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما نبين. (تنبيه) لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلاً إذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت، لزم هناك أمور ثلاثة. الأول: أن تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة. الثاني: أن يكون قطر منها بعينه محاذياً لذلك المركز كأن خطاً خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز. الثالث: أن يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة. وحينئذ نقول: (هذه الأصول) التي قدروها في أفلاك القمر وحركاته (يلزمها أن يكون القمر) بل (تشابه حركته) أي حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وأن يكون (محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) أي لمركز الخارج أيضا. (وأن يكون تساوي قربه وبعده) أيضاً عند مركز الخارج **دون مركز العالم**) وغيره من النقط (ثم إنهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) أي حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) أي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الأوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمراكز والأوج والحضيض (غير مركزهما) أي مركز العالم والخارج، وتلك النقطة واقعة (من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم). والصواب أن يقال: هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين

....

خارج المركز ومن حركة فلك آخر مائل أو تدوير أو جوزهر من غير أن يعلم بعضها أو كلها.

قوله: (فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة باختلاف الأول) إذا فرضنا أن هذا الاختلاف يكون بالنسبة إلى جميع قطر التدوير والاختلاف الأول يكون بالنسبة إلى نصف قطر التدوير كان بين الاختلافين فرق آخر بهذا الاعتبار أيضاً. لكن لا عبرة بهذا الفرق كما لا يخفى. وقوله كما يبين أي يبين في حركة المائل.

قوله: (دون مركز العالم) متعلق بالظروف الثلاثة معاً أعني حول مركز الخارج. وقوله: له وقوله: عند مركز الخارج وهذه الظروف الثلاثة خبر. قوله: يكون. وقوله: فتشابه مصدر منصوب على أنه مفعول أي فوجدوا تشابه حركته إلخ. وقوله: في تلك النقطة واقعة من جانب الأوج أي هي واقعة في جانب الأوج عن مركز الخارج. وقوله: هي من جانب الحضيض أي هي واقعة في جانب الحضيض عن مركز العالم. وقوله: بينها أي بين تلك النقطة وإنما قال: والصواب لأنهم كانوا يجدون في الرصد ما قاله الشارح ويظهر الفرق بين كلاميهما بين كلاً منهما في ذلك الخط المار بالمركز والأوج والحضيض فتدبر. وقوله: ومحاذاة القطر له أي المركز الخارج يعني هذا اللازم منتف أيضاً كما مر.

مركز الخارج كما هو المشهور. وأما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باقٍ على حاله (وانتفاء اللازم) الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له، (يوجب انتفاء الملزوم) الذي هو الأصول التي ذكروها في القمر ثم إنه أورد على كلامهم اعتراضاً آخر فقال: (كيف) أي كيف يصح كلامهم (وما ذكروه) من أن القمر لما علم له بالرصد أحوال مخصوصة وجب أن يكون له أفلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الأحوال (استدلال بوجود اللازم) الذي هو تلك الأحوال (على وجود الملزوم) الذي هو تلك الأفلاك المتحركة على تلك الوجوه (وإنما يصح) هذا الاستدلال (إذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة هاهنا (إذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للأحوال المعلومة كما أن الوضع الذي بينوه يستلزمها أيضاً، لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم **وليس انتفاؤه**) أي انتفاء الوضع الآخر (**ضرورياً ولا مبرهناً عليه**).

[المقصد السادس: الأفلاك الباقية]

(في الأفلاك الخمسة الباقية) **المسماة بالمتحيرة** (أنها تكون سريعة في الحركة) إلى توالي البروج (فتأخذ في بطءٍ يتزايد) ذلك البطء (إلى أن تقف) هذه الكواكب في جزء من أجزاء البروج (أياماً ثم تأخذ في الرجوع) إلى خلاف التوالي (متدرجاً) أي كل واحد منها (في السرعة في رجوعها إلى حدٍ ما ثم تأخذ في البطء) في رجوعها (إلى أن تقف ثانياً ثم تستقيم) أي تتحرك إلى التوالي (متدرجاً في السرعة) في استقامتها (إلى غاية ويعرض ذلك) الذي ذكرناه من أحوالها (لها في جميع الأجزاء) من فلك البروج. أي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصاً بجزء معين من أجزائه، بل يوجد في كل منها (**فعلم**) بما

قوله: (**فعلم إلخ**) أي فاستدل من أحوالهما المذكورة على أن مركز تدويرهما يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس إلى التوالي فيحاذيه أبداً ويتحرك كل من عطارد والزهرة

قوله: (**ليس انتفاؤه ضرورياً ولا مبرهناً عليه**) وأما قولهم: لو كان هناك وضع آخر لعلمناه بالرصد فهو محل النزاع بعد.

قوله: (**المسماة بالمتحيرة**) وجه تسمية هذه الكواكب بالمتحيرة ظاهر من ظاهر المقام وأما تسمية أفلاكها متحيرة فهي باعتبار تسمية تلك الكواكب متحيرة. وقوله: في نصف المخالف وهو النصف الأسفل كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ذكر من أحوالها (أنها في تدوير) تزيد حركته في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية. (ثم إنها) أي الكواكب الخمسة (تكون غريبة من الثوابت فتلحقها مقارنة) إياها (ثم تفارقها مخلفة لها إلى المغرب فعلم) بذلك (أن حامل تدويرها متحرك) من المغرب (إلى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم يتفرقان) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) في هذا التفرق (عنها إلى حدٍ ما). فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة وأربعون جزءاً وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرين جزءاً (ثم يرجعان) إلى خلاف التوالي (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) أي يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذٍ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين) في التغريب (عنها إلى حد ما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع إلى سمت الاستقامة (حتى يقارباها) في الاستقامة كما ذكرناه أولاً. (فعلم) بذلك (**أن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس**) وأن بعدهما عنها شرقاً أو غرباً إنما هو بحركة تدويرهما فقط. (فالبواقي) من المتحيرة وهي العلوية (ليست كذلك فإن رجوعها) بل أواسطه (إنما يكون وهي في مقابلة الشمس **فهي في الحضيض حينئذٍ**) كما أن أواسطه استقامتها إنما تكون في مقارنة الشمس إياها وهي حينئذٍ في

على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها إلا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره ويقارن كل واحد منها في الذروة والحضيض اللذين هما نصفا قوس استقامة ورجوعاً.

قوله: (فإن رجوعها إلخ) فلو كان مركز تدويرها ملازمة لمركز الشمس لكان أوسط رجوعها في حال المقارنة لا المقابلة.

قوله: (ثم يغربان) بتشديد الراء المكسورة من التغريب قال في الصحاح: المغرب الذي يأخذ ناحية المغرب، والمغرب أيضاً من باب التفعيل، وقوله: فيغربان ثلاثي مجرد من الغروب.

قوله: (إن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) هذا ظاهر إذا كان مركز تدويرهما في الرأس أو الذنب، وأما إذا كان لمركزهما عرض عن مدار الشمس أي عن منطقة البروج فكون مركزهما ملازماً لمركزها إنما هو باعتبار التقارب والتساوي في الحركة. وذلك لأن بعد مركز تدوير عطارد عن الشمس إنما يكون خمساً وأربعين دقيقة فهو ثلاثة أرباع درجة واحدة ولا شك أن نصف قطر تداويرهما أعظم بكثير في هذين البعدين فلا عبرة بهذا القدر من البعد.

قوله: (وإن بعدهما إلخ) يعني بعدأنفسهما عن الشمس إنما يكون بحركة تدويرها لا بحركة مركز تدويرهما إذ لا بعد لمركز تدويرهما عن الشمس بحيث يكون معتداً به كما ذكرنا.

قوله: (فهي في الحضيض حينئذ) أي تلك البواقي من المتحيرة تكون في حضيض التدوير حينئذٍ. أي حين كونها في أواسط رجوعها وإنما كانت في الحضيض حينئذٍ لأنها حينئذٍ كانت

الدورة (و) الكواكب (الخمسة يختلف **بعدها الصباحي والمسائي) كأنه أراد به** نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله: (عن الشمس) إلا في الزهرة وعطارد فإن غاية بعدهما عنها صباحاً ومساءً إنما هي **بحسب نصف قطريهما** والمسطور في كتب الفن أن القسي التدويرية إبطائية كانت أو إسراعية رجوعية أو استقامية لم توجد متشابهة، بل وجدت في بعض أجزاء البروج أكثر قدراً وزماناً وفي بعضها أقل قدراً وزماناً (ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارةً) فتكون قسية ونصف قطره حينئذٍ أعظم في الرؤية (وبعده) عنها (أخرى فإذن حامل تدويرها فلك خارج المركز) ثم إنه أراد أن يبين أن لعطارد خارجاً آخر يكون حامله في ثخنه. فقال: (والبعد

قوله: (بعدها الصباحي والمسائي) النصف المشرقي من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعداً مسائياً لظهور الكواكب إذا كان عليه مساء، والبعد المغربي منه بعد يسمى بعداً صباحياً لظهور الكوكب إذا كان عليه صباحاً.

قوله: (كأنه أراد به إلخ) لأن المصنف في صدد إثبات الحوامل وهي إنما تثبت باختلاف أنصاف تداويرها بحسب الرؤية فلا بد أن تكون التداوير في حوامل خوارج المركز ولا مدخل في هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحي والمسائي من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحي والمسائي بالقياس إلى الشمس لغو.

قوله: (بحسب نصف قطريهما) لكون مركز تدويرهما مقارناً للشمس دائماً فلا يبعدان عن الشمس قدامها وخلفها إلا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويرهما هذا بحسب الجلي من النظر وأما بحسب الدقيق فيجب أن لا يكون مقارناً للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد تكون بالتقريب. ولذا يختلف غاية البعد الصباحي والمسائي مع كونه مركز التدوير في موضع معين كذا في شرح التذكرة المحضري فحينئذٍ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء.

في غاية ما من السرعة على الخلاف فيظهر فضل حركة النصف الأسفل من التدوير إلى خلاف التوالي على حركة حامله فيحس رجوعها.

قوله: (كأنه أراد به) أي بالبعد الصباحي والمسائي إلى قوله: والمسطور في كتب القوم، هذا إشارة إلى الرد على المصنف رحمه الله حيث جعل البعد الصباحي والمسائي متناولاً للخمسة المتحيرة مع أنه لا يكون إلا في السفلين أعني الزهرة والعطارد على ما سنذكره إن شاء الله تعالى. وقوله: إنما هي بحسب نصف قطر تدويرهما أي لا بحسب مركز تدويرهما حتى يلغو قوله عن الشمس ما فيهما أيضاً وذلك لأن مركز تدويرهما ملازم للشمس فلا يلغو ماذكره فيهما وقوله: والمسطور في كتب القوم، إشارة إلى وجه اللغو في غيرهما وإلى أنه لا وجه لإرادة نصف تدويرهما كما زعمه المصنف بل الكلام مبني على اعتبار القسي كما ذكره الشارح. وقوله: أكثر قدراً وزماناً. وكذا قوله: أقل قدراً وزماناً. إنما يكون على تقدر كون القسي الوقوفية أكثر قدراً وزماناً، فتأمل.

المذكور) أي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون لعطارد في) آخر (الجوزاء و) أول (الجدي أعظم مما له في سواهما) أي نصف قطر تدويره فيهما أعظم منه في سائر أجزاء البروج (فهو) أي تدويره حينئذٍ (أقرب إلى الأرض فهو) في هذين الموضعين (في الحضيض) من حامله فقد وصل في دورة واحدة إلى حضيض حاملي مرتين. **(والأوج) لا محالة (مقابلة فهو)** أي الأوج (إذاً متحرك إلى المغرب) أي إلى خلاف التوالي (إذ لو كان) الأوج (ثابتاً) غير متحرك (لم يصل) مركز تدوير عطارد (إلى الحضيض في الدورة) الواحدة (إلا مرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو تحرك) الأوج (إلى المشرق أي إلى التوالي كما أن مركز التدوير كذلك (لزم أن يتحرك) الأوج (في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة) وذلك لأنا إذا فرضنا أن مركز التدوير تحرك من أول الحمل إلى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الأوج الذي هو مجتمع معه في أول الحمل متحركاً إلى التوالي أيضاً لزم أن يكون الأوج قد تحرك من أول الحمل **إلى أول الجدي بل إلى آخر القوس** فقد تحرك حينئذٍ المركز ثلاثة بروج والأوج تسعة ثم إنهما يجتمعان في الحمل ثانياً فيتحرك المركز من آخر الجوزاء إلى الحمل، والأوج من أول الجدي إلى الحمل فانعكس الأمر بينهما **فلا تكون حركة شيء منهما بل متشابهة** إحداهما أسرع من الأخرى تارة وأبطأ تارةً. وهو باطل، فتعين أن الأوج يتحرك إلى خلاف التوالي حتى إذا وصل المركز تربيع الحمل على التوالي وهو آخر

....

قوله: (والأوج لا محالة مقابلة) فإذا كان تدوير عطارد في آخر الجوزاء في الحضيض يكون الأوج حينئذ في أول الجدي وإذا كان ذلك التدوير في أول الجدي في الحضيض أيضاً يكون الأوج في آخر الجوزاء ولا بد مع ذلك أن يجتمع التدوير المذكور مع الأوج في رأس الحمل وأول الميزان فظهر أن عطارد قد اجتمع في ذروة واحدة مع الحضيض مرتين ومع الأوج مرتين.

قوله: (إلى أول الجدي بل إلى آخر القوس) ولعل وجه الإضراب هاهنا هو أن القوس هو برج التاسع من أول الحمل لكن ليس لهذا الإضراب زيادة نفع يعتد به.

قوله: (فلا تكون حركة شيء منهما متشابهاً) فإن قيل: لم لا يجوز أن يتحرك المركز إلى ثلاثة بروج والأوج إلى تسعة ثم المركز إلى ثلاثة والأوج إلى تسعة ثم المركز إلى ثلاثة والأوج إلى تسعة فحينئذ يكون دورة المركز واحدة ودورة الأوج ثلاثاً ويكون التدوير في الحضيض مرتين مع تشابه حركتي المركز والأوج على التوالي، قلنا: لو صح ما ذكرتم يلزم أن يتم الحامل أربع دورات إحداهما بحركته الذاتية والثلاثة بحركته العرضية التابعة بحركة الأوج بناء على أن حركة الفلك المحيط يستتبع حركة المحاط، فتأمل.

الجوزاء وصل الأوج إلى تربيعه على خلاف التوالي وهو أول الجدي فيكون المركز حينئذٍ في الحضيض وإذا وصل المركز إلى تربيعه الثاني وهو أول الجدي وصل الأوج أيضاً إلى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز أيضاً في الحضيض ولا شك أنهما يتلاقيان فيما بين التربيعين. وقوله: (فيقابله) **سهو من القلم**. والصواب فيقارنه أي يقارن الأوج مركز التدوير (في الميزان وفي الحمل) وقوله: (فمركز التدوير) **أيضاً سهو**. والصحيح فأوج الحامل أو مركز الحامل (له محرك) بحركة إلى خلاف التوالي (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لإدارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحي والمسائي (في الميزان أعظم منه) والصواب أصغر منه (في الحمل فهو) أي تدوير عطارد في الحمل (أقرب إلى الأرض) منه في الميزان (فعلم أن المدير خارج مركز) وإن أوجه في الميزان فهناك يجتمع الأوجان ويكون نصف قطر التدوير أصغر ما يكون، وأما في الحمل فيجتمع مركز التدوير وأوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي) أي الشمس (في اعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (**إذا رصدنا كسوفين** وهيٍ فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي) أي الثوابت (متحركة) حركةً بطيئة جداً كما سلف (والأوجات) **سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد** (توافقها) أي توافق الثوابت في تلك الحركة قدراً وجهة (فهو) أي ذلك التوافق (إما لاتحاد المحرك)

....

قوله: (سهو من القلم) ولك أن تقول: إن الضمير المستتر في يقابله راجع إلى التدوير والبارز إلى الحضيض لو بالعكس أي إذا كان التدوير في المميز إن كان الحضيض يقابله في الحمل. وإذ كان في الحمل كان الحضيض يقابله في الميزان فيلزم أن يقارن الأوج مع التدوير في الميزان والحمل إذ المقابلة مع الحضيض تقتضي المقارنة مع الأوج لا محالة.

قوله: (أيضاً سهو) لا يخفى أن الفلك المحرك لمركز الحامل وأوجه على خلاف التوالي محرك لمركز نفس التدوير أيضاً كذلك ولو بواسطة تحريك الحامل وباب التسامح مفتوح في كلمات المصنفين.

قوله: (إذا رصدنا كسوفين) إنما اعتبر هاهنا الكسوفان معاً لأنه إذا رصدنا كسوفاً أول كانت الثوابت مرئية حول الشمس ثم إذا رصدنا كسوفاً ثانياً يظهر اختلاف بعد الشمس عن تلك الثوابت. وقوله وهي فيها أي والحال أن الشمس في الاعتدالين، وأما وقوع الكسوف في العقدتين فهي كثيرة لكن الاختلاف المذكور إنما ظهر عند كونهما في الاعتدالين.

قوله: (سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد) وقد عرفت أن محرك أوج القمر هو المائل ومحرك أوج عطارد هو المدير وأنهما لا يوافقان الثوابت في حركتها قدراً وجهة.

وهو كرة الثوابت مثلاً، (وإما لتوافقها) أي توافق المحركات المتعددة (في الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكماً) كما إذا فرض أن محركات تلك الأوجات هي الممثلات (ثم إن عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتاً **كما ثبت للقمر** بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالي أبداً وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي أبداً) **وأما عرض مركز جرميهما** فقد يكون في الزهرة جنوبياً وعطارد شمالياً ثم إنه صور كيفية ما ذكره بقوله: (كأن الصفين) من مداري مركزي تدويرهما (يتبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فإذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقاً على سطح منطقة البروج ثم إذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكواكب بل مركز تدويره (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شمالياً) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبياً عنها. (ويتباعد) المدار (عنها) شيئاً فشيئاً إلى أن يصل مركز تدويرها (إلى غاية العرض) **وهي منتصف ما بين العقدتين** (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئاً فشيئاً (حتى ينطبق عليها وهي) أي الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذي كان جنوبياً (وقد صار هو) الآن (شمالياً و) صار النصف (الآخر) الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبياً ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (إلى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) إليها حتى ينطبق عليها ويتناول نصفاه في الجهة وهكذا دائماً. **فيكون مركز تدوير الزهرة دائماً** إما على المنطقة وإما في الشمال عنها. (وأما

....

قوله: (كما ثبت للقمر) أي كما ثبت عرض القمر وهو خمسة أجزاء كما مر، وثبوت عرض القمر هو أن يكون ثابتاً في جانب الشمال والجنوب لا يتبدل حاله فيهما بخلاف عرض الزهرة وعطارد وعن منطقة البروج كما ذكره.

قوله: (وأما عرض مركز جرميهما) يعني أن المصنف لم يفرق بين عرض مركزهما وبين عرض أنفسهما. فعليك أن تفرق بين العرضين كيلا يشتبه عليك الحال.

قوله: (وهو منتصف ما بين العقدتين) وهذا المنتصف يكون في جانب الشمال. كما أن هذا النصف صار شمالياً عن المنطقة. وقوله: ثم تصير أي الزهرة بل مركز تدويرها. وقوله: وقد صار إلخ أي أن النصف الذي كان جنوبياً قد صار هو الآن شمالياً.

قوله: (فيكون مركز تدوير الزهرة دائماً) ولعل سبب هذه الحالة هو حركة الحامل منضمة إلى اعتبار بعد مركز الحامل عن مركز فلك البروج والاعتبار هاهنا لتحريك التدوير مركز نفس الكوكب إذ الكلام في حركة الكوكب لا في حركة مركز الكوكب حتى يعتبر تحريك التدوير

عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه إلى النصف الجنوبي متباعداً ثم ينطبق وهو يتجاوزه إلى النصف الآخر)، الذي كان شمالياً (وقد صار) الآن (جنوبياً) فمركز تدويره دائماً إما على المنطقة وإما في الجنوب عنها، (ثم لهما) أي للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما **بسبب مدار مركز تدويرهما** على الوجه الذي صورناه (فإن القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة وينفصل عنه أخرى) كأنه أراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فإن انطباق ذلك القطر إنما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين. دون منطقة البروج في العقدتين إذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك أمكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما أشرنا إليه. (**وكذلك القطر المار بالبعدين الأوسطين**) **من تدويرهما** المقاطع للقطر المار

....

أيضاً. ولا اعتبار هاهنا أيضاً لتحريك المدير مركز الحامل. فإن مثل هذه الحالة يكون في مركز تدوير عطارد وليس هناك محرك آخر مثل المدير حتى يعتبر تحريكه.

قوله: (بسبب مدار مركز تدويرهما) متعلق بقوله: لعرضهما. لابقوله: متغايران. وقوله: عليه أي على مدار مركز تدويرهما. وقوله: إذ هو أي ذلك القطر المار بالذروة والحضيض. وقوله: هناك أي في العقدتين. وقوله: في غاية الميل عن المدار إلخ، فالزهرة ما دام مركزها هابطاً من الأوج من أحد المنتصفين الشماليين مالت ذروتها إلى الشمال وحضيضها إلى الجنوب وما دام مركزها صاعداً من الحضيض من المنتصف الآخر مالت ذروتها إلى الجنوب وحضيضها إلى الشمال على عكس النصف الأول، وأما عطارد فمادام مركزه هابطاً من الأوج مالت ذروته إلى الجنوب وحضيضه إلى الشمال، ومادام صاعداً من الحضيض مالت ذروته إلى الشمال وحضيضه إلى الجنوب.

قوله: (وكذلك القطر المار بالبعدين الأوسطين من تدويرهما) البعدان الأوسطان هاهنا هما النقطتان المتقابلتان في محيط التدوير بحيث يكون كل واحدة منهما بالنسبة إلى مركز العالم سواء، وكذا يكون بعد كل واحدة منهما بالنسبة إلى مركز ذلك التدوير سواء كالقطر المار بالبعدين الأوسطين المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض على قوائم يكون له طرفان. أحدهما هو الطرف المتأخر أعني الطرف الشرقي ويقال له: البعد المسامتي، والآخر هو الطرف المتقدم أعني الطرف الغربي يقال له: البعد الصباحي إذا عرفت هذا فنقول: إذا وصل مركز تدوير السفليين أعني الزهرة وعطارد إلى أحد العقدتين يكون هذا القطر المار بالبعدين الأوسطين منطبقاً على مدار مركز التدوير ومنطقة البروج، أي يكون هو في سطحهما حال كونهما متطابقين ويصير حينئذ أحد طرفي القطر المار بالذروة والحضيض إلى الشمال والطرف الآخر إلى

بالذروة والحضيض منه له أيضاً ميل يقتضي عرضاً (وكيفيته مسطورة في كتبهم) ولقد أحسن في هذه الحوالة ولو عممها في أكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان أحس وأحسن. لأن التعرض لها على الوجه الذي أورده أوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم، وتذييلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك أعرضنا عن الإطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الأفلاك يجب أن تكون دورية) متشابهة (تحيروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة أو الرصد في هذه الكواكب، (ولم ينبسوا) أي **لم يتكلموا** (فيه) أي في ذلك المبدأ (بذات شفة) أي بكلمة كافية شافية. (والذي ينحي بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (أفلاك عطارد بعدما قدمناه) من أن ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (أنها) أي تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فإنها وجدت لنقطة) أي أن حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدير. ومثل هذا الإشكال وارد على أفلاك العلوية والزهرة أيضاً (و) الذي ينحي بالهدم على قاعدتهم (في الكل أن حركات الأفلاك إرادية) على رأيهم (فماذا يمنع أن تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) أي على الأفلاك (من إرادات جزئية) لا بد منها في تلك الحركات (إذ قد علمت) فيما سبق (أنها) أي أن القصة (لا تكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار) فإنها منجاة عن هذه الإشكالات وأمثالها كما نبهت عليه.

....

الجنوب، وهذا غاية ميله عن مدار مركز التدوير. وحينئذٍ يكون هذان القطران متقاطعين على زوايا قائمة ثم إذا فارق مركز التدوير عن إحدى العقدتين فأحد طرفي كل واحد من القطرين مال إلى الشمال والطرف الآخر مال إلى الجنوب حتى إذا وصل مركز التدوير إلى منتصف ما بين العقدتين صار أحد طرفي القطر المار بالبعدين الأوسطين في الشمال والآخر في الجنوب، وهذا غاية ميله عن المنطقة وصار القطر المار بالذروة والحضيض منتصباً على ذلك القطر ومتقاطعاً له على زوايا قوائم ومع ذلك صار منطبقاً على مدار مركز التدوير كما ذكر.

قوله: (لم يتكلموا) لعلهم كانوا يتكلمون أن ذلك المبدأ هو اجتماع الأفلاك المخالفة مع انضمام اعتبار خروج مركزها عن مركز العالم. وقوله: ينحى بالقلع أي يقبل بالقلع.

[القسم الثاني: الكواكب المضيئة]

من الأقسام الخمسة (في الكواكب كلها شفافة) لا لون لها (**مضيئة**) **بذواتها** (إلا القمر فإنه كمد) في نفسه تظهر كمودته أعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيراً بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده عنها) فيحدس من ذلك أن نوره مستفاد من ضوئها فقيل: **هو على سبيل الانعكاس** من غير أن يصير جوهر القمر مستنيراً كما في المرآة. وقيل: يستنير جوهره، قال الإمام الرازي: والأشبه هو الأخير **إذ على الوجه الأول لا يكون جميع أجزائه مستنيراً لكنه كذلك** كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب، ومنهم من قال: كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على أن لها لوناً وإن كان ضعيفاً فلعطارد صفرة وللزهرة درية أي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) أي في هذا القسم (مقاصد) خمسة.

[المقصد الأول: القمر واستضاءته من الشمس]

(في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس **فنصفه المقابل** لها أبداً مضيء ونصفه الآخر مظلم، ولما كان تحت الشمس فإذا كان القمر مقارناً لها كان

قوله: (**مضيئة بذواتها**) خلافاً للبعض. حيث قالوا: باستفادة أنوارها عن الشمس على ما في الشفاء.

قوله: (على سبيل الانعكاس أي بانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكونه كمداً صقيلاً كالمرآة إذا حوذي بالشمس.

قوله: (**لا يكون جميع أجزائه مستنيراً**) لعدم الانعكاس على جميع الأجزاء لاختلافها في الوضع بالقياس إلى الشمس كما في المرآة وتصفية الماء الذي ينعكس عليه ضوء الشمس.

قوله: (**لكنه كذلك**) أي كل واحد من أجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع

قوله: (**إذ على الوجه الأول لايكون جميع أجزائه مستنيراً**) بل يكون حينئذٍ كالمرآة إذا قوبلت بالشمس فإن شعاع الشمس إنما يرى في وسط المرآة دون سائر جوانبها ولو قيل: إذا كان مستنيراً حينئذٍ لزم أن يرى مستنيراً أيضاً من الجوانب الغير المقابلة للشمس. قلنا: لزوم هذا ممنوع.

وجهه المضيء إليها دوننا فلا نرى له ضوءاً أصلاً (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه (**منطبقة** على دائرة الضوء وهي) الدائرة (الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و) نقول: (دائرة الضوء تزول) لا محالة (بزواله) أي تزول بزوال القمر (عن المسامتة) أي المقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما وحينئذٍ (نرى قوساً من الوجه المضيء إلينا) فهذا المرئي هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس **ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظماً** (حتى يصير الوجه المضيء) بتمامه (إلينا) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما (و) حينئذٍ (ينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً) كاملاً كدائرة تامة (ثم) إن النيرين بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (فتتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة أخرى (وينحرف عنا) شيء مستدق من الوجه (المضيء) فينتقص كمال البدرية، وهكذا ينحرف المضيء شيئاً فشيئاً (حتى) ترى منه شكلاً هلالياً في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وإنما لا نرى) القمر (يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه الأسباب (من إبصاره) وأما إذا كان بعيداً عنها في أحد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فإنه يرى عادة مستمرة وربما نرى بأقل منها فإن ذلك ممايختلف بحسب عرض القمر وصفاء الأفق وقوة الباصرة.

والغروب والخسوفات ومقادير نوره من أول هلاليته إلى صيرورته بدراً وضعفه لايخفى كذا في نهاية الإدراك ووجه ضعفه منع الملازمة. لجواز أن يكون لكل جزء من أجزاء القمر نسبة إلى كل جزء من الشمس يوجب الانعكاس على جميع أجزائه، ومنع لبطلان التالي بجواز أن يكون بعض أجزائه منيراً ويرى الكل منيراً لبعده.

قوله: (فنصفه المقابل إلخ) أي نصفه التقريبي لما بين أن الكرة الصغرى إذا قبل النور من كرة كبرى كان المضيء أكثر من النصف.

قوله: (منطبقة) أي تقريباً لأن المرئي منه أقل من النصف والمستضيء أكثر منه.

قوله: (ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظماً) فعند تمام التربيع من الشمس كانت الدائرتان متقاطعتان على حادة ومنفرجة إلى أن يتطابقا عند مقارنة أحدهما للآخر أو عند مقابلته له.

[المقصد الثاني: خسوف القمر]

(في خسوف القمر وهو أنه قد يكون) القمر مقابلاً للشمس (بقرب العقدتين فتكون الأرض) حينئذٍ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الأرض ضوءها عنه فيرى كمداً كما هو لونه الأصلي ولأن جرم الأرض أصغر (كثيراً من جرم الشمس فيقع الظل) الناشئ من الأرض (مخروطاً) **قاعدته** دائرة صغيرة على الأرض ورأسه على محاذاة جزء من أجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس (فإن لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بأن يكون في أحد العقدتين (انخسف بالكلية لأنه أصغر من الأرض) بل من غلظ الظل **حيث وصل** إليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زماناً (وإن كان له عرض فإن كان) ذلك العرض (**بقدر نصف قطر**) **صفحة** (القمر

قوله: (حيث وصل) أي اتصل إليه أي إلى القمر فيقع كله أي كل القمر في داخله أي الظل ومكث فيه أي في داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر إلخ. لأن مركز دائرة الظل على منطقة البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطري صفحة القمر ودائرة الظل واقعاً بين تشكك المنطقتين. ففي صورة مساواة عرض القمر لتضع القطرين المذكورين يكون صفحة القمر مماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة في جهة عرض كمحدب الدائرتين. فلايقع شيء من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون إعراض القسم أكثر من مجموع النصفين.

قوله: (قاعدته) أي قاعدة الظل الناشئ من الأرض. وقوله: دائرة صغيرة وهذه الدائرة الصغيرة موازية للدائرة العظيمة منتصفة لكرة الأرض لكنها أصغر منها وذلك لأن جرم الشمس أكبر بكثير من جرم الأرض. فلم تكن تلك الدائرة العظيمة منشأ للظل لوقوع ضوء الشمس على محيط تلك الدائرة العظيمة أيضاً. فكيف تكون هي منشأ للظل مع إحاطة الضوء عليها بل دائرة التي تكون أصغر من تلك الدائرة لكن هذه الدائرة التي تكون منشأ للظل لا بد أن تكون موازية لتلك الدائرة العظيمة. فحينئذ يلزم أن تكون قاعدة المخروطة دائرة صغيرة أيضاً كما ذكره. وقوله: على محاذاة جزء إلخ. يعني أنه يعتبر في فلك البروج جزءان متقابلان أحدهما ما حل فيه الشمس والآخر ما يكون محاذياً لرأس ذلك المخروط.

قوله: (بقدر نصف قطر صحيفة القمر) وإنما لم يعتبر تمام كل واحد من القمر ودائرة المخروط لأن المعتبر هاهنا هو ميل مركز القمر عن مركز دائرة المخروط. فإذا مال مركز القمر عن مزكز دائرة المخروط بمقدارِ نصف قطره ونصف قطرها معاً لم يبق بينه وبين الشمس حائل من الأرض أصلاً وقوله: خارجاً الضمير المستتر فيه راجع إلى سطح جرم القمر فهو إما أن يكون حالاً منه وإما أن يكون مفعولاً ثانياً للتوهم المذكور. أي من تخيل سطح جرم القمر سطحاً مستديراً

ونصف قطر) دائرة (الظل) **وهي الدائرة** الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجياً إلى أن ينقطع المخروط (لم ينخسف) القمر حينئذٍ بل ماس الظل من خارج كحدبتي دائرتين (وإن كان) ذلك العرض (أقل) من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) أي تلاقيهما وتداخلهما فإن فرض أن هذا العرض الأقل **يساوي فضل** نصف قطر الظل على نصف قطر القمر **انخسف كله** وماس سطحه دائرة الظل من داخل **ولم يكن له مكث** وإن كان أقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل.

[المقصد الثالث: كسوف الشمس]

(في كسوف الشمس) فنقول (عند اجتماع القمر بالشمس) في النهار **اجتماعاً مرئياً لا حقيقياً** (إن لم يكن للقمر عرض) مرئي (حجب بيننا وبين الشمس) لوقوعه على الخط الخارج من أبصارنا إليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها وهو الكسوف) فليس الكسوف بغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس إلى قوم دون قوم (ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وإن كان أصغر منها) وذلك (لأنه أقرب إلينا في وتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كمداً) فتحجب به عنا بتمامها. (وربما تكون الشمس) وقت

قوله: (وهي الدائرة إلخ) يعني أن سطح جرم القمر وإن كان لا يرى في الاستقبال في البعد من العادة كدائرة القمر ويسمى صفة القمر فإذا خرج ذلك السطح في الوهم إلى أن يقع هناك مخروط الظل، وحدث في المخروط دائرة موازية لقاعدته يسمى دائرة الظل يكون مركزها أيضاً على المنطقة.

قوله: (يساوي فضل إلخ) أو النصف قطر القمر على ما بين في محله.

قوله: (انخسف كله) لوقوعه بتمامه تحت الظل.

قوله: (لم يكن له مكث) بل تبدى في الحال بالانجلاء بعد زيادة الظل على جرم القمر.

خارجاً إلى أن يقطع ذلك السطح المستدير ذلك المخروط. وقوله: كدائرة متعلق بقوله: يرى. وقوله: بل ماس بتشديد السين من المماسة. وقوله: انخسف بعضها انخساف بعضه هاهنا عام يتناول انخساف كله أيضاً على ما ذكره الشارح. وقوله: على نصف متعلق بفضل.

قوله: (اجتماعاً مرئياً لا حقيقاً) وذلك لأن الشمس والقمر ليسا في فلك واحد حتى يجتمعان اجتماعاً حقيقياً. وقوله: يوترها الشمس أي يوترها قطر الشمس.

انكسافها (في حضيضها فلقربها) منا (ترى أكبر و) يكون (القمر) حينئذٍ (في أوجه، فلبعده) عنا (يرى أصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل تبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي أنها) أي الحلقة النورانية (رؤيت) على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وإن كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي (فإن كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وإن كان أكثر منهما فبالطريق الأولي (وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر: إنه يجوز أن يكون ذلك الاختلاف لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وأنها) أي تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فإذا كان نصفه المضيء إلينا) كما في حال المقابلة (فبدر أو المظلم) كما في حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهَما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هلالياً ونصف دائرة وإهليلجياً (ويبطله) أي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من أمر الخسوف) فإن هذا الاحتمال يقتضي أن لا ينخسف القمر أصلاً (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الأصل، **ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم إلى هذا** الموضع لكنه ضرب عليه بالقلم آخراً إذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكروه (بعد تسليم الأصول) التي بنوه عليها (أن نفي هذا الاحتمال) الذي أبداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف (لا ينفي جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فلعل ثمة سبباً آخر) لاختلاف نور القمر مخالفاً لما ذكره وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كأن يكون مثلاً كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته (غير ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب (يجوز أن يكون لخلق الفاعلِ المختار النور في الشمس والقمر) في أكثر الأوقات، وعدم خلقه النور فيهما أحياناً (و) خلقه إياه في باقي (الكواكب) دائما (أو استضاءتها) أي أو لاستضاءة الشمسِ والقمر والكواكب المحسوسة مطلقاً (بكواكب أخر مستورة عنا) لا نشاهدها أصلاً وإن كانت مضيئة جداً إما لبعدها أو لكونها محجوبة ببعض الأجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب (كيف) لا يجوز هذا الاحتمال والحال أن هناك احتمالاً آخر أبعد منه (و)

قوله: (ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم إلى هنا) يعني أن الموضع اللائق بكلامه هو المقصد الثاني في خسوف القمر لكنه ذكره هاهنا لأجل أنه ذِكر الكسوف هاهنا لكنه ضرب عليه القلم كما ذكره.

هو أنه (لا يلزم كون تلك الكواكب) المستورة عنا (نيرة) في أنفسها (**بل ربما تكون مقابلتها**) **للكواكب المحسوسة** (**توجب ذلك**) **النور فيها** كما في تقابل الأجسام الكمدة الصقيلة جداً.

[المقصد الرابع: آراء حول اختفاء القمر]

(في محو القمر المشاهد في صحته وفيه آراء، الأول: قيل: **خيال**) **لا حقيقة له** (قلنا: فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد. (الثاني: قيل:) هو (**شبح ما ينطبع فيه** من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها. (قلنا: فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه: الثالث:) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا: فلا يرى متفرقاً، الرابع:) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا: لا هو مماس للنار) لأنه مركوز في تدوير هو في ثخن حامل فبينه وبين النار **بعد بعيد** ولو فرض أنه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة إلا بنقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخن عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس:) هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر أجزائه القابلة له (قلنا: فإذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات) إذ القمر حينئذٍ مركب من أجزاء متخالفة الحقائق. (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية على بساطتها. (السادس:) هو (**وجه القمر** فإنه مصور بصورة إنسان) أي بصورة وجه الإنسان فله عينان وحاجبان وأنف وفم. (قلنا: **فيتعطل فعل الطبيعة** عندكم لأن الكل عضو طلب نفع أو دفع ضر) فإن

قوله: (خيال لا حقيقة له) فهو كالسراب من أغلاط الحس وإن لم يعلم سببه.

قوله: (شبح ما ينطبع إلخ) لأن القمر كمد صقيل كالمرآة، فينطبع فيه أشباه الجبال والبحار كما ينطبع في المرآة صور الأشياء المحاذية فلا يرى موضع الانطباق منها براقة.

قوله: (بعد بعيد) على قدر المتمم المحوى من حامله.

قوله: (وجه القمر إلخ) لاخفاء أن الكلام في امتناع قبول بعض القمر للنور التام. فالصواب أن وجه القمر لا يكفي في ذلك.

قوله: (بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور) اي يجوز أن لا يكون الكواكب المستورة عنا ولا الكواكب المحسوسة أيضاً نيرة في أنفسها. لكن المقابلة بينهما توجب ذلك النور في الكواكب المحسوسة بشرط كونها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وإن لم تكن نيرة بنفسها.

قوله: (قلنا: فيتعطل فعل الطبيعة إلخ) يمكن دفع هذه الأجوبة بناء على احتمالات عقلية فتأمل.

الفم لدخول الغذاء والأنف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين، وليس القمر قابلاً لشيء من ذلك، فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم أنه أحسن النظام وأبلغه. (السابع:) هو (أجسام سماوية) **مختلفة** معه في تدويره **غير قابلة** للإنارة بالتساوي (**حافظة** لوضعها معه) دائماً (وهذا أقرب) ما قيل، لكن لا يصلح للتعويل.

[المقصد الخامس: اختلاف العلماء في المجرة]

(**في المجرة**) وهي الدائرة التبنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين. (قيل: احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان) السالفة وإنما يصح إذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والإحراق وكان الفلك قابلاً للتأثر والاحتراق. (وقيل: بخار دخاني) واقع في الهواء ويرد عليه أنه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في أحدهما وكثرته في الآخر. (وقيل: كواكب صغار) مقاربة متشابكة (لا تتمايز حساً) بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها **لطخات** سحابية. قال الآمدي: (والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق). ويتبين (للعاقل الفطن أنه لا ثبت) أي لا حجة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولا معول على ما ينقلونه) من أوائلهم ويعتمدونه، (وإنما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر.

قوله: (**غير قابلة للإنارة**) إنما لا يقبل الإنارة بالتساوي إما لاختلافها بالنوع. وإما لاختلاف وضعها في المواضع الرصدية من التدوير فيكون أقل تكاثفاً في المواضع الغليظة فيكون أكثر تكاثفاً.

قوله: (**حافظة إلخ**) دفع لما قيل: من المستبعد أن يكون وقوع تلك الأجسام على وجه يؤثر دائماً في القمر أثراً واحداً.

قوله: (**لطخات**) اللطخة بالخاء المعجمة من سحاب ونحوه قليل منه.

قوله: (**مختلقة**) بالخاء المعجمة والقاف، يقال: رجل خليق ومختلق بفتح اللام أي تام الخلق معتدل. وقوله: معه أي مع القمر في تدويره هو أن يكون مركوزة في تدويره بحيث يكون بعضها في المواضع الرقيقة بالنسبة إلينا، وبعضها في المواضع الغليظة. كذلك فترى ضعيفة الأنوار وصغيرة الأجرام ويجوز أن تكون مركوزة في جرم نفس القمر لكنهم لم يقولوا به.

قوله: (**في المجرة**) ذكر في الصحاح أن المجرة هي التي في السماء لأنها كأثر المجر أي كأثر جر الشجر ونحوه. وقوله: لطخات سحابية. يقال: في السماء لطخ من السحاب أي قليل منه.

[القسم الثالث في العناصر]

وفيه مقاصد ثلاثة عشر.

[المقصد الأول: قول الحكماء في أقسام العناصر]

(المتأخرون) من الحكماء (على أنها أربعة أقسام: خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الأحياز) أي إذا ترك وطبعه في أي حيز كان من أحياز العناصر المغايرة له كان طالباً للمحيط (وهي النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية، ولذلك كانت طالبة المقعر الفلك (ويابسة لأنها تفنى الرطوبات) عن الأجسام الملاقية لها. (**فإن قيل**: الست فسرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه) لأنها (سهلة التشكل والترك قلنا: ذلك) الذي ذكرته إنما هو (فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم قلت: إن النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك وخفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) إلى العنصرين الآخرين وإن كان ثقيلاً بالنسبة إلى النار وحدها (وهو الهواء) وإنه (حار رطب بالطبع أي لو خُلّي وطبعه لأحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال (في) الكيفيات المنسوبة إلى (سائر العناصر وما يعرض له) أي للهواء (من البرد) إنما هو (لمجاورة الأرض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى أنه **يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم**

قوله: (**فإن قيل إلخ**) إن قرر هذا الاعتراض معارضة. كان الجواب المذكور بطريق المناقضة موجهاً وإن قرر بطريق المناقضة بأن يكون منعاً لكبرى المطوية. أعني قوله: كل ما تفني الرطوبات فهو يابس فلا توجيه للجواب فلا بد من إثبات المقدمة ولا يصح بأنه لم قلتم: أن النار البسيطة كذلك.

قوله: (**يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم**) لا على مركز حجمه فإنه لا يقتضي ذلك الانطباق وهو ظاهر مركز الحجم هو أن يكون من جميع الجوانب بالنسبة إليه على السويّة، كما مر في بيان مركز الدوائر والكرات، ويقتضيه كون ذلك العنصر كرة في وسط الكل كما سيذكره في المقصد الرابع ومركز الثقل هو أن يكون الثقل من جميع الجوانب على السوية بالنسبة إليه ويقتضيه كونه ثقيلاً مطلقاً وهما قد يتحدان كما إذا كانت الكرة متشابهة الأجزاء قد لا يتحدان كما في الكرة التي نصفها من خشب ونصفها من حديد.

فهو إذا ترك وطبعه في أي حيز كان من أحياز العناصر المغايرة له طلبه (وهي الأرض باردة يابسة ويحققهما الحس، وثقيل مضاف يقتضي أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين. وهذا الذي ذكرناه هو (ثقلته المضافة) إلى العنصرين الآخرين، وإن كان خفيفاً بالنسبة إلى الأرض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير) وطبيعته الجمود لأن طبيعته البرد وإنه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها. قالوا: وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والأرض متباعدة وما كان منها ألطف فهو إلى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو أبعد فهذا هو النصف المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف: (**المناقضة) لما ذكروه أن** يقال: (لم لا يجوز أن لا تكون أربعة؟ بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها) الآن. (إذ قيل:) هي (واحدة) واختلفوا في تلك الواحدة (على خمسة أقوال: الأول: إنما هي النار لشدة بساطتها) إذ لا جسم أصرف في طبيعته من النار (إذ الحرارة) المفرطة التي فيها (مديرة للكائنات ولأنها تحيل الغير إلى طبعها وحصلت البواقي) من النار (بالتكاثف) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة. (الثاني:) هي (الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولا شك أن الأصل يجب أن يكون مطاوعاً للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الملطفة) فهي هواء لطفته الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفاً متفاوتاً. (الثالث:) هي (الماء إذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف) بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الأرض. (الرابع:) هي (الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة. (الخامس:) هي البحار لتوسطه بين الأربعة) في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء وناراً، وبازدياد كثافته ماء وأرضاً. (وقيل:) ليست واحدة بل (لا بد من التعدد) فيها لأن التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها (فاثنان على ثلاثة أقوال، الأول:) هما (النار لأنها في غاية الخفة والحرارة، والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة، والهواء نار مفترة، والماء

قوله: (المناقضة لما ذكروه) هذا الكلام بظاهره منع لنفس المدعى وهي أنها أربعة وفي المثال رجع إلى الدليل وهو الاستقراء، إذ التعويل في بيان هذا الحصر عندهم عليه كما يقال: العنصر إما خفيف أو ثقيل وكل منهما إما على الإطلاق أو على الإضافة أو يقال: لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف. واللطيف إما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار أولا وهو الهواء، والكثيف إما سيَّال وهو الماء أولا وهو الأرض.

أرض متخلخلة بالمزج) مع أجزاء نارية. (الثاني:) هما (الماء والأرض لافتقار الكائنات إلى الرطب للانفعال) وحصول الأشكال (و) إلى (اليابس للحفظ) على الأشكال الحاصلة. (الثالث:) هما (الأرض والهواء لمثل ذلك) فإن الهواء رطب قابل للأشكال بسهولة والأرض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته. (وقيل:) العناصر (ثلاثة هي: الأرض والماء والهواء لما مر) من افتقار الكائنات إلى رطب ويابس (والنار للحرارة المديرة) وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال: فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم أن الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل:) أصول المركبات ليست أربعة أو مادونها على ما مر بل هي (أجسام) وفي كلام الآمدي جواهر (صلبة غير متجزئة لا نهاية لها). وقيل: أصول المركبات هي (السطوح) لأن التركيب إنما يكون بالتلاقي والتماس، وأول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكفي) في إثبات كون العناصر أربعة (إبطال بعضها) أي بعض هذه الأقوال الخمسة المنافية له (بالحجة، بل لا بد) في إثباته (من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل إليه سلمنا) بطلان هذه الأقوال بأسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها أربعة إذ لقائل أن يقول: (**لما قلتم: إن الأجسام ليست متجانسة** فيكون الاختلاف) حينئذٍ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلمنا أنها أربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من أحوالها بل نقول: (**فلم لا يجوز أن تكون**) كلها (خفيفة طالبة للمحيط أو) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الأحياز (**لتفاوتها في الثقل والخفة**) فالأثقل أسبق إلى المركز من الثقيل الطالب له أيضاً. والأخف أسبق إلى المحيط من الخفيف الذي يطلبه ألا ترى أن الأجسام الأرضية المتشاركة في أصل الثقل تتفاوت

قوله: (فلم لا يجوز أن تكون) اختلافها في الميل الصاعد والهابط يدل على أن كلها ليست خفيفة ولاثقيلة أي يسجد به ظاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة. وذلك لأنها لو كانت فيما بينها لكان الطلوع على الجميع والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانعكس الأمر في الارتفاع والانحطاط.

قوله: (لم قلتم: إن الأجسام ليست متجانسة) مع تركبها من أجزاء فردة متجانسة؟ ويكون الاختلاف فيما بينهما لا في الصفة المقومة والطبائع الجوهرية حتى تكون متخالفة بالماهية، بل في الصفات إذ للفاعل المختار أن يخص البعض بصفة والبعض الآخر بصفة أخرى.

قوله: (لتفاوتها في الثقل والخفة) يعني أن التفاوت في أحيازها إنما هو لتفاوتها في الثقل والخفة لا لاختلافها في الصور النوعية وإن كان لها صور نوعية كما زعموا.

أحوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء إلى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه (ثم) نقول: بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط) كما زعمتم، (وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام) إلى النار (كما عند الإبراد والإحراق). لا يقال: الشهب دالة على وجودها لأنا نقول: جاز أن يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الأدخنة المرتفعة إلى النار فلا يثبت وجود كرتها، (وإن سلم) وجود كرة النار (فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشكله) حتى نثبت يبوسة النار؟ (وهل إلى ذلك طريق إلا التجربة؟ وكيف) تتصور (التجربة فيها؟ و) أما (إفناؤها الرطوبات) عن الأجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لأنه (إفناء للأجزاء المائية) **التي هي رطبة بمعنى البلة** (ولا دليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فإن الهواء أيضاً يعمل ذلك) الإفناء مع أنه رطب الجوهر. (فإن قلت: ذلك) أي إفناء الهواء للرطوبات عن الأجسام إنما هو (لما فيه من أجزاء نارية. قلنا: فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلاً لذلك) إذ لا يتصور فيه الأجزاء النارية مع أنه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول (وبالجملة فلا يمكن القطع به) أي بأن إفناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لأنه موجود بدونها كما في الهواء. (وعليكم الدليل (الموجب للقطع به وكيف) يقطع به (وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه **لا يوصف**) **في نفسه** (بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم أن الهواء حار) بل هو بارد بطبعه، (وإنما يستفاد الحر من أشعة الشمس) المنعكسة إليه من الأرض. (فلذلك كلما كان) الهواء (أرفع) وأبعد عن الأرض (كان أقل حراً) لضعف الانعكاس إليه. وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريراً) في غاية البرودة. (فلم قلتم: أن ذلك) البرد الشديد في الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الأجزاء الرشية المائية التي عادت إلي برودتها الطبيعية ولم يصل إليها أثر الانعكاس؟ (ولا نسلم) أيضاً (أنه رطب فإنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكاً) عن

- -

. . . .

قوله: (التي هي الرطوبة بمعنى البلة) قد مر قبيل مباحث الاعتماد أن الرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة وهي سهولة الالتصاق والانفصال، والمبتل هو الذي التصق بظاهرة ذلك الجسم الرطب، فالهواء يعني رطوبة الثوب التي هي البلة لا رطوبة الماء، تدبر.

قوله: (لا يوصف في نفسه بحر إلخ) وإنما قيده بقوله: في نفسه لأن الكلام في الرطوبة واليبوسة الطبيعيتين كما لا يخفى.

التشتت (والهواء ليس كذلك) **فإن** الأجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته. (ثم لا **نسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى** من ظاهره **فظاهر) عند العاقل (أن جموده ببرد الهواء)**، المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) **أما** (الماء) **فإنه بطبعه** (لا بارد ولا حار، وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته. فإن قلتم:) لا منافاة بين القولين (لأنه سهل التشكل) في نفسه (**إذ يكفي في ذوبانه**) الذي تظهر معه السهولة (أدنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية. (قلنا:) هذا باطل قطعاً إذ مع الجمود الذي **هو مقتضى** طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها مستنداً إلى أمر خارج، ولئن نزلنا عن هذا المقام. قلنا: (فلم قلتم أن سائر العناصر) كالأرض (ليس كذلك) أي قابلاً للذوبان بأدنى سبب من الأسباب. (غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها أو لم تقع) أصلاً (لم تقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذٍ جاز أن تكون الأرض رطبة.

[المقصد الثاني: إثبات كروية الأرض]

(زعموا أن الأرض كروية، أما في الطول) أي فيما بين المشرق والمغرب (**فلأن البلاد**) **المتوافقة في العرض** أو التي لا عرض لها (كلما كانت أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب (عليها متأخراً بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (**ولا يعقل ذلك**) التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة (إلا في الكرة، وإنما قلنا: بذلك) التأخر (لأنا لما رصدنا خسوفاً بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد شرقية مثلاً آخر الليل و) وجدناه (في بلاد غربية عنها) أي عن البلاد الأولى (بمسافة معينة) هي ألف ميل (قبله) أي قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (في

....

قوله: (لو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى) فإنه لو كان طبيعة الماء الجمود يلزم انجماد أعماق الغدران العظيمة، لا سيما في الشتاء يكون منجمداً في كثير من المواضع فيلزم أن يكون باطنها منجمداً بالطريق الأولى. اللّهم إلا أن يقال: عدم انجماد باطنها إنما هو لعارض لكن نحن في صدد المنع وما ذكرناه هاهنا سنداً للمنع.

قوله: (فإن البلاد المتوافقة في العرض) أي عرض تلك البلاد عن خط الاستواء وخط الاستواء هي الدائرة العظيمة على السطح المحيط للأرض وهي الدائرة الكائنة في سطح معدل النهار على ما سيجيء إن شاء اللّه تعالى.

بلاد) أخرى (غربية عنها) أي عن البلاد الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين وقبل الثاني بساعة). والحاصل أنه يوجد في هذه البلاد الأخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (**فعلمنا أن طلوعها**) **أي طلوع الشمس** (**على الغربية متأخر**) بنسبة واحدة لأن الخسوف المعين كان في البلاد الأولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين. (وأما في العرض) أي فيما بين الشمال والجنوب (فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعاً عليه) بحسب إيغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريباً من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مختفية عنه، (وتخفى عنه) الكواكب (الجنوبية) التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك وأما فيما بينهما) أي بين الطول والعرض (فلتركب الأمرين) فإن السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار ولوغه في الشمال. **وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما** (وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فأجابوا) عنه: (بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في أصل الكروية) الحسية المعلومة بما ذكر. (فإن أعظم جبل على وجه الأرض نسبته إليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع). **والصحيح كما مر أن يقال**: فإن جبلاً يرتفع نصف فرسخ إلى آخر أو يحذف لفظ الخمس.

قوله: (**أو يحذف إلخ**) فإن أعظم جبل نسبته إلى الأرض نسبة سبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع كما بين ذلك في محله.

قوله: (**فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر**) لقائل أن يقول: إن وجود الخسوف في البلاد الشرقية في آخر الليل ووجودها في البلاد الغربية قبل آخر الليل بساعة أو بساعتين، لا يدل على تأخر طلوع الشمس على البلاد الغربية؛ لم لا يجوز أن يكون حيلولة الأرض في البلاد الغربية مستندة إلى حركة القمر لكونها أسرع من حركة الشمس فتظهر الحيلولة في الغربية قبل الحيلولة في الشرقية بساعة أو بساعتين، ولا شك أن الظل الناشئ من الأرض يتبدل نسبته بحركة القمر، فالأولى بيان كروية الأرض أن يستدل بوجود الخسوف في البلاد الغربية قبل وجوده في البلاد الشرقية بنسبة واحدة فإنه لو لم تكن الأرض كروية لم تكن النسبة هناك مطردة فتأمل.

قوله: (**وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال**) لكن المناسب هاهنا أن يتأخر عليه الطلوع بمقدار قربه من المغرب.

قوله: (**وحال السالك في السمتين المقابلين لهما**) أي وقس على هذا حالَ السالك فيما بين المشرق والمغرب، وحال السالك فيما بين المغرب والجنوب.

(والاعتراض) على هذا الجواب. أن يقال: (هب أن ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء) إذ لا يتأتى فيه ذلك؟ (فإن قيل: إذا كان الظاهر كروياً فالباقي كذلك لأنها طبيعة واحدة. قلنا: فالمرجع) حينئذٍ (إلى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقية (و) لا شك أنه (يمنعها التضاريس وإن لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها في غاية الصغر. واعلم أن أرباب التعاليم يكتفون بالكروية الحسية في السطح الظاهر من الأرض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع إلى البساطة.

[المقصد الثالث: الماء كروي لوجوده على الأرض]

قالوا: (والماء) أيضاً (كروي لوجوه) ثلاثة: (الأول: إن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله) يعني أنه يظهر عليه رأس الجبل أولاً ثم ما يليه شيئاً فشيئاً إلى أسفله كأنه يطلع من الماء متدرجاً على نسبة واحدة (وما هو إلا لستر تقبيب الماء) على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية. (لا يقال: الماء شفاف) لا لون له (فلا يستره) كالهواء (لأنا نقول: ذلك) الذي ذكرتموه إنما هو (في الماء البسيط) الصرف، (وهذا) الماء السائر (يخالطه أي أجزاء من الأرضية ولذلك ملوحته) فله لون

قوله: (في السطح الظاهر من الأرض والماء) إنما يتم لو كان الستر واقعاً في كل الأرض والماء في شرح التذكرة المحضري إذ الأدلة المذكورة لما دلت على استدارة القدر المكشوف من الأرض حدس أن الباقي كذلك.

قوله: (على نسبة واحدة) يثبت تحدب ظاهره بنسبة واحدة.

قوله: (ولذلك يختلف إلخ) وذلك لأن دائرة الارتفاع تمر بطرفي هذين الخطين لأنها تارة برأس الشخص وعدم المحاذيين تغطي الأنف وبمركزي العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معاً في سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان أيضاً في سطحها فإذا أخرجا إلى سطح الفلك الأعلى قطعتا محيط دائرة الارتفاع فينحصر بينهما قوس منها.

قوله: (والصحيح كما مر أن يقال) أي الصحيح أن يقال: فإن جبلاً يرتفع نصف فرسخ نسبته إلى قطر الأرض كخمس سبع عرض شعيرة إلخ. وقوله: النصف بالنصف على أنه مفعول مطلق أي يرتفع ارتفاع نصف فرسخ. وقد مر تمام الكلام في مقدمة الفصل الثاني الذي نحن بصدده.

قوله: (يمنعها) أي يمنع البساطة التضاريس بمعنى أنا لا نسلم بساطتها وإن لم تكن فيها تضاريس وإن لم تكن تلك التضاريس ظاهرة للحس بسبب كونها في غاية الصغر.

قوله: (تقبيب) يقال: بيت مقبب أي جعل فوقه قبة.

ماء كسائر المياه المرئية لنا. الوجه (الثاني: الماء المرمي إلى فوق يعود كروياً وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جداً فإن قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكروية وإنما يتم ذلك إذا بيّن كونه كرة حقيقة، والحس لا يعتمد عليه في مثله و) بين أيضاً (أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) إياه من جوانبه (أو بدحرجة في الطريق أو بسبب آخر) لا نعلمه. (ثم إنهم) أي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون (يزعمون أن الماء أينما كان فهو قطعة من كرة الماء مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء، وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبني عليه (لا يقطعه)، أي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة. الوجه الثالث: مثل ما تقدم في الأرض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه.

[المقصد الرابع: موقع الأرض من الكواكب]

(الأرض في وسط الكل) **أي مركز حجمها منطبق على مركز العالم** (لأن الكواكب في جميع الجهات) والجوانب من الأرض (ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه، ولولا أنه) أي الثقيل المطلق الذي هو الأرض (في الوسط لكان في بعض الجوانب أقرب) إلى السماء (فترى) الكواكب هناك (أكبر وفي بعض الجوانب أبعد) منها (فترى) الكواكب فيه (أصغر. ونقول:) نحن في رد ما ذكروه (لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب؟) بفتح الجيم (له) أي لذلك القدر (محسوساً) وهو أي قدر الخروج مع كونه موجباً لتفاوت غير محسوس في الكواكب (مقدار غير قليل في نفسه) بل هو كثير.

قوله: (أي مركز حجمها منطبق على مركز العالم) قيل: إنه مخالف لما ذكره في المقصد الأول من أن الأرض تقتضي أن تكون مركز ثقلها منطبقاً على مركز العالم والحق هو هذا المذكور في المقصد الأول: لا يخفى عليك أن ثقل الأرض كيفية سارية في حجم الأرض كلها. فإذا فرضنا أن نقطة كانت مركزاً لحجم الأرض كانت تلك النقطة أيضاً مركزاً لثقلها. وأما إذا فرضنا أمراً عارضاً يكون بحيث قد أخرج الأرض عن مركزها الأصلي فذلك العارض أيضاً يكون بحيث قد أخرج ثقلها عن مركزها الأصلي، نعم يمكن أن يكون بعض أطراف الأرض أثقل من البعض الآخر مع تساويها في المقدار والحجم لكن الكلام في الأرض البسيطة، فتأمل.

[المقصد الخامس: مقدار الحس بين الأرض والأفلاك]

(ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس) فالخط الخارج من مركزها إلى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التي هي في حكم سطح الأرض (وإن كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الأرض ثم يتفارقان على زاوية أخرى مساوية للأولى ذاهبين إلى سطح الفلك الأعلى فلا شك أنهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الأمر (لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس)، كأن أحدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحداً، (ولذلك) أي ولأن الأرض ليس لها قدر محسوس بالنسبة إلى الأفلاك (كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين) وكان الأفق الحقيقي المار بمركز العالم، والحسي المار بظاهر الأرض في حكم دائرتين متطابقتين مع أن مقدار نصف قطر الأرض واقع بينهما (**يدل على ذلك**) **التساوي** (**طلوع كل جزء مع غروب نظيره** لا قبل) حتى يكون الظاهر أكبر (ولا بعد) حتى يكون الخفي أكبر. (وهذا) الذي ذكرناه إنما هو (بالنسبة إلى غير فلك القمر وأما فلك القمر فللأرض) بل لنصف قطرها (**عنده قدر محسوس** ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين)

قوله: (يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره إلخ) مثلاً إذا كان كوكب في سمت الأوج وكان كوكب آخر مقابلاً له في سمت الحضيض كان طلوع الكوكب الأول مع غروب الكوكب الثاني وكان أيضاً غروب الكوكب الأول مع طلوع الكوكب الثاني لا قبل ولا بعد. وكذا طلوع الجزء الأول من الحمل مثلاً يكون مع غروب الجزء الأول مع الميزان لا قبل ولا بعد، هذا الحكم بالنسبة إلى الأفق الحسي ظاهر معلوم بالمشاهدة وأما بالنسبة إلى الأفق الحقيقي فبالطريق الأولى. فإن قيل: لو كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وذلك التساوي يلزم تساوي الليل والنهار في الصيف والشتاء وليس كذلك، قلنا: ممنوع. بل اللازم من ذلك هو أن يكون طلوع الشمس مع غروب الجزء الذي يقابله وأن يكون غروبها مع طلوعه لا قبل ولا بعد، وأما كون النهار أطول من الليل أو بالعكس فمرجعه إلى صعود الشمس على الأوج وإلى هبوطها إلى الحضيض. وأما تساوي الليل والنهار في خط الاستواء في جميع السنة أو تساويهما في غير خط الاستواء حين ما حلت الشمس في إحدى الاعتدالين فذلك أيضاً لعدم القدر المحسوس للأرض بالنسبة إلى سائر الأفلاك العالية فلذلك كان الأوفق الحقيقي والأوفق الحس هناك في حكم دائرتين متطابقتين ومتحدتين.

قوله: (عند قدر محسوس) فعلى هذا يكون النصف الظاهر من فلك القمر أقل من النصف

في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الأعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر) في تلك الدائرة (وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من مركز الأرض ماراً بمركز القمر، (غير الموضع المرئي) له فيها (وهو ما ينتهي إليه **الخط الخارج من الباصرة** ماراً بمركزه وإنما اختلف الموضعان في الحس (لأجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس هاهنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية. (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية أكبر كان الاختلاف بين الموضعين أكثر وكلما كانت أصغر كان أقل، (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر. ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق، يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (أقرب إلى الأفق دائماً فموضعه الحقيقي فوق المرئي أبداً) فلو فرض أن القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذٍ. وإذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي أبعد عن الأفق وأقرب إلى سمت الرأس لما عرفت. ثم إن هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع **قد يقتضي** اختلاقاً فيطول الكوكب وعرضه. **فإنا إذا فرضنا دائرتي عرض** تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما إذا وقعتا

قوله: (قد يقتضي إلخ) أي يقتضي اقتضاء جزئياً أن يكون موضعا الكواكب في الطول والعرض الحقيقيان أي المقيسان إلى مركز العالم مخالفين لموضعيهما المرئيين المقيسان إلى سطح الأرض الذي هو موضع الإبصار.

الحقيقي منه. فلا يلزم أن يكون طلوع كل جزء مع غروب نظيره من فلك القمر أقل من النصف الحقيقي. فلا يلزم أن يكون طلوع كل جزء مع غروب نظيره بل يكون طلوعه بعد غروب نظيره.

قوله: (فالخط الخارج من الباصرة إلخ) يعني أن الخط الخارج من الباصرة كان مبدؤه فوق مبدأ الخط الخارج من مركز العالم فيكون منتهى الخط الخارج عن الباصرة أقرب إلى الأفق دائماً. وقوله: فوق المرئي أي فوق الموضع المرئي.

قوله: (فإنا إذا فرضنا دائرتي عرض) قد عرفت أن دائرة العرض هي دائرة مارة بقطبي مركز القمر أم لا، ثم لا يخفى بيان الاختلاف في الطول لا يحتاج إلى اعتبار دائرتي عرض وإنما الذي يحتاج إلى اعتبارهما معاً هو بيان الاختلاف في العرض. وقوله فهما أي طرفا الخطين المذكورين. وقوله: إذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج فحينئذٍ تكون دائرة الارتفاع منطبقة على منطقة البروج. وقوله: كان ما بينهما أي بين النقطتين المذكورتين أو بين طرفي الخطين المذكورين أو بين الدائرتين المذكورتين والمآل واحد بمعنى أنه حينئذٍ كان بينهما اختلاف في الطولين فقط. ولم يوجد هناك عرض أصلاً فضلاً عن أن يوجد هناك اختلاف في العرضين. وقوله: الواقعتان يعني أن هاهنا اختلافين معاً هما اختلاف الطولين واختلاف العرضين، لكن

على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافاً بين الطولين الحقيقي والمرئي، وإذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي. **وإذا كان الكوكب** على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لأن الدائرتين متحدتان حينئذٍ فتتحد النقطتان على فلك البروج، ويكون حينئذٍ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه. وإذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما أشار إليه بقوله: (فإذا اعتبر) أي القمر (نازلاً) **والصواب أن يقال**: **صاعداً** بأن يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئي زائداً على ما ينزل) والصحيح أن يقال على الحقيقي (بذلك القدر) من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي

قوله: **(وإذا كان الكوكب إلخ)** أي على توسع المطالع، كانت هذه الدائرة التي من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذٍ فلا يكون له اختلاف الطول لأن القطعتبن اللتين هما موضعان في الطول يتحدان على فلك البروج وذلك أن العرضين المارين بطرفي الخطين المذكورين منطبقتان حينئذٍ عى دائرة ارتفاع الكوكب التي هي دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطعة هي موضع الكوكب في الطول.

مقدار التفاضل بين الدائرتين هو اختلاف العرضين دون اختلاف الطولين، وتوضيح المقام هاهنا أن الطول الحقيقي والطول المرئي هما قوسان من منطقة البروج مع الأفق في المغرب، ومنتهى الطول الحقيقي هو الموضع الحقيقي ومنتهى الطول المرئي هو الموضع المرئي، وإن العرض الحقيقي والمرئي هما قوسان من دائرتي العرض مبدؤهما أقرب جزء من أجزاء منطقة البروج ومنتهى العرض الحقيقي هو الموضع الحقيقي، ومنتهى العرض المرئي هو الموضع المرئي.
وقوله: على وسط سماء الرؤية وهي الدائرة المارة بقطبي الأفق وبقطبي المنطقة كما عرفت.
وقوله: لأن الدائرتين متحدتان حينئذٍ يعني أن دائرتي العرض متحدتان وكذا دائرة ارتفاع القمر متحدة معهما فهاهنا كانت أربع دوائر متحدة بعضها مع بعض، وهي الدائرة المذكورة آنفاً.
وقوله: فتتحد النقطتان على فلك البروج أي لا يكون حينئذٍ على منطقة البروج نقطتان من دائرتي العرضي بحيث يكون لكل واحدةٍ منهما وضع مخصوص فلم يتصور هناك طول أصلاً.
بخلاف ما إذا لم يكن الكوكب على وسط السماء كما ذكره.

قوله: **(والصواب أن يقال صاعداً)** ولعل المصنف نظر إلى الحركة الذاتية لحامل تدوير القمر فإن هذه الحركة الذاتية لما كانت على التوالي لزم أن يكون القمر بهذه الحركة نازلاً في الطرف الشرقي وصاعداً في الطرف الغربي. وقوله: فيكون الحاصل أي فيكون المجموع الحاصل من الطول الحقيقي ومن الزيادة الطول المرئي.

فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئي أو ينتقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئي فيكون) الباقي بعد النقصان الطول (الحقيقي وإذا اعتبر صاعداً) بل نازلاً بأن يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية (كان الأمر بالعكس) مما ذكر. أي يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي أو ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي، والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الأصل والعكس، هو أن الموضع المرئي أقرب إلى الأفق دائماً مع أن توالي البروج من المغرب إلى المشرق. (وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف أصلاً (وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير) محسوس من أختلاف المنظر (للشمس) وأما السفليتان فقد مر أنه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر.

[المقصد السادس: الأرض ساكنة أم هاوية]

(**الأرض ساكنة وقيل**: صاعدة، وقيل: هاوية) أي متحركة (إلى أسفل أبداً فلا تزال) الأرض (تنزل في خلاء غير متناه لما في طبعها من الاعتماد) والثقل (الهابط، **ويبطله بيان تناهي الأبعاد**) التي يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء). وأيضاً لو كانت هابطة لوجب أن تصغر أجرام الكواكب في كل يوم حسناً. ولو فرضت صاعدة دائماً لكنا كل يوم أقرب إلى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في

قوله: (الأرض ساكنة) القائلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة العقل فليس لها محيط فينزل، ومنهم من قال: بتناهيها وهم فرقتان: فرقة زعموا أن ليس شكلهما الكرة فمنهم من قال: إن حدبة الأرض وسطحها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يتدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة.

قوله: (ويبطله بيان تناهي الأبعاد) وهو إنما يبطله على القول بقدم الأرض وأما على القول بحدوثها فلم يلزم عدم تناهي الأبعاد وإن فرض أنها تنزل في خلاء غير متناهية. إذ يكون حينئذٍ ما بين المبدأ أو المنتهى متناهياً متناهياً دائماً. وقوله: وأيضاً لو كانت هابطة إلخ. ولعلهم كانوا يزعمون أن الأفلاك هاوية أيضاً بقدر هوى الأرض فلم يلزم أن تصغر أجرام الكواكب في كل يوم حسناً. ثم إن هذه المنوع إنما يرد إذا كان المدعى نظرياً والحق أن كون الأرض ساكناً ضروري معلوم بالمشاهدة. فما ذكر هاهنا لبيانه إنما هو لمجرد التنبيه وكلام الخصم هاهنا كلام في مقابلة الضرورة فلا يعتد به. وقوله: لجواز أن يشايعها الهواء. فهو أيضاً باطل بالمشاهدة كما لا يخفى على المصنف. إذا بسطت طفت على الماء وإن جمعت رست ومنهم من قال: إن حدبة

الرؤية. (وقيل: إنها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية) التي اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وإنما تتخيل بسبب حركة الأرض إذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس إلينا (دون أجزاء الأرض) إذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها. فإنا على جزء معين منها فإذا تحركت من المغرب إلى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الأرض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا. (فيظن) لذلك (أن الأرض ساكنة) في مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذٍ متحركاً من المشرق إلى المغرب (بل ليس ثمة فلك أطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب السفينة) فإنه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه و) يرى (الشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن) في مكانه. أي ليس متحركاً أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، (وكذلك يرى القمر سائراً إلى الغيم حين يسير الغيم إليه و) كذا يرى (غيره) متحركاً مع سكونه أو ساكناً مع حركته (من أمور قدمناها في غلط الحس، وأبطلوا ذلك) أي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة: (الأول: إن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليلة دورة واحدة لكان ينبغي أن السهم إذا رمي إلى جهة حركة الأرض) وهي الشرق (أن لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل تسبقه الأرض)، وذلك لأن الأرض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل، ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الأرض. (و) ينبغي للسهم (إذا رمي إلى خلاف) جهة (حركتها أن يمر) عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه (بقدر حركته وحركة الأرض جميعاً. واللازم باطل لاستواء المسافة) التي يقطها السهم (من الجانبين بالتجربة). الوجه (الثاني: الحجر يرمى إلى فوق فيعود إلى موضعه) الذي رُمي منه (راجعاً بخط مستقيم، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان) الحجر (ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في

....

الأرض أسفل ووسطها فوق، وهو الذي بينا، وفرقة قالت بكرويتها فمنهم من جعل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب، ومنهم من زعم أن وقع الفلك بحركة من كل الجوانب. والقائلون بحركتها فمنهم من قال بحركتها المستديرة فهذه هي الوجوه الفاسدة في سكونها وحركتها، والحق أنها ساكنة لكونها حاصلة في حيزها الطبيعي.

ذلك الزمان) الذي وقع فيه حركة الحجر صاعداً وهابطاً. (والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما (في الحركة، كما يقولون: بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك) فإن السهم حينئذ يتحرك بحركة الأرض تبعاً للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين إلا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رُمي منه بل ينزل راجعاً إليه. (وعمدتهم في بيان ذلك) وهو الوجه الثالث: (أن الأرض فيها مبدأ **ميل مستقيم**) بالطبع (**فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير**) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (**والاعتراض** عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو) أي وجوده فيها (مبني على أن ما لا ميل له) أصلاً (لا يتحرك قسراً) وإلا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لامعه. (وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما أشير إليه في مباحث الميل. (ثم لا نسلم تنافيهما) أي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين (لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدخرجة.

[المقصد السابع: المدارات اليومية للأرض]

(ما يوازى من الأرض معدل النهار) **أي الدائرة** العظيمة على سطح الأرض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والأفق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبي المعدل، وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء) لتساوي قوسيهما الواقعة إحداهما تحت الأفق والأخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت إلا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الأوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت إليه، (وأما في غير ذلك الموضع) الذي هو تحت المعدل (فيقطع) الأفق

قوله: (**مبدأ ميل مستقيم**) لما يشاهد من حركة أجزائها إلى جهة السفل، والكل يشابه الجزء في الحقيقة.

قوله: (**فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير**) لأن مبدأ الميل المستقيم يقتضي الخروج عن الحيز مبدأ لميل المستدير يقتضي عدم الخروج.

قوله: (**والاعتراض إلخ**) مدفوع بما ذكرناه وقد مر تحقيقه في بحث الميل.

قوله: (**أي الدائرة**) تفسير لقوله: ما يوازى إلخ. وقوله الكائنة: وقوله الموازية هما صفتان للدائرة العظيمة. وقوله: لمحيطه أي للخلط المستدير الذي هو محيط المعدل. وقوله: فيه أي في خط الاستواء. وقوله: لمروره أي لمرور الأفق. وقوله: هناك أي في خط الاستواء. وقوله: قوسيهما أي قوسي الليل والنهار. وقوله: أحديهما أي أحدي القوسين المذكورين.

(المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لأنهما دائرتان عظيمتان لم تمر إحداهما بقطب الأخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الأفق **هناك** (سائر المدارات اليومية بنصفين) أي بقسمين (مختلفين أعظمهما) أي أعظم القسمين هو الظاهر (الذي) يكون (في جهة القطب الظاهر) والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي، (فالشمس في أي جانب كانت) من جانبي الشمال والجنوب (كان نهارهم) أي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس (أطول من ليلهم وفي) الجانب (الآخر) يكون الأمر (بالعكس). فإذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين أطول، وإذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين أطول، (وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية) أي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الأفق منتصباً لا يميل إلى شمال أو جنوب ويسمى أفقه مستقيماً، (وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه) أي على خط الاستواء (في السنة مرتين وهي) أي المسامتة مرتين (عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان) مبدؤهما الاعتدالان (وتكون غاية بعده) أي بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم شيئان) مبدؤهما الانقلابان. (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف. وكذلك) الحال (في المواضع الذي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) **من الجانبين**، فإن

(إلى هنا تمت حاشية العالم السيلكوتي والله الهادي إلى الصواب وإليه المرجع والمآب).

قوله: (هناك) أي في غير الموضع الذي تحت المعدل. وقوله: أي بقسمين وإنما فسر النصفين بالقسمين تنبيهاً على أن في العباراة تسامحاً فإن لفظ النصفين يدل على تساوي القسمين مع أنه لا تساوي بين القسمين هاهنا. ولعل مراد المصنف هاهنا أن الأفق كان يقطع هناك مجموع المدارات اليومية نصفين جزماً ومع ذلك يكون كل من النصفين منقسماً إلى قسمين مختلفين أحدهما أعظم من الآخر وأعظم القسمين الظاهرين في جهتي القطبين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر، وأعظم القسمين الخفيين في جهتي القطبين أيضاً الخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي. ثم إن المراد بالقطب الظاهر والخفي هاهنا هو قطب معدل النهار. وقوله: كان ليل الجنوبين أطول لأنه حينئذ يكون القسم الخفي هناك أعظم من القسم الظاهر.

قوله: (من الجانبين) أي جانبي المعدل وهما الشمال والجنوب. وقوله: وهي أي المسامتة مرتين عند كونها أي كون الشمس في نقطتين إحداهما في الجنوب والأخرى في الشمال. وقوله: ميلهما أي ميل النقطتين عن المعدل. وقوله: انحطاط بالنصب على أنه مفعول يساوي. وقوله: عن سمت رأسه متعلق بانحطاط.

الشمس تسامت رؤوسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل من سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية (**إلا أن الفصول لا تكون متساوية**) في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جداً من أحد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول **ويطول صيفهم** (وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤوسهم) في السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم أربعة متساوية (وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤوسهم بل تقرب منها) في أحد الانقلابين (وتبعد) عنها في الآخر وفصولهم تلك الأربعة (وفي المواضع الذي المدار الصيفي أبدى الظهور فيها لا تغرب الشمس) هناك (دورة يومية فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة وهي) أي هذه الدورة (حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي). ولا يخفى عليك أن في هذه المواضع أيضاً يكون المدار الشتوي أبدي الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلاً على عكس المدار الأول **فلا حاجة في ذلك إلى اعتبار مواضع أخرى كما ذكره بقوله: (وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة)** واحدة (**فيكون) الليل حينئذٍ (أربعاً وعشرين ساعة) على أن المدار** الأبدي الخفاء في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة (وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤوسهم فإذا كان) قطبها (على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق إذ يتخذ) حينئذٍ (قطبها وقطب الأفق) وهما عظيمتان على كرة واحدة (فإذا مال القطب) أي قطب البروج بحركة الكل (إلى

قوله: (إلا أن الفصول لا تكون متساوية) أي إذا كان المسكن الموضع الذي يكون بين خط الاستواء وبين مدار أحد الانقلابين فإذا كانت الشمس في جانب الانقلاب الأقرب إلى سمت الرأس يكون فصول ذلك الموضع أقل مدة كأن يكون كل فصل شهراً مثلاً، وإذا كانت الشمس في جانب الانقلاب الأبعد من سمت الرأس يكون فصول ذلك الموضع أكثر مدة كأن يكون كل فصل شهرين.

قوله: (ويطول صيفهم) وذلك لأنه إذا كانت النقطتان قريبتين جداً من أحد الانقلابين كان الصيف هناك يبتدئ من النقطة التي هي في سمت الرأس ويستمر حتى يصل الشمس إلى ذلك الأحد من انقلابين ثم يرجع منه حتى ينتهي إلى الاعتدال الذي هو في ذلك الجانب أيضاً ثم لا يذهب عليك أن هذا القدر الزائد في الصيف هو الذي كان مثله ناقصاً من الربيع السابق الذي كان انتهاؤه متصلاً بابتداء هذا الصيف فتأمل.

قوله: (فلا حاجة في ذلك الاعتبار موضع آخر إلى قوله: على أن المدار إلخ) يعني أنه لو غير المصنف رحمه الله عبارته هاهنا فقال: وفي تلك المواضع التي تكون المدار الشتوي أبدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس دون إلخ، لم يرد عليها هذان الاعتراضان اللذان ذكرناهما، فتأمل.

الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الأفق (نصف المنطقة الشرقي وانحط) عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة إذ حال افتراق القطبين **تتقاطع العظيمتان على التناصف**. واعلم أن المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها أبدي الظهور والمدار الشتوي أبدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤوسها (وفي المواضع **التي تجاوز** هذه المواضع المذكورة ولم تصل إلى قطب العالم قوس من المنطقة) يتوسطها الانقلاب الصيفي (أبدي الظهور) لا يغرب (وقوس) أخرى منها يتوسطها الإنقلاب الشتوي (أبدى الخفاء) لا يطلع، (وبينهما) من الجانبيين (قوسان أخريان يتوسطهما الاعتدالان إحداهما) وهي التي يتوسطها أول الميزان إن كان القطب الظاهر شمالياً، والتي يتوسطها أول الحمل إن كان القطب الظاهر جنوبياً (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أي تطلع أوائل البروج قبل أواخرها) على الاستقامة، (وتغرب أواخرها قبل أوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الأخرى بالعكس) أي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفي هذه المواضيع الثلاثة) لفظة الثلاثة **إما زائدة**، أو أراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم

قوله: (تتقاطع العظيمتان على التناصف) أي تتقاطع لا على زوايا قائمة إذ لا يتصور ذلك هاهنا. وقوله: واعلم إلخ. وقوله: واعلم إلخ فيه تعريض على المصنف فإن عبارته مشعرة بالتغاير بينهما مع أنه لا تغاير بينهما أصلاً.

قوله: (الذي تجاوز) هذا بالزاي المعجمة أو بالراء المهملة المجاوزة أو المجاورة والمآل واحد لأن الموضعين الذين يكونان تحت قطبي المعدل ومنطقة البروج لم يكونا متباعدين غاية التباعد. وقوله: لم تصل أي ولم تصل تلك المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة إلى قطب العالم فكانت هي بين بين. وحاصل الكلام هاهنا أن منطقة البروج في المواضع التي تجاور هذه المواضع هي المذكورة ولم تصل إلى قطب العالم، تنقسم هي على أربع قسي بحيث يكون كل قوس نقطة من النقط الأربع التي هي الاعتدالان والانقلابان. فالقوس التي يتوسطها الانقلاب الصيفي به لا تغيب أبداً بالنسبة إلى تلك المواضع، والقوس التي يتوسطها الانقلاب الشتوي لا تطلع أبداً بالنسبة إلى تلك المواضع أيضاً. والقوسان اللتان يتوسطهما الاعتدالان تطلع إحداهما مستقيمة وتغرب معوجة بالنسبة إلى تلك المواضع أيضاً. وتكون القوس الأخرى بالعكس على ما فصله. وقوله: يتوسطها الانقلاب صفة للقوس. وقوله: يتوسطهما صفة للقوسين. وقوله: يتوسطهما أول الميزان أي يتوسطها الاعتدال الخريفي. وقوله: يتوسطها الحمل أي يتوسطها الاعتدال الربيعي.

قوله: (إما زائدة) لأن المقصود هاهنا هي المواضع المذكورة التي هي غير خط الاستواء وهي أكثر من الثلاثة على ما ذكره المصنف.

يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقها مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الأرض (ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره) أي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه ماراً بمركزه (قائماً على) سطح (الأفق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج) وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الأرض دائماً والنصف) الآخر منها (تحته دائماً). ولا تكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوماً وليلة) لأن مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل، وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الأوج والحضيض. فالنهار تحت القطب الشمالي أطول من الليل وتحت القطب الجنوبي أقصر (إلا أن الشمس تدور) بحركة الكل (في أربع وعشرين ساعة من موازة نقطة معينة من الأفق) الذي هو المعدل (إلى أن تعود إلى مثلها تلك الموازاة لتلك النقطة. (وتزداد) الشمس (ارتفاعاً) عن الأفق (في ثلاثة أشهر) ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي (و) تزداد (انحطاطاً) عن غاية الارتفاع نحو الأفق (في ثلاثة أشهر) أخرى أيضاً (حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك) أي يزداد انحطاطها عن الأفق في ثلاثة أشهر إلى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة أشهر أخرى حتى تصل إلى الأفق.

[المقصد الثامن: مدى تأثير الشمس على الأرض]

(سبب الصبح كرة البخار تتكثف بالضوء لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم) في آخر مباحث المبصرات، فإذا قربت الشمس من الأفق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها إلا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب، فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله) لكنه عكسه، في أن أوله كآخر الصبح وآخره كأوله هذا ما يليق بالكتاب وأما تصويرهما على ما ينبغي **فليطلب من موضع آخر** (والحمرة التي

قوله: (فليطلب من مواضع أخر) اعلم أنه إذا كانت الشمس على نصف النهار من تحت كان مخروط ظل الأرض حينئذ، قائماً على سطح الأرض في نصف النهار من فوق ولم يكن ذلك المخروط مائلاً إلى جانب أصلاً. ثم إذا قربت الشمس إلى الأفق الشرقي من تحت مال، ذلك المخروط إلى جهة المغرب من فوق فيكون المرئي أولاً من الشعاع المحيط بذلك المخروط ما هو

توجد في أول الشفق وآخر الصبح) إنما هي (لتكاثف الأبخرة في الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها) أي تلك الزيادة في غلظ الأبخرة (بقدر ربع دور الأرض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها) أي غير دائرة الأفق شيئاً فشيئاً (حتى يكون) تكاثف الأبخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة إلى سمت الرأس (وقد ذكر أنه اعتبرها) أي كرة البخار (المهندسون فوجدوها) أي غلظها (ستة عشر فرسخاً) أو سبعة عشر.

[المقصد التاسع: التأثير الخارجي على الأرض]

(في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها) مستندة إلى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى (فسال الماء بالطبع إلى الوهاد) والمواضع الغائرة، (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشاً للنبات والحيوان) الذي لا يمكن أن يعيش إلا باستنشاق الهواء. وهذا المنكشف هو المعمور من الأرض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الأرض والماء أن يكون مغموراً فيه كسائر أجزائها (ولم يذكر له سبب إلا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات إذا كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك) الانكشاف

أقرب إلى البصر. ولا شك أن الأقرب إلى البصر من جوانب المخروط وهو الجانب الذي يلي الشمس وهو الجانب الشرقي في الصبح فإن جانب الغرب في غاية البعد عن البصر حينئذ. ثم إن الجانب المرئي إلى قرب الذي يلي الشمس لا تكون أولاً متصلاً بالأفق إذا لم يكن النور أولاً منبسطاً على وجه الأرض ولم تكن الخطوط الشعاعية البصرية نافذة إلى منتهى الأفق. فإذن يكون أول ما يرى من نور الشمس هو ما يرى فوق الأفق بخط مستقيم ناشئ من الشمس، وحينئذٍ يكون ما يقرب من الأفق مظلماً بعْد فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الأول وبالصبح الكاذب أيضاً. ثم إذا قربت الشمس جداً انبسط النور فصار الأفق مستنيراً ويصير الصبح صادقاً، وقس على هذا حال الشفق لكنه يكون بعكس الصبح فتأمل. واعلم أنه قد علم بالتجربة أن انحطاط الشمس من الأرض عند أول طلوع الصبح وآخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر جزءاً من أجزاء البروج كما ذكر في موضعه. وقوله: بقد ربع دور الأرض وهو من الناظر إلى الأفق الشرقي في الصبح ومن الناظر إلى الأفق الغربي في الشفق فيكون مجموعها بقدر نصف دور الأرض. ولا شك أن الأبخرة التي كانت في جانب المشرقي أو في جانب المغرب ترى أكثر وأطول من الأبخرة التي كانت في جانب المشرق أو في جانب المغرب ترى أكثر وأطول من الأبخرة التي كانت في سمت الرأس أو قريبة منه كما يشهد به الإحساس والتخيل الصادق.

قوله: (إلا باستنشاق الهواء) يقال: استنشقت الماء وغيره إذا أدخلته في الأنف.

والخروج من الماء إلى الهواء (وهذا) الذي ذكروه (رجوع إلى القادر المختار) وإسناد الفعل إلى مجرد مشيئته (فإن اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الأرض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات إليها) أي إلى أجزائه (مما لا سبيل للعقل إليه) في معرفة سببه. (وإذا كان) الشأن (كذلك) وهو أنه لا بد في الآخرة من الرجوع إلى استناد الأشياء إليه (فمن طرح هذه المؤونات) التي تكلفوها (ووفق للاسترواح إليه واستناد الجميع إلى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي إلى الضلالة.

[المقصد العاشر: سبب تكون الجبال]

(قالوا في سبب تكون الجبال: إن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجراً) تحققه التجربة، وما يرى له من نموذج) أي نموذج (له في كير الخزافين ثم تتواتر السيول الحادثة من الأمطار و) تواتر (الرياح العواصف تتحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلاً قليلاً) بتزايد الانحفار من جوانبه شيئاً فشيئاً (حتى يصير جبلاً شامخاً). قال الإمام الرازي: الأشبه أن هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحرف السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال، ومما يؤكد هذا الظن أنا نجد في كثير من الأحجار إذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف والحيتان. (ولا يخفى أن اختصاص بعض) من أجزاء الأرض (بالصلابة وبعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء

قوله: (فمن طرح هذه المؤونات التي تكلفوها إلخ) إشارة إلى أنه يمكن أن يجيبوا فيقولوا مثلاً: إن معنى عناية الله تعالى هو علمه بما يجب أن يكون عليه كل العالم من حيث هو كل حتى يكون على أبلغ النظام وأحسنه. وكون هذا المعنى سبباً موجباً للأسباب المذكورة في حصول الوهاد والتلال أو في تكون الجبال لا يقتضي أن يكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً، بمعنى أنه يصح أن يفعل وأنه لا يفعل. نعم ذلك يقتضي أن يكون هو تعالى فاعلاً مختاراً بمعنى أنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وسيجيء الفرق بين المعنيين بإذن الله. لكن جوابهم هذا يكون مبيناً على تكلفات باردة فإنا ننقل الكلام إلى الأوضاع والاستعدادات التي اعتبروها متسلسلة إلى غير النهاية مع كون الأفلاك بسيطة. ومع تساوي نسبة أجزائها وتساوي نسبة الفاعل الموجب أيضاً إلى تلك الأوضاع والاستعدادات ومع كون الأرض بسيطة أيضاً عندهم فتأمل. وقوله: للاسترواح إليه. يقال: استروح إليه أي استنام. وقوله: أي نموذج الأنموذج من المطعومات شيء قليل يمتحن به طعم الشيء هل هو مناسب للغرض أم لا. وقوله له: أي لعقد الحرارة الطين. وقوله: الخزافين بالخاء والراء المعجمتين من الخزف بالفتحتين بمعنى الجرجمع جرة.

النسبة) أي نسبة تلك الأجزء كلها (إلى الفلكيات) التي زعموا أنها المعدات لها (قطعاً) أي جزماً لا يشوبه شبهة (للمجاورة الملاصقة) الحاصلة بين الأجزاء الصلبة والرخوة (يستدعي سبباً) مخصصاً. (وعنده) أي عند هذا الاستدعاء (يقف العقل ويحيله) أي يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لا نفعل ذلك أولاً) حذفاً للمؤونة؟ (نعم لا يبعد أن يكون ذلك) أي تكون الجبال ونظائرها من أسباب **تكونها** (بإرادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسائط لا عندنا) إذ الكل مستند إليه ابتداءً فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا.

[المقصد الحادي عشر : العناصر الأربعة تقبل الاختلاط]

(العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد أي تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الأربعة (إلى الآخر) الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب إلى بعض آخر (بلا وسط وهو كل عنصر يشارك) عنصر (آخر في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الأربع، (ويخالفه في كيفية) أخرى منهما (فينقلب الأرض والماء كل) منهما (إلى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد). وإن اختلفا في اليبوسة (وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل) من طلاب الإكسير (الأحجار مياهاً سيالة) فإنهم يتخذون مياهاً حارة ويجعلون فيها أجساداً صلبة حجرية حتى تصير جارية (وينقلب الماء في بعض المواضع حجراً صلباً كعين سيهكوه) وهي قريبة من بلدة مراغة، وماؤها ينقلب حجراً مرمراً، وعين غيره من المواضع (وكذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما إلى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما في الرطوبة) وإن كانا متخالفين في الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد) فإنه يحدث على ظاهره (حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فإنه تركب قطرات منه (وليس ذلك لأن الماء ينتقل إليه) بالرشح (لأنه لا يصعد بالطبع وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره). وأيضاً الترشح على سبيل التصاعد أنسب بالماء الحار (وكذلك النار والهواء) ينقلب

قوله: (**تكونها**) متبدأ خبره بإرادة الله تعالى، والجملة صفة أسباب. وقوله: ما عرض لها فاعل قوله: يعد.

كل منهما إلى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما في الحرارة) وإن اختلفا في اليبوسة (كما يصير الهواء ناراً في كير الحدادين) بالإلحاح في النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما (وبعضها) ينقلب إلى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين) معاً (كالماء والنار والهواء والأرض فإنه لا ينقلب الماء ناراً ابتداء) لشدة تخالفهما. (نعم قد ينقلب هواءِ ثم ناراً) بأن ينقلب ذلك الهواء إلى النار (وعليه فقس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء أرضاً وعكسه. وأنت خبير بأن ما ذكروه يقتضي أن تنقلب كل واحدة من الأرض والنار إلى الأخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة. والمشهور أنه بواسطتين فالأولى أن يقال: إن كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وإن كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وإن توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر) الأربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (وإنما يعدها للصور) المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والأرضية. (والكيفيات الأربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى الفلك وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف. وكلما كان أبعد كان أبرد وأكثف وقد تكلمنا على مثله مراراً (فلا نعيده).

أي يمكن أن يقال: إن اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج إلى سبب من خارج فلا بد من الرجوع إلى المختار. على أنا لا نسلم تركب الأجسام من الهيولى والصورة، ولا نسلم الانقلاب بين العناصر. وما ذكروه من الأمثلة الدالة عليه يتطرق إليها احتمالات كثيرة.

[المقصد الثاني عشر: العناصر الأربعة والمركبات]

(زعموا أن هذه) العناصر الأربعة (هي الأركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارةً والتركيب أخرى. فالأول: أنا إذا جعلنا مركباً في القرع والإنبيق انفصل عنه أجزاء مائية و) أجزاء (أرضية) فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولا شك أن ثمة) أي في ذلك المركب (أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء) الأرضية والمائية التي فيه (وإلا لكان) ذلك المركب (في غاية الاندماج والرصانة ولكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) إذا ضم بعضه إلى بعض (كالذي) كان للمركب (عند التركيب)، فيثبت وجود الهواء فيه (ولا شك أنها) أي الأركان المذكورة الموجودة في المركب

(مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعي (وذلك يوجب التفرق) في المركب وعدم بقائه. (فلا بد) فيه (من جامع يفيده طبخاً ونضجاً يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) أي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج (إلا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه. (قلنا: الحرارة لا تجمع المختلفات **بل تفرقها وتجمع المتماثلات**) كما مر. (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله) أي وللجواز بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع) في حال بقاء المركب (ومانعاً من التفرق ابتداءً) أي بلا توسط شيء فلا يحتاج حينئذ إلى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية إلى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب. على أن اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكاً عن التفرق فلا حاجة إلى جامع آخر، وقد يقال: الهواء حار فجاز أن يكون منضجاً (ووجود الأجزاء الهوائية) في المركب (مما لم يتحقق) إذ يجوز أن يكون تخلخل أجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الأجزاء) الباقية بعد التحليل (ماءً أو تراباً بالحقيقة غير معلوم) لجواز أن يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة. والثاني:) وهو التركيب (أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات) وذلك ظاهر (ولا بد) في النبات (من هواء يتخلل) بين أجزائه (و) من (حرارة طابخة إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع) كما إذا ألقينا البذر في موضع لا يصل إليه الهواء **وحر الشمس**، أولا يكونان على ما ينبغي فإنه يفسد ولا ينبت. فدل ذلك على أن النبات مركب من الأربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه، ومنها يحصل الإنسان) لأنه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء

قوله: (بل تفرقها) قيل هم يقولون: المفرقة هي الحرارة الشديدة دون المتوسطة. قلنا: نعم لكن القائمة بالنار هي الحرارة الشديدة دون المتوسطة والقول بأن هذه الحرارة كانت شديدة في الأصل ثم انكسرت سورتها ممنوع. إذ هو محل النزاع. وقوله: فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع؟ إلخ. أي لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً لحدوث المزاج وبقائه معاً كما كان سبباً لبقاء الاجتماع قبل الحدوث كما زعمتم؟.

قوله: (بل تفرقها وتجمع المماثلات كما مر) أي في بحث الحرارة حيث عرفها ابن سينا به وقال آنفاً. فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة.

قوله: (وحر الشمس) فيه أن حر الشمس لا يوجب وجود النار والكلام فيه. وقوله: أولا يكونان عطف على قوله: لا يصل. وقوله: أي ذلك البذر يفسد جواب إذا. وقوله: كالجوارح الجوارح من السباع والطير ذوات الصيد كذا في الصحاح.

الذي هو نبات أو حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذي غذاؤه منهما كالجوارح. (فالكل) أي جميع المركبات حتى المعادن فإنها في حكم النبات (آيل) أي راجع (إلى حصولها من العناصر) الأربعة (وأنت تعلم أن ذلك) الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الأربعة (استدلال بالدوران وأنه لا يفيد العلية) حتى يعلم أن اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز أن يكون) تكونه في حال اجتماعها لامنها بل يخلق الله إياه من العدم في تلك الحال (بأجزاء العادة).

[المقصد الثالث عشر: طبقات العناصر وتعريفها]

(طبقات العناصر سبع أعلاها) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) أي تحت الأعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الأجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الأدخنة المرتفعة، وتتكون فيها الكواكب ذوات الأذناب **والنيازك** وما يشبهها **(ثم) الطبقة (الزمهريرية** وهي الهواء الصرف) الذي (يرد بمجاورة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة. والمشهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواءً صرفاً. (ثم) الطبقة (البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (النزية وهي ما فيه أرضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي أرضية مع مائية ثم) الطبقة الأرضية الصرفة التي هي قريبة من المركز، ولم يعد الماء طبقة على حده لأنه مع الأرض ككرة واحدة، وفي طبقات العناصر مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها.

قوله: (والنيازك) النيزك بفتح النون هو رمح قصير والجمع النيازك. وقوله: فلايكون هواء صرفاً، ولعل المصنف رحمه الله تعالى أراد بالهواء الصرف الخالي عن النار بقرينة ما سبق ولم يرد به الهواء الخالي عن جميع ما سواه حتى يتوجه عليه ما ذكرهُ الشارح.

قوله: (ثم الطبقة النزية) نقل عن الشارح أنه قال: النز بالفتح والكسر ما يتحلب في الأرض من الماء. والطبقة النزية بعضها انكشف من الماء للشعاع المبخر للرطوبات وجفف وجهها الشمس وهو البر والجبل ففيه أرضية وهوائية وبعضها قد استولى عليه البحر، وقد يتوهم أن النزية ليست بالنون والزاي المعجمة بل هي بالباء الموحدة تحت والراء المهملة انتهى كلامه. يقال: تحلب العرق وانحلب أي سال.

[القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر]

من المركبات لأن مالا مزاج له منها قليل بالقياس إلى ماله مزاج (وهو) أي هذا الأكثر (ينقسم إلى ما له نفس) إما نباتية أو حيوانية (وإلى ما لا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول).

[الفصل الأول: في المزاج]

(في المزاج وفيه مقاصد) أي مقصدان.

[المقصد الأول: الصور الحالّة في الجسم]

(قالوا: الصورة الجسمية) أي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل أولاً في مادتها) التي حلّت هي فيها (ثم في مادة ما يجاورها). فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها، وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الأجسام. ألا ترى أنّ النار لا تسخن إلا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها فإذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن التفاعل بين الجسمين، (وأبلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة. (ما كان) أي التفاعل الذي كان (بالمماسة) التي هي الغاية في المجاورة (والمماسة إنما تكون بالسطوح و) لا شك في أنه (كلما كان السطوح أكثر كانت المماسة) بها (أتم، وذلك) أي تكثر السطوح (إنما هو بحسب تصغر الأجزاء و) إذا تحققت ما صورناه لك فنقول: (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (إذا تصغرت أجزاؤها جداً واختلطت اختلاطاً تاماً (حتى حصل التماس) الكامل (بين أجزائها فعل صورة كل) منها (في مادة الآخر **فكسرت منه سورة كيفية**) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته

قوله: (فكسرت من سورة كيفيته) هاهنا احتمالان أحدهما وهو الأنسب بظاهر العبارة أن يبقى كيفية كل من العناصر الممتزجة. وإنما تنكسر سورة تلك الكيفية فقط بحيث تلتئم من الكيفيات المنكسرة كيفية متشابهة في جميع الأجزاء. وثانيهما أن ينخلع كيفية كل واحد منها ويفيض على مجموعها من المبدأ الفياض كيفية واحدة متشابهة في جميع أجزاء ذلك الممتزج ومع كل واحد من الاحتمالين كانت صورها النوعية باقية في أنفسها. هذا ثم إن الاحتمال الأول ينسب إلى الأطباء والاحتمال الثاني ينسب إلى الحكماء.

(من حر) العنصر الحار فتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له كيفية (حر أقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة إلى الحار وتستسخن بالنسبة إلى البارد فإنها كيفية متوسطة بينهما) إلى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة، فإذا قيست إلى إحداهما عدت من الأخرى (وكذلك لا ينقض) العنصر الحار بفعل صوته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل مما كان) (كما قررنا. فإذا اشتد التأثير) من الجانبين (حتى حصل في جميع الأجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل. أعني الدرجات (التي هي بين غاية الحر وغاية البرد) أي هي واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) أي بين الأجزاء المذكورة (في نفس الأمر) بأن تكون أجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لأجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذٍ بحسب إدراك الحس فقط. كما أشار إليه بقوله: (لا أنها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وإن كان كل واحد منها باقياً على صرافته) في كيفيته كما يقول به أصحاب الخليط، وقس على ذلك حال الأجزاء الرطبة واليابسة فإذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطاً ما بين الكيفيات الأربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجاً. وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدي إلى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجاً) واختلاطاً لا مزاجاً. (**فحد المزاج**) بناء على ما تقرر (**بأنه كيفية متشابهة** تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء) المتماسة (بحيث تكسر سورة كل) منها (سورة كيفية الآخر). قال الإمام الرازي: لا شبهة في أن الشيء لا يوصف بكونه مشابهاً لنفسه. وإنما قلنا: للكيفية المزاجية إنها متشابهة لأن كل جزء من أجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر. إلا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها. وقال أيضاً: الكاسر ليس هو الكيفية لأن انكسار الكيفيتين المتضادتين إما معاً أو على التعاقب، فإن حصل الانكساران معاً والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن تكون الكيفيتان الكاسرتان

قوله: (فحد المزاج بأنه كيفية متشابهة) يمكن تطبيق هذا الحد على كل واحد من الاحتمالين المذكورين آنفاً. لكن على الاحتمال الأول يتوجه على هذا الحد النقض بالمجموع المركب من اليبوسة والرطوبة المتوسطتين، أو من الحرارة والبرودة المتوسطتين أو من الثلاثة المتوسطة منها إذ يصدق على كل واحد من هذه المجموعات أنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء مع أن المزاج عندهم هو الحقيقة الملتئمة من الكيفيات الأربع المتوسطة دون الملتئمة من الاثنين أو الثلاث.

موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وإن كان انكسار إحداهما متقدماً على انكسار الأخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسراً غالباً. وهو أيضاً باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات، وأما المنكسر فليس أيضاً الكيفية لأن الكيفية الواحدة بالذات **لا يعرض لها الاشتداد والتنقص**، بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط (والإشكال عليه). أي على ما قالوه (من وجوه) أربعة: (الأول: لا نسلم أن التفاعل) بين الأجسام (لا يكون إلا بالتماس)، بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الأرض بالتسخين والإضاءة (ولا تماس) بينهما مع أنها لا تؤثر بذلك في الأجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعاً) مع أنه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بأن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يوجدان إلا بالتلاقي) والتماس. (لا يقال المدعى نفي التفاعل) بلا تجاوز وتماس (وما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل إذ (الفعل من جانب واحد) فقط، لأن الشمس وإن أفادت الأرض سخونة وضوءاً لكنها لم تؤثر في الشمس شيئاً أصلاً، وكذا المرئي أثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعاً (لأنا نقول: الغرض) مما ذكرناه (إنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وإنه) أي ما ذكرناه (يفيد هذا القدر **وهو يكفينا**) وفي المباحث المشرقية الصواب أن يترك هاهنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة. فيقال: الكلام إنما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ويشاهد أيضاً ويشاهدأيضاً أن بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه إلا بالتلاقي والتماس، فلا يتجه أن يقال: لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فإن ذلك غير محتاج إليه فيما نحن بصدده بل الحق أن التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وإن كان نادراً. الوجه (الثاني: لم قلتم إن ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة؟ ولم لا يجوز أن تكون الأجسام متجانسة؟) أي متماثلة في الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالأعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون

قوله: (لا يعرض لهما الاشتداد والتنقص) وذلك لأن الاشتداد هو الحركة من الكيف الأدنى إلى الكيف الأقوى والتنقص بالعكس فيكون كل منها من قبيل الحركة في الكيف ولا شك ان الحركة في الكيف إنما تكون عارضة لمحل الكيف لا لنفس الكيف فإن معروض الحركة لا بد أن يكون باقياً بشخصه من المبدأ إلى المنتهى.

قوله: (وهو يكفينا) إذ نحن بصدد المنع وليس غرضنا إيراد النقض الإجمالي فما ذكر من الاحتمال العقلي يكفينا. وقوله: إن التأثير بينهما أي بين العنصرين بلا تلاق محتمل أي محتمل في غير ما نحن فيه بصدده لا فيما نحن فيه بصدده إذ قد كان حاله مكشوفاً كما ذكره.

الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا أمراً مغايراً لها (**فإن قلت**: الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فإن كون الشيء ماءً أو ناراً لا يقبل ذلك) أي الاشتداد والضعف فلا يجوز أن تكون كيفيات الأجسام صورها. (قلنا: مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال: ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هي النارية وما دون ذلك)، أي مرتبة أخرى معينة دون الأولى (هوائية). الوجه (الثالث:) أن يقال: المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم أيضاً من نسبة الفعل إلى الصور، إذ (الصورة إنما تفعل) أي تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها. فإن الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطاً في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة)، وذلك لأن الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين وإلا انقلب المغلوب غالباً كما مر بل يكونان معاً والشرط يجب أن يكون المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وإنه محال) لا يقال: المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور. لأنا نقول: انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها. الوجه (الرابع: الماء الحار إذ خلط بالماء البارد يكسر) الحار من برده **ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة**) وتكسر البرودة، بل ليس للماءين إلا صورة واحدة (فعلم أن الفاعل)

قوله: (**فإن قلت إلخ**) الأظهر أن هذا إثبات للمقدمة الممنوعة. وقوله: هي النارية إلخ أي فحينئذٍ لا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات ومن قال بتفاوت الكيفيات مع بقاء الصور لا بد لها من دليل. وقوله: الوجه الثالث إلخ نقض إجمالي. وقوله: الوجه الرابع معارضة وكل واحد من هذين الوجهين على تقدير تسليم وجود الصورة وراء الكيفية. وقوله: ومن المحال أن يقال: إلخ فيه أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل الحقيقي لكسر برودة الماء هو الصورة لكن بواسطة إعداد الحرارة القسرية العارضة للماء؟ ولا حاجة إلى أن يقال: الفاعل الحقيقي لكسر البرودة هو المبدأ الفياض. وقوله: فإن قيل: نحن إلخ هذا إشارة إلى منع.

قوله: (**ومن المحال أن يقال: للماء صورة توجب الحرارة إلخ**) فإن قيل: إذا جاز إطلاق الفاعل على الصورة مجازاً بسبب الإعداد المذكور، كان جواز إطلاق الفاعل على الكيفية المعدة مجازاً بسبب ذلك الإعداد بالطريق الأولى، فما وجه اختيار الإطلاق الأول وترك الإطلاق الثاني. قلنا: لعل الوجه في ذلك هو بقاء الصورة عند وجود الكيفية المنكسرة وعدم بقاء الكيفية المعدة عند ذلك وقوله: فإن هذا أهون من المنافاة، ولعل (المصنف) إنما ذكر المنافاة هاهنا لأنها الصورة المائية منافية للحرارة بناءً على أن مقتضاها إنما هي البرودة المنافية للحرارة مطلقاً. وقوله: بل إن جعل الكيفيات أنفسها إلخ. يعني أن قوله: والمعد. قد ينافي في الأثر إنما يناسب

لكسر البرودة (هي الكيفية دون الصورة، (فإن قيل: نحن نطلق عليها) أي على الصورة (الفاعل مجازاً) لا حقيقة فإنها ليست موجدة للكيفية المنكسرة. (وإنما ذلك) أي الحاصل من الصورة (إعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة، (و) أما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فإنها (تفيض) على المركب (عن مفيض هذا هو المبدأ الفياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافي الأثر) الصادر من الفاعل بتوسط إعداده (كالحركة والحصول في الطرف) من المسافة فإن الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذٍ نقول: الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة. وإن لم تكن تقتضيها بالذات، فإن هذا أهون من المنافاة بل إن جعل الكيفيات أنفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه محال) مما ذكر إذ المعد قد لا يجامع الأثر. (قلنا: فالنزاع) على هذا التقدير عائد إلى أن المبدأ فاعل (مختار) فلا حاجة إلى إعداد (أو موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الإعداد (وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار) فيبطل القول: بأن الصورة أو الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ. (تنبيه على مذاهب في المزاج) مخالفة لما مر، (الأول: أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة) يعني أن العناصر إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض أدى ذلك بها إلى أن يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به، ويلبس الكل حينئذٍ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة. وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط. المذهب الثاني: (بل يلبس صورة نوعية للمركب) أي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة أخرى نوعية، فالقائل **بأحد هذين القولين** يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقاً لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الأمزجة، ويرد عليه أن ما ذكره فساد ما وكون لا مزاج لأنه إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها (ويبطله) أيضاً (ما حكيناه من حكايات القرع والإنبيق لأن اختلافها ما يظهر فيه) أي في المركب (من الأجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) أي في تلك الأجزاء يعني أنا إذا وضعناه فيهما المركب كقطعة لحم مثلاً يميز

أن يكون المعد نفس الكيفية لا أن يكون نفس الصورة كما ذكره المصنف بل المناسب لكون المعد نفس الصورة هو ما ذكره الشارح بقوله: وحينئذٍ يقول.

قوله: (بأحد هذين القولين) أي اللذين ثانيهما هو الأول كما أشار إليه بكلمة بل. وقوله: في المزاج بالمعنى المذكور وهو الكيفية المتوسطة المتشابهة الحاصلة من تفاعل العناصر. وقوله: إن ما ذكره أي ذكره ذلك القائل بأحد القولين.

إلى جسم مائي متقاطر وإلى كلس أرضي لا يتقاطر، فدل ذلك على أن الأجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه، إذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطراً أو غير قاطر. (وهو) أي اختلاف الاستعداد (**دليل اختلاف الماهية**) لأن القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وإنما لم نقل أن تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات وإلا لم تنحل إليها احترازاً عن أن يقال: إنها تكونت بتأثير الحرارة إلا أنها كانت فيه. (**فإن قيل**:) إذا كان جوهر البسائط باقياً في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة في حرارتها، والصورة النوعية للمركب كاللحمة مثلاً حاصلة في جميع أجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحماً وإذا جاز ذلك (فليجز في النار الصرفة) المنفردة عن أخواتها (أن تحدث لها الكيفية المتوسطة) أي الحرارة المفترة (فتصير لحماً) فلا يكون إلى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات (قلنا: المزاج) أي التركيب (شرط فيه) أي ليس مجرد الاستحالة إلى الحرارة المفترة كافياً في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على أن هذه الشبهة واردة عليكم أيضاً، لأن خلع البسائط صورها ولبسها صوراً أخرى إنما يكون عند انتهاء كيفياتها إلى حد معين فمن الجائز أن تنتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها إلى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية. ولا مفر لكم أيضاً سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب. المذهب (الثالث) وقد يجعل هذا مذهباً ثالثاً نظراً إلى تفصيل المذهب الأول كما أشرنا إليه (القول بالخليط وهو أن المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر وإلا فلا يحس). فإن القائل بالخليط يزعم أن في الأجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة الحنطة وأجزاء على طبيعة الذرة وهكذا. وهي متصغرة مختلطة جداً فإذا اجتمع أجزاء كثيرة متجانسة أحس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة، وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء إذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه أجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار. وذهب جماعة إلى أن الأجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء أصحاب

قوله: (دليل اختلاف الماهية) هذا ممنوع. وقوله: لأن القابلية من لوازم الماهية الحصر المستفاد منه ممنوع أيضاً. فإنه لم لا يجوز أن يكون بعض القابليات من لوازم الهوية دون الماهية وأن يكون اختلاف الاستعداد باعتبار العوارض دون الماهيات.

قوله: (فإن قيل) إشارة إلى المعارضة. وقوله: قد صارت خبر يكون.

الغشو والنفوذ، والأولون أصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون. والقول بالمزاج مبني على القول بهما **أما على الأول** فلأن حصول المزاج باستحالة الأركان كما عرفت. وأما على الثاني فلأن النار لا تهبط عن الأثير بل تتكون هاهنا.

[المقصد الثاني: في أقسام المزاج]

(في أقسام المزاج قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال أربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الأربع تسمى بالكيفيات. الأول لأن كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر. وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) أي من الكيفيات الأربع (الحاصلة في المركب إن كانت متساوية) بحسب أحجام محالها (متقاومة) في أنفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل إلى الطرفين) المتضادين. (فتكون) حينئذٍ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه **تساوي البسائط كماً وكيفاً**، وذلك لأن امتناع وجوده كما ذهبوا إليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كمياتها لأن الغالب في الكل الكم يشبه أن يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوي، لأن الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فإن ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد أشد وأقوى من ميل الأول **وربما يكتفى فيه** باعتبار **تساوي الكيفيات** وحدها في

قوله: (أما على الأول) أي الاستحالة فقد ظهر لنا مما ذكر في هذا المقصد أن في المزاج ثلاث مذاهب وأن في كل مذهب قولين.

قوله: (تساوي البسائط كماً وكيفاً) فإن قيل: لا شك أن حرارة النار في الشدة تكون أضعاف برودة الماء في الشدة. كما تشهد به المشاهدة. قلنا: لو سلم ذلك فرطوبة الماء في الشدة تكون أضعاف يبوسة النار في الشدة حتى يطفئ الماء القليل أضعافه من النار كما تشهد به التجربة. فعلى هذا يجب أن يعتبر التساوي بين الماء والنار كماً وكيفاً. فإن قيل: لا بد أن يعتبر التساوي في الخفة والثقل هاهنا أيضاً وهو غير تابع لتساوي الكيفيات الأول، ولا لتساوي الحجم أيضاً قلنا: الذي يلوح من كلامهم هو أن الخفة الطبيعية تابعة للحرارة الطبيعية والثقلة الطبيعية تابعة للبرودة الطبيعية فتأمل.

قوله: (وربما يكتفي فيه تساوي الكيفيات) فإن قيل: قد مر آنفاً أن حرارة الماء المغلي بالنار تكون في الشدة مساوية لبرودة الماء بالثلج مع أن ميل الثاني أشد وأقوى من ميل الأول.

قوتها وضعفها لأن ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها. (قالوا: وإنه لايوجد) في الخارج (إذ أجزاؤه متساوية) في الميل إلى أحيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها بعضاً على الاجتماع) لامتناع أن يغلب بعض من الأمور المتساوية المتقاومة بعضاً آخر منها، (وطبائعها داعية إلى الافتراق) بالتوجه إلى أحيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فإنه حادث يستدعي مدة) معتداً بها لأنه حركة من كيفية إلى أخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه أدنى حركة مع كونه موجوداً في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينها مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها. (والجواب: أنه ربما تقع الأجزاء) لأسباب خارجية (بحيث تكون المائلة إلى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفل والعكس). أي وتقع الأجزاء المائلة إلى السفل كالأرض والماء في جهة العلو، (فتتمانع) الأجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها. (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقياً مستمراً إما لسرعة التحلل أو لسرعة غلبة بعض، أجزائه على بعض (وأما الامتناع فلا، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتض سوى الأجزاء (إذ لسبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر. (ثم قالوا: وماليس معتدلاً حقيقياً إن غلب عليه من الأجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (**ما ينبغي له**) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الأسد لشجاعته، والبرودة الغالبة في الأرنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقاً من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى أنه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (وإلا). أي وإن لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين) أي المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم إلى ثمانية أقسام. فالمعتدل لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى (أمور أربعة) النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر (كل) من هذه الأربعة (بالنسبة إلى الداخل) تارة (و) إلى الخارج أخرى. **فكل نوع**) من المركبات

قلنا: المعتبر هاهنا هو التساوي في الكيفيات الطبيعية كما أشرنا إليه. وحرارة الماء ليست بطبيعية فلا عبرة بها هاهنا.

قوله: (ما ينبغي له) فاعل غلب. وقوله: ذلك إشارة إلى ماينبغي. وقوله: فالمعتدل لأنه أي فالمعتدل ينقسم إلى ثمانية أقسام لأنه إلخ.

قوله: (فلكل نوع إلخ) الفاء هاهنا للتفصيل. وقوله: بل له عرض أي لذلك المزاج عرض.

المزاجية (مزاج لايمكن أن توجد فيه الصورة النوعية إلا معه)، وليس ذلك المزاج على حد واحد لايتعداه وإلا كان جميع أفراد النوع الواحد كالإنسان مثلاً متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخُلُق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو (طرفين)، إفراط وتفريط. (إذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعي (وأليق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن من أبدان الناس هو اللائق به من حيث إنه إنسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما. وذلك لأنه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى إذا خرج إلى شيء من هذه الأمزجة مات. (وله) أي ولكل نوع (أيضاً مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) أي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي (هو أليق الأمزجة الواقعة) في ذلك العرض (به، وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (أجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو (شخص) فالاعتدال النوعي المقيس إلى الخارج يحتاج إلى النوع في وجوده ويكون حاصلاً لكل فرد من أفراده على تفاوت مراتبه. والمقيس إلى الداخل يحتاج إليه النوع في أجودية كمالاته، ولا يكون حاصلاً إلا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضاً حاصلاً له إلا في أعدل حالاته (وعليه) أي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج هو الذي يكون لائقاً بصنف من نوع مقيساً إلى أمزجة سائر أصنافه، وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي إذ هو بعض منه وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس إلى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض، وهو أليق الأمزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف إذ به يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصلاً لأعدل شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أو لا. والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجوداً سليماً وهو اللائق به مقيساً إلى أمزجة الأشخاص الأخر من صنفه، وله أيضاً عرض هو بعض من العرض الصنفي. وبالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون به الشخص على أفضل حالاته والاعتدال العضوي مقيساً إلى الخارج

وقوله: إذا خرج عنه أي إذا خرج ذلك المزاج لا عن ذلك العرض. وقوله: لم يكن ذلك النوع فذلك النوع بالنصب على أنه خبر لم يكن ذلك النوع. وقوله: وهو أي ذلك المزاج بقرينة. قوله: واليق أمزجته. وهو اعني قوله: واليق أمزجته عطف على قوله: اعتداله النوعي. وقوله: ما يدخل فيه أي في ذلك النوع.

مايتعلق به وجود العضو سالماً، وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأعضاء. وله أيضاً عرض إلا أنه ليس بعضاً من العرض الشخصي ومقيساً إلى الداخل. وهو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على أحس أحواله وأكمل زمانه (**وأما غير المعتدل فلأنه** إما أن يكون خارجاً) عما ينبغي (في كيفية) واحدة (ويسمى البسيط، وهو أربعة: حار وبارد ورطب ويابس أو) يكون خارجاً عنه (في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) أيضاً (أربعة: حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس. وأما الحار البارد مثلاً أو الرطب اليابس) أي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين (أو اجتماع ثلاث أو أربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) إذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال: إذا كان يجب أن للمركب عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو أحر مما ينبغي وأبرد منه). وقس على ذلك الأجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية. (لأنا نقول: الاعتبار) فيما ليس معتدلاً طبياً إنما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها إلى أحد الطرفين) المتضادين وذلك أي ميلها (لا يكون إلا إلى طرف واحد) منهما (ضرورة) أي إذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فإما أن تميل عنه إلى جانب الحرارة فقط أو إلى جانب البرودة فقط إذ ميلانها إليهما معاً محال بديهة، وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (وأما الأجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما. (وإذا كانت) الأجزاء (الحارة ضعف الباردة أي عدد كان فالمزاج واحد) فإذا فرض أن الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة فالأجزاء الحارة إذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلاً، وكذا إذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التي توجد فيها هذه النسبة. وما قيل: من أن المعتدل هو الذي وفر

قوله: (وأما غير المعتدل فلأنه إلخ) أي وأما انقسام غير المعتدل الطبي إلى ثمانية أقسام فلأنه إلخ. وقوله: لا يقال إما معارضة، لقوله: فلا يتصور وإما منع له مع السند. وقوله: إذا كان يجب إلخ. أي إذا كان الشأن أنه يجب للمركب في اعتداله الطبي عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة إلخ. وقوله: فوجد أي فإذا خرج عن الاعتدال الطبي حتى وجد اثني عشر جزءاً حارة وستة باردة إلخ فحينئذٍ يكون الاثنان من اثني عشر خارجاً عما ينبغي من الحرارة، وكذا الواحد من الستة يكون خارجاً عما ينبغي من البرودة. وقوله: فهو أي ذلك المركب. قوله: والازدواجات العقلية إما باجتماع ثلاثة منها فيكون المركب أحر وأبرد وأرطب مما ينبغي مثلاً. وإما باجتماع أربعة منها فيكون أحر وأبرد وأرطب وأيبس مما ينبغي. وقوله: بل مداره أي مدار ما نحن فيه. وقوله: مبني على هذه النسبة أي النسبة الضعيفة. فما ذكر آنفاً من قوله: فهو أحر ما ينبغي وأبرد منه باطل قطعاً بل ذلك واقع على ما ينبغي كما لا يخفى.

عليه قسطه الذي ينبغي لهِ من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف، وحينئذ بطل ما توهمه الكاتبي من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية. ثم إنه ادعى أن الخروج إذ قيس إلى الاعتدال الحقيقي انحصر أقسامه في الثمانية، وفيه أيضاً بحث لأن الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معاً على ما عرفت، فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك أقسام أخر بحسب الكمية وحدها أو بحسبهما معاً. نعم إذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية أيضاً. (تنبيه: اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقربها) بحسب المزاج (إلى الاعتدال الحقيقي نوع الإنسان لأن النفس الإنسانية أشرف وأكمل ولا بخل في إفاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الإنسان بحسب مزاجه أشد وأقوى فيكون إلى الاعتدال الحقيقي أقرب. (واختلفوا في أعدل الأصناف) من نوع الإنسان (فقال ابن سينا): أعدل أصنافه (سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم (في الحر والبرد) وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم أبداً فتكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين **منهما** بالأخرى. ولأن الشمس تلبث على سمت رؤوسهم كثيراً بل تمر به حال اجتيازها عن إحدى الجهتين إلى الأخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل أسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤوسهم إلا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم أيضاً شديداً، فيكون مزاجهم أقرب إلى الاعتدال الحقيقي إذا لم تعرض هناك أسباب أرضية مضادة كالجبال والبحار. (وقال الإمام الرازي: **هم سكان الإقليم الرابع** لأنا نرى أهله أحسن ألواناً وأطل قدوداً وأجود أذهاناً وأكرم أخلاقاً. وكل ذلك) المذكور من الكمالات

قوله: (منهما) أي في ليلهم ونهارهم. وقوله: يمر به أي سمت رؤوسهم. وقوله: حال اجتيازها بالجيم لا بالحاء المهملة أي حال سلوك الشمس. وقوله: إلا بمقدار الميل الكلي وهو قوس من دائرة العرض بين معدل النهار ومنطقة البروج بحيث يكون بينهما غاية الميل. ويقال له: الميل الثاني على ما مر.

قوله: (هم سكان الإقليم الرابع) يعني بلاد خراسان وينسب هذا الإقليم إلى الشمس من الكواكب السيارة. وقوله: هو الاعتدال الطبي فإن الإمام قد نظر هاهنا إلى توفر ما ينبغي من الأحوال والأطوار. فلم لا يجوز في بعض الأصناف أن يوافر ما ينبغي فيكون هو أعدل صنف بحسب الطب ومع ذلك يكون أبعد من سائر الأصناف عن الاعتدال الحقيقي. يعني أن (المصنف) قد غفل عن هذه المقدمة فلذا قال ما قال. والإمام قد لاحظ هذه المقدمة فلم يتوجه عليه ما ذكره المصنف أصلاً. وقوله: لما ينبغي متعلق. بقوله: توافراً. وقوله: للمزاج متعلق بما ينبغي.

البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتداله، فيكون مزاجهم أعدل. (قلنا:) ما ذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه. وليس هذا الجواب بشيء لأن مزاج الإنسان كما مر أقرب إلى الاعتدال الحقيقي فإذا كان مزاج هؤلاء أكبر توفراً لما ينبغي للمزاج الإنساني كان أقرب إليه وأعدل لا محالة. **(ثم قال) الإمام**: (إنا نرى بلاداً أعرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر. (فما ظنك بصيفهم وشدة حره؟ فيكون مزاجهم مائلاً إلى الحرارة، ويدل عليه شدة سواد سكانها من أهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم. (والجواب: إن ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق أفقهم كثيراً و (قد يكون بواسطة أوضاع) وأحوال (أرضية فإنها تؤثر) في التسخين والتبريد (بأنواع: الأول: المنخفض) من الأرض (أحر) من المرتفع (لانعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح (فيه) بخلاف المرتفع (الثاني: الجبل) المجاور للبلد (قد يعين الشعاع بعكسه) كما إذا كان في المغرب أو في أحد جانبي الشمال والجنوب (وقد يمنعه) كما إذا كان في جانب المشرق، (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمنه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد. (الثالث: البحر فإن مجاورته ترطب) قطعاً (ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الأشعة) منه (وقد يبرد إذا كان شمالياً إذ قد يكتسب الشمال منه برداً. الرابع: النزية والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن، والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد. الخامس: الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف أيضاً ليبوستها إذ لا تمر بالمياه لأن أكثر البحور في جانب الجنوب لا تخالطها الأبخرة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر. (والقبول والدبور بين. السادس: مجاورة الآجام والأشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيراً يناسبها (السابع الأوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها أو برودتها (و) الأوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس إلى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها. وذكر في كليات القانون أن من التغيرات التابعة للأمور السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من

قوله: (قال الإمام الرازي) أي قال معارضاً لابن سينا فيما ذكره آنفاً. وقوله: بعكسه أي بعكس الجبل الشعاع فالمصدر مضاف إلى الفاعل والمفعول متروك، ويحتمل أن يكون الضمير المجرور راجعاً إلى الشعاع فالمصدر مضاف إلى المفعول، والفاعل متروك. وقوله: الدراري الدر هو الثاقب المضيء. وقوله: ما هو مفعول يوجب.

الفلك إما وحدها أو مع الشمس، فيوجب ذلك إفراط التسخين فيما تسامته من الرؤوس أو تقرب منه (وإذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محتملاً بطل الاستدلال) لجواز أن يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الأسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم أن يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة إذا كان خالياً عن الأسباب المذكورة. (ثم لا مانع) من جهة العقل (أن يوجب) في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الإقليم الرابع (بعض هذه الأمور) أي في بعض الأوضاع الأرضية (إما مفردة أو مركبة ما هو) أي مزاجاً صنفياً هو (أعدل من الاثنين) أي مزاجي سكان الاستواء والإقليم الرابع، ولما ذكر أعدل الأنواع وأعدل الأصناف أشار إلى أعدل الأشخاص وأعدل الأعضاء بقوله: (وتعرف) أنت على قياس أعدل الأصناف (إن أعدل الأشخاص) النوعية (أعدل شخص من أعدل صنف و) أما (أعدل الأعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذي (للأنملة سيما) الذي للسبابة (ولذلك حكم) جلد أنملة السبابة أو جلد الأنامل. (طبعاً في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين) ليحكم بالعدل. (ولا يخفى) على الفطن (أن شيئاً من ذلك) الذي ذكروه من حال الجلد (غير يقيني) إذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم إقناعي. (واعلم أن كلاً من) الأمزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون مادياً). بأن يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفيه فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه إلى تلك الكيفية كأن يغلب مثلاً عليه البلغم فيخرجه إلى البرودة أو الصفراء فتخرجه إلى الحرارة، وقد يكون ساذجاً (بأن يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل بأسباب خارجية أوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون) كل واحد منها (جبلياً) خلق البدن عليه (وعرضياً) عرض له بعد اعتداله في جبلته.

[الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات]

المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم إلى قسمين منطرقة) أي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع إلى عمقها فتنبسط. (وغير منطرقة) أي لا تقبل ذلك.

[القسم الأول: الأجسام السبعة]

(المنطرقة وهي الأجسام السبعة) الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني (المتكونة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكونين من الأبخرة

والأدخنة) فإن الزئبق بخارية أو مائية صافية جداً خالطها دخانياً كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح إلا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء، فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصاراً بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فإنه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب وإذا تلاقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزئبق لصفاء المائية وبياض الأرضية وممازجة الهوائية والكبريت ودخانية تخمر بها بخارية تخمراً شديداً بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد. (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فإنهما إن كانا صافيين وتم الطبخ) أي انطباخ الزئبق بالكبريت (فإن كان الكبريت) مع صفائه ونقائه (أبيض فالحاصل الفضة وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) أي الحاصل (الذهب وإن) كانا نقيين وفي الكبريت الأحمر قوة صباغة، لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكأنه ذهب فج) أي نيء لم يبلغ تمام النضج (وإن كان الزئبق صافياً والكبريت ردياً محرقاً فهو النحاس، وإن كانا) أي الزئبق النقي والكبريت الرديء (غير جيدي المخالطة فالرصاص وإن كانا معاً رديئين فإن قوي التركيب بينهما والالتئام. فهو الحديد وإلا) أي وإن لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو الأسرب). ويسمى الرصاص الأسود (وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة) لجواز أن يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافياً والزئبق ردياً أو بالعكس، ولا يكون الكبريت محرقاً إلى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وإن التكون) أي تكون الأجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه إلى اليقين، ولا يرجى فيه إلا الحدث والتخمين) بأمارات ضعيفة مثل قولهم: يدل على أن الزئبق عنصر المنطرقات أنها عند الذوبان تكون مثل الزئبق أما الرصاص فظاهر. وأما غيره فلأنه عند الذوب زئبق أحمر ويدل عليه أيضاً أن الزئبق يعلق بهذه الأجساد وأنه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص. فإن أصحاب الإكسير يعقدون

قوله: (وكأنه ذهب فج) قيل: هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا هو المسمى بالحديد الصيني . وقوله: يعقده البرد قبل تمام النضج فحينئذ يكون فضة فجاً أصابها برد عاقد. وقوله المهوسون بالكيمياء. الهوس بالتحريك ضرب من الجنون، والهوس بالسكون الدق كذا في الصحاح. وقوله: الأرواح هي كالزئبق وهذا من مصطلحات أهل الإكسير. وقوله: وفيه أي في المباحث المشرقية. وقوله: والرزانة أي الثقل.

الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بأن الأمور الطبيعية مقارنة للأحوال الصناعية، (وإن سلم) تكونها منهما وإنه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما أو منهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل. كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الأجساد) السبعة (والأرواح) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لأنهم لا يقتصرون على أخلاط الكبريت والزئبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا إحالة على شيء مما ذكروه كما مر مراراً.

[القسم الثاني غير المنطرقة]

من المعادن (وعدم انطراقها إما للين) وفرط الرطوبة (كالزئبق أولا، وحينئذ إما أن تنحل بالرطوبات كالأملاح والزاجات أولا) تنحل (كالطلق والزرنيخ). وفي المباحث المشرقية الآن أجسام المعدنية إما قوية التركيب وحينئذ إما أن يكون منطرقاً وهو الأجساد السبعة، أو غير منطرق إما لغاية رطوبته كالزئبق أو لغاية يبوسته كالياقوت ونظائره، وإما ضعيفة التركيب فإما أن تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب أولا تنحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ، وفيه أيضاً أن الأجساد السبعة متشاركة في أنها أجسام ذائبة صابرة منطرقة. فالذائب يميزها عن الأكلاس والأحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتنجز كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والميناء. فإن قيل: الحديد لا يذوب وإن كان يلين قلنا: يمكن إذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن أخواته بالصفرة والرزانة، والفضة بالبياض والرزانة بالقياس إلى ما سوى الذهب.

[الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس
وفيه مقدمة وثلاثة أقسام]

[المقدمة: في تعريف النفس]

(في تعريف النفس وهي ثلاث: الأولى:) النفس (النيابة وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيَث يتغذى وينمو، فالكمال جنس) يتناول المحدود وغيره لأنه عبارة عما يتم به النوع إما في ذاته ويسمى كمالاً أول ومنوعاً كصورة السرير مثلاً فإنها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته إلا بها. وإما في صفاته كالبياض فإنه كمال للجسم الأبيض لا يكمل في صفته إلابه ويسمى كمالاً ثانياً. (وبأول يخرج) عن الحد (الكمالات الثانية) **المتأخرة عن تحصل النوع** في نفسه (كتوابع) الكمال (الأول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الأنواع في ذواتها، (وبالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) أي منوعها، (وبالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) أي يخرج صور الأجسام الصناعية (كالسرير والكرسي) فإن صورتهما لا تسمى نفساً، (وبالآلي) يخرج (العناصر) أي صورها (إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات)، وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على أنه صفة لكمال أول أي كمال ذو آلة ويجوز جره على أنه صفة لجسم أي جسم مشتمل على الآلة، **وهذا أظهر** وعلى

قوله: (المتأخرة عن تحصل النوع) فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن تكون الأمزجة النباتية والحيوانية والإنسانية كمالات أول لعدم تأخرها عن تحصل تلك الأنواع مع أن المزاج لا يسمى نفسا. قلنا: المراد بالكمال الأول للشيء هو ما كان محصلاً في نفسه وداخلاً في قوامه. كما أشار إليه بقوله: ما يتم به النوع في ذاته، وظاهر أن الأمزجة المذكورة ليست بداخلة في قوام تلك الأنواع. وإنما هي شروط لتحصلها في أنفسها. وقوله: أي منوعها المشهور بينهم أن المجردات أمور بسيطة في الخارج. وإن كان بها فصول متنوعة لها في الذهن لكن المتبادر من الكمال الأول هاهنا ما هو المنوع الخارجي.

قوله: (وهذا أظهر) لأن كون الجسم ذا آلة ولأن الموصوف حينئذٍ يكون أقرب في اللفظ لكنه لا يناسب ان يكون طبيعي مرفوعاً كما هو الأقرب. لأنه حينئذٍ يقع الفصل بالأجنبي بين الموصوف والصفة. وقوله: ذا أجزاء متخالفة فقط. وإلا يلزم أن تكون المعادن البتة فإن لها أجزاء متخالفة مع أنها ليس بآلية إذ ليس لها إلا قوة حافظة.

التقديرين فليس المراد بالآلي أن يكون الجسم ذا أجزاء متخالفة فقط بل وأن يكون أيضاً ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما، فإن آلات النفس بالذات هي القوى ويتوسطها الأعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصناعي (فإن الكمال الأول قد يكون صناعياً يحصل بصنع الإنسان كما في السرير والصندوق، وقد يكون طبيعياً لا مدخل لصنعه فيه. قال الإمام الرازي: وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الأول هكذا النفس كمال أول طبيعي لجسم آلي وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعياً كالقوى التي هي مبادئ الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا أقرب، (وبالحيثية) يخرج (كل كمال لايلحق من هاتين الحيثتين). يعني أن قوله: من حيث يتغذى وينمو يدل على أن النفس النباتية ليست كمالاً أول للجسم المذكور مطلقاً بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والإنسانية. (الثانية:) النفس (الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة. (الثالثة:) النفس (الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات (ويستنبط بالرأي) وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر. هذا إذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وإن أردنا تعريف النفس مطلقاً) أي بحيث يتناول جميع ما ذكرناه (قلنا:) النفس (كمال أول لجسم طبيعي آلي ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك لإرادة أويعقل الكليات ويستنبط بالرأي) فإن هذا الترديد راجع إلى أقسام المعرف ومتناول إياها. والتحقيق أنه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الأقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنها) أي عن الحيثيات المذكورة **على سبيل الترديد** (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة). فيقال: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فإنها وإن كانت كمالات أولية أجسام طبيعية إلا أنها غير آلية كما مر. ويخرج به أيضاً النفوس الفلكية على رأى من ذهب إلى أن لكل

قوله: (على سبيل الترديد) متعلق بالمذكورة. وقوله: إلى أن لكل فلك من الأفلاك أي من الأفلاك الكلية والجزئية. وقوله: بمنزلة آلات يعني أن كل واحد من الأفلاك الجزئية ليس له نفس على حدة. بل النفس الناطقة إنما تكون للأفلاك الكلية إذ الحركة الإرادية تكون بعض أفعال الحياة. وإنما يخرج الفلك بقوله: بالقوة بخلاف تفسير الإمام رحمه الله. فإن الفلك على تفسيره يخرج أولاً بقوله: ذي حياة، إذ لا يتصور في الفلك النشوء والتغذي. وقوله: فسرهما الإمام أي المعنيين المذكورين. أو فسر القولين المذكورين والمآل واحد.

فلك من الأفلاك نفساً. وأما على رأى من ذهب إلى أن النفوس للأفلاك الكلية فقط والأفلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج إلى القيد الأخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لأن النفوس الفلكية وإن كانت كمالات أولية أجسام طبيعية آلية، لكنها ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل الحياة كالحركة الإرادية مثلاً دائماً بخلاف النفوس الحيوانية، فإن أفعالها قد تكون بالقوة إذ ليس لحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والإدراك والحركة دائماً بل قد يكون كل واحد من هذه الأفعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الإنسانية بالقياس إلى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة إلى ما يصدر عنها. فمعنى قوله: ذي حياة أنه يصدر عنه بعض أفاعيل الحياة ومعنى قوله: بالقوة أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائماً. وفسرها الإمام الرازي بقوله: أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء وربما يحيا بالإحساس والتحريك. (تنبيهات) على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام. (الأول أنا نشاهد أجساماً **يصدر عنها** آثار لا على نهج واحدكما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل، (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الأجسام كلها (للتخلف) أي تخلف تلك الآثار عن الأجسام الأخر المشاركة إياها في الجسمية، (فهي) أي تلك الآثار (لمبادئ) في تلك الأجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادئ أجساماً. وإلا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالأجسام. (وتسمى نفساً فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة وأسماء بحسبها فإنها (من حيث هي مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس إلى المادة التي تحملها صورة و) بالقياس (إلى طبيعة الجنس التي بها يتحصل) ويتكمل (كمال وتعريفها) أي تعريف النفس (بالكمال أولى من الصورة إذ هي) أي الصورة هي (المنطبقة) الحالة (في المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لأنها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة إلا مجازاً من حيث إنها متعلقة بالبدن ويقوم به إمكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها في ذاتها

قوله: (يصدر عنها آثار إلخ) الظاهر أن هذا الكلام يشعر أن جميع تلك الآثار صادرة عن تلك الأجسام. وكذا قوله: فهي لمبادئ في تلك الأجسام مشعر بظاهره أن جميع تلك الآثار لها مبادئ في الأجسام المذكورة مع أن بعض الآثار كالإدراكات العقلية إنما تصدر عندهم من المبدأ الفياض فيكون هو مبدأ لها. ويمكن أن يقال: لعل المراد بمصدرية الشيء ومبدئية لها ما هو أعم من كونه فاعلاً لها أو محلاً لها. وظاهر أن النفس الإنسانية محل لإدراكاتهما وإن لم تكن فاعلة لها، أو يقال: إن النفس الإنسانية بحركاتها الاختيارية في المعقولات تكون منشأ لاستعدادات موجبة لتلك الإدراكات فبهذا الاعتبار تجعل هي مبدأ لها.

كمال للبدن كما أن الملك كمال للمدنية) باعتبار التدبير والتصرف وإن لم يكن فيها (ولأنه) أي الكمال (مقيس الى النوع وهو) أي النوع (أقرب إلى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التي تقاس إليها الصورة) إذ لا حمل بينهما **ولا شك أن وضع المنسوب** إلى ما هو أقرب إلى الجنس مكانه أولى من وضع المنسوب إلى ما ليس أقرب (كيف؟) أي كيف لا يكون تعريفها بالكمال أولى (والمادة يتضمنها النوع من غير عكس؟) فإذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمناً على المادة بخلاف ما إذا دل بالصورة على المادة، **إذ لا دلالة حينئذ على النوع**. فالدلالة الأولى أكمل من الثانية، (وكذا) تعريف النفس بالكمال أولى (من القوة لأنها للانفعال وللقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى أن لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال، وللنفس قوة الإدراك وهي انفعالية، وقوة التحريك وهي فعلية، وليس اعتبار إحداهما أولى من اعتبار الأخرى ولا يجوز اعتبارهما معاً فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فإنه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه. (ولأن القوة اسم لها) أي للنفس (من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) أي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط، (والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفها من جميع جهاته). ولا ريب في أن تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها. التنبيه (الثاني: النفس في بعض الأشياء) كالإنسان (قد تتبرأ عن البدن) بأن تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس إلا باعتبار تعلقها به) حتى إذا انقطع ذلك التعلق أو قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس إلا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذٍ هو العقل، (وقد يكون للشيء باعتبار ذاته) وجوهره (اسم، وباعتبار تعلقه) وإضافته إلى غيره (اسم

قوله: (ولا شك أن وضع المنسوب) أي وضع الكمال مثلاً المنسوب إلى ما هو أقرب أي إلى النوع الذي هو أقرب إلى الجنس مكانه. أي مكان الجنس أولى من وضع المنسوب أي من وضع الصورة مثلاً المنسوبة إلى ما ليس أقرب أي إلى المادة التي ليست أقرب إلى الجنس كما لا يخفى.

قوله: (إذ لا دلالة حينئذٍ على النوع) وذلك لأنه المتبادر من إطلاق الصورة هو الصورة الجسمية على ما هو الكثير الشائع أو مطلق الصورة المتناول للصورتين أي النوعية والجسمية وأياً ما كان فلا دلالة حينئذٍ للنوع، ولا يتبادر الصورة النوعية من إطلاق اللفظ حتى يتصور هناك دلالة على النوع. وقوله: وللنفس قوة الإدراك وهو مثل القوة النظرية للنفس الإنسانية. وقوله: فتعرفه أي فتعرف القوة. وقوله: اسم لها أي للنفس. وقوله: فيعرفه أي يعرف الكمال هذا المعرف.

آخر فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن يأخذ فيه المضاف إليه وهي) أي الأمور المضاف إليها (وإن لم تكن ذاتية لها) أي للأشياء التي أريد تعريفها (في جوهرها فهي ذاتية) لها (من جهة التسمية) . وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته، وجوهره اسم يخصه وباعتبار إضافته إلى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والأب والابن وقد لا يكون له اسم إلا باعتبار إضافته إلى غيره كالرأس واليد والجناح. فمتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها بما هي مضافة أخذنا الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لأنها ذاتيات لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود. التنبيه (الثالث : هذا الحد) الذي ذكروه للنفس على الإطلاق (لا يتناول النفوس الفلكية) لأن أفعالها إن لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي، وإن كانت بالآلات كما ذهب إليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على ما مر. **وكذا لا يتناولها** الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الأول (لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث (يختلف أفعالها) والنفوس (الفلكية ليست كذلك) فإن أفعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد، والاختلافات المشاهدة فيها مستندة إلى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا تعلم رسماً يتناولها) أي ويتناول النفوس الثلاث معاً عن النباتية والحيوانية والفلكية. (فإنا لو قلنا :) النفس ما يكون (مبدأ للأفعال) أي ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفساً . ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية)، والحاصل أن الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الأفعال يخرج النفوس الفلكية. واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث. **فإطلاق** النفس على النفوس الأرضية والسماوية ليس إلا بحسب الاشتراك اللفظي هذا. وقد صرح ابن سينا في الشفاء بأن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة **عادمة للإرادة** فإنا نسميه نفساً وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لأن

قوله: (وكذا لا يتناولها) أي لا يتناول النفوس الفلكية الحد المستفاد إلخ. وذلك الحد المستفاد. وهو ما ذكره بقوله: ما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد.

قوله: (عادمة للإرادة) الظاهر أن قوله: عادمة مجرور، وأن الضمير المستتر فيه راجع إلى الوتيرة لا إلى الأفاعيل كما يوهمه ظاهر عبارته في حاشية شرح التجريد حيث قال: أو يكون مبدأ الأفاعيل تكون على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة. وإنما قلنا: لا إلى الأفاعيل لأنه حينئذٍ يلزم خروج النفوس الفلكية عن هذا الرسم، وعلى تقدير رجوع الضمير إلى الوتيرة كما هو الظاهر. يكون إسناد عادمة إلى الضمير فيه إسناداً مجازياً ويكون المقصود ونفي المجموع. ثم إن

ما يكون مبدأ لأفاعيل موصوفة بما ذكر إما أن يكون مبدأ لأفاعيل مختلفة، وهو النفس الأرضية أعني النباتية والحيوانية أو يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للإرادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسماً يتناولها بأسرها.

[القسم الأول: النفس النباتية]

(في النفس النباتية) سلك في ذكر النفوس أولاً وبيان قواها ثانياً **طريقة الترقي** من الأدنى إلى الأعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير إرادة. وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها. (وهي أربع) مخدومة لأربع أخرى خادمة لها (منها) أي من الأربع المخدومة (اثنتان يحتاج إليهما لبقاء الشخص)، وتكميله في ذاته (وهي) أي القوة المحتاج إليها لأجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس المنمية إلا أنه رُوعي المزاوجة فأسند الفعل إلى السبب (فالغاذية) التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذي أي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلاً لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بأمور ثلاثة. الأول: تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه أو لضعف الجاذبة. الثاني: الألزق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءاً منه بالفعل. وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي فإن الغذاء فيه منبري عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلاً أي مسترخياً. الثالث: أن يجعله بعد الإلصاق شبيهاً به من كل جهة حتى في

نفي هذا المجموع إما بنفي كونها على وتيرة واحدة أو بنفي كونها عادمة للإرادة أو بنفي هذين المذكورين معاً. فالأول في النباتات والثاني في الأفلاك والثالث في الحيوانات. وقد خرج عن هذا التعريف الطبائع العنصرية أو المعدنية فإن الأفعال الصادرة عنها تكون على وتيرة واحدة عادمة للإرادة. وقوله: موضوفة بما ذكر أي موصوفة بأنها ليست على وتيرة عادمة للإرادة.

قوله: (طريقة الترقي) مفعول سلك. وقوله: يغذوه الضمير المستتر فيه راجع إلى الجسم الموصوف بالموصول المذكور، والضمير البارز راجع إلى الجسم الآخر، وقوله: الذي هو بالقوة إلخ هو مبتدأ وخبره قوله: شبيه. وقوله يخل هذا الفعل في المواضع الثلاثة كان على صيغة بناء المفعول. وقوله: مترهلاً، يقال: رهل لحمه بالكسر أي اضطرب واسترخى كذا في الصحاح وقوله: وضرورة الموت بالرفع عطفاً على وقوفها. وقوله: بأن القوى إلخ. متعلق بقوله: ثبت وقوله: أيضاً أي كما أن القوى الجسمانية متناهية. وقوله: في تحليلها أي تحليل الرطوبة حتى تنحل أي تنحل الرطوبة وقوله: ويحل عطف على قوله: فيغلب.

قوامه ولونه. وقد يخل به كما في البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) أي وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت)، وحينئذ لفساد المزاج (بأن القوى الجسمانية متناهية) في آثارها (كما تقدم). وفي بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبأن القوى الجسمانية يعني أن ضرورة الموت تدل على وقوفها أيضاً. وإنما كان ضرورياً لأن الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك أن الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تنحل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والنامية) التي لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله (تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه إليها فتزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) أي تزيد في تلك الأقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة (إلى غاية ما) هي غاية النشو في ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كالورم) فإنه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي. (والسمن) فإنه قد يكون بعد حال النشو أيضاً كالورم وقد مر ما قيل من أن السمن لا يكون إلا في قطرين ومن أنه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الأعضاء الأصلية كالعظم ونظائره (وذلك) أي بيان وقوف النامية أنه لما كان البدن متولداً من الدم والمني (فهو في الأول رطب) في الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين أجزائه بسهولة (ثم يجف يسيراً يسيراً) ويتعسر النفوذ قليلاً (ونفوذ الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء فإذا جفت) الأعضاء جفافاً كاملاً (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية أو تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية عدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل مايتحلل فإذا ساواه الغذاء أو نقص عنه فات محل فعل النامية. قالوا: والغاذية في الأعضاء متخالفة الماهية فإن غاذية العظم تحيل الغذاء إلى ما يشبهه، وكذا غاذية اللحم وسائر الأعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها. (ومنها) أي من الأربع المخدومة (اثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجاً إلى الأولين أيضاً بتوسط الشخص. (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الأخير. (ما يصلح أن يكون مادة للمثل) أي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر (وهي في كل البدن) كما ذهب إليه بقراط وأتباعه فإن المني عندهم يخرج من جميع الأعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله. وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج **لأن الحس لا يميز** بين تلك

الأجزاء. وعند أرسطو أن تلك القوة لا تفارق الاثنتين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون أن المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والأنثى. ونوع يفصل القوى التي في المني أي الكيفيات المزاجية **لأن أجزاءه متخالفة الأمزجة** فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجاً خاصاً وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من مني متشابه الأجزاء أو متشابه الامتزاج (والمصورة وهي توجد) في المني عند كونه (في الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء) أي الأجزاء المتخالفة الحقيقة أو الاستعداد التي في المني (الصور والقوى والأشكال والمقادير (التي بها تصير مثلاً بالفعل بعد ما كانت مثلاً بالقوة وهاتان القوتان أعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر، والنامية أيضاً وذلك بأن تعظم الأعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير إلى الهيئة الصالحة للتوليد. ولذلك لا يتكون المني إلا بعد عظم الأعضاء (وهذه الأربع تخدمها أربع أخرى) جعلها خادمة للأربع السابقة كلها لأنها تخدم الغاذية للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر. (الأولى: الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج إليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة. (الأول: حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ليست طبيعية وإلا لامتنع) تحركه (إلى جهة العلو) بل كان يجب أن يتحرك إلى السفل وحده لكونه ثقيلاً (والتالي باطل إذا قد يزدرد) أي يبتلع (المنتكس) الغذاء ابتلاعاً تاماً. وحينئذ تكون حركته إلى علو (ولا إرادية إما من الغذاء فإذ لا شعور له) فلا يتصور منه إرادة،

قوله: (لأن الحسن لا يميز) متعلق بقوله متشابة الامتزاج. وقوله: في كليات القانون إلخ أي فيه إشارة إلى المذهبين المذكورين. وقوله: أي الكيفيات المزاجية تفسير للقوى التي كانت في المعنى.

قوله: (لأن أجزاءه متخالفة الأمزجة) فكيف يصح ما ذكره من كون أجزائه متشابهة الحقيقة؟ قلنا: يجوز اختلاف أجزاء المني في الأمزجة مع كونها متشابهة في الحقيقة لما عرفت أن مزاج كل نوع له عرض عريض فيتصور هناك اختلاف في الأمزجة مع عدم خروجها عن ذلك الغرض فبهذا الاعتبار يكون بعضه صالحاً لأن يكون عظماً وبعضه صالحاً لأن يكون لحماً إلى غير ذلك. وقوله: فيمزجها أي يمزج ذلك النوع من المولدة تلك الأجزاء تمزيجات بحسب عضو عضو إلخ. وقوله: تفيد فاعل هذا الفعل هو الضمير المستتر راجع إلى المصورة، ومفعوله الأول هو قوله تلك الأجزاء، ومفعوله الثاني هو قوله: الصور، وقوله: جعلها أي جعل هذه الأربع الأخرى. وقوله: لأنها أي لأن هذه الأربع الأخرى. وقوله: كما مر أي مر آنفاً من قوله: وهاتان القوتان إلخ. وقوله: فيجب أن تكون أي حركة الغذاء. وقوله: حتى تخرج أي المعدة. وقوله: عن قريب تفسير في المعنى لقوله: بعيد وهو تصغير بعد. وقوله: ويليق به أي بذلك العضو.

(وإما من المغتذى فإذ قد ينقلب الغذاء من الفم إلى المعدة عند شدة الحاجة إليه بلا إرادة) من المغتذى (بل قد يريد الإنسان منعه) ليمضغه (فيغلبه) الغذاء وينجذب إلى داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر، وهو إما دفع من فوق بأن يقال: الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه وإما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب. الوجه (الثاني: أنه متى تغذى الإنسان بغذاء ثم يتناول بعده) شيئاً (حلواً واستعمل القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس) ذلك (إلا لجذب المعدة له) أي للحلو (إلى قعرها) بواسطة محبتها إياه طبعاً (وإذا تناول) الإنسان دواءً (مراً كريهاً فالمريء والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه إلا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختياره). الوجه (الثالث: قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان) القصير المريء (كالتمساح حتى تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقي فمه لكونه واسعاً وما ذلك إلا لشوقها إلى اجتذاب الغذاء. فدلت هذه الوجوه الثلاثة على أن في المعدة قوة جاذبة. الوجه (الرابع: الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب (إذا خلا عن الفضول يشتد شوقه إلى المني حتى يحس كأنه يجذب الإحليل إلى داخله جذب المحجمة الدم) إلى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيواناً مشتاقاً المني. فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم. الوجه (الخامس: الدم الذي يكون في الكبد مخلوطاً بالفضلات الثلاث) أعني البلغم والصفراء والسوداء (ثم تتمايز) تلك الأمور المختلطة (وينصب إلى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به، فلولا أن في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة إلى عضو على حده دائماً أو أكثرياً وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الأعضاء. (الثانية) من الأربع الخادمة (الهاضمة وهي تعد الغذاء إلى أن يصير جزءاً بالفعل) من العضو (فهي غير الغاذية أعني صيرورتها) أي أعني القوة التي تقتضي صيرورة الأغذية (جزءاً بالفعل) من الأعضاء، وفي كليات القانون وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيئاً لفعل القوة المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل. قال الإمام الرازي: هذا الكلام نص في أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الأربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق. فنقول: إذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكته فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية، فهناك كون للصورة العضوية، وفساد للصورة الدموية وإنما يحصلان إذا كان هناك من الطبخ ما لأجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها

للصورة العضوية إلى أن تزول عنها الأولى وتحدث فيها الأخرى، فهاهنا حالتان إحداهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية، والأخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة، فالحالة الأولى فعل القوة الهاضمة، والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله: (وهي) أي الهضم الذي هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) أعني حصول الصورة العضوية، ثم اعترض الإمام عليه أولاً بما أشار إليه المنصف بقوله: (ويمكن أن يقال: المحرك إلى مشابه العضو هو القوة الموصلة إليه). وتقريره على ما في المباحث المشرقية أن القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً إلى شيء آخر فهو الموصل إلى ذلك الآخر، فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة. أما الصغرى فظاهرة إذ لا معنى للهضم إلا التحريك عن الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية وأما الكبرى فظاهرة أيضاً لأن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك. والمعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي هو فعل ذلك الشيء. وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على أن بين كل حركتين سكوناً، فقال: محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلاً إليه بلا علة موجودة موصلة. ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الأول، هذاكلامه وهو يقتضي أنه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل إلى العضوية أيضاً الهاضمة، فهي الغاذية لا غير، **واعترض ثانياً** بما ذكره المصنف بقوله: (كيف والمراد بالقوة هنا المعدة) للمادة لفيضان الصورة عليها (والمفيض) لها وهو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبخها ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) أي الشدة (والضعف التي من جملتها ما يعد) المادة (لفيضان الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوى أخرى في الأعضاء) لأنه إذا تم الإعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية، فإذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية، ولذلك لم يذكر جالينوس) في شيء من كتبه (الغاذية) سوى هذه الأربع التي سميناها الخوادم. (وقال ابن سينا:) بل المسيحي على ما في

قوله: (واعترض ثانياً) أي اعترض الإمام ثانياً. وقوله: وقال ابن سينا عطف على قوله: لم يذكر أي، ولذلك قال ابن سينا: وقوله: والأظهر وإنما قال: والأظهر ولم يقل: والظاهر أو الصواب لأن عد الأربعة من الغاذية يتضمن عد الهاضمة من الغاذية أيضاً لكن مع انضمام زيادة لا يحتاج إليها هاهنا وتلك الزيادة هي عد الثلاثة للأخرى من الغاذية. وقوله: بترقيق الغليظ متعلق بقوله: تعد الفضل أما ترقيق الغليظ فكما في البول والعرق وأما تغليظ الرقيق فكما في الغائط والقيء.

المباحث (الغاذية أربع) وعد هذه (الأربع منها). والأظهر أن يقال: وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة الغاذية: أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيهاً بالعضو المغتذى، والرابعة الدافعة (واعلم) أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يشبه بالمغتذي، والثاني غير صالح له و (أن الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على ما مر. (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) أي من الغذاء (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فإنه قد يتشربه جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الأجزاء المتشربة فيه. فإذا غلظ لم يتشربه العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فإنه يلتزق بالعضو فلا يندفع إلا إذا قطع، والإعداد الصادر من الهاضمة (إما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فإن حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج إلى ماء وفي الحية فإنها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوساً من غير استعانة بماء، وفي الجمل فإنه يأكل أياماً نباتاً يابساً ولا يشرب ماء (أو بمخالطة رطوبة) مائية (كما في الآدمي وأكثر الحيوانات، ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب أربع: الأولى: في المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوساً وهو جوهر كماء الكشك **الثخين** في بياضه وقوامه. وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور، (ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها المضغ. المرتبة (الثانية: في الكبد فإن الغذاء) بعد ما صار كيلوساً (إذا اندفع كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها) أي ومن تلك الأمعاء التي اندفع إليها الكثيف مختلطاً باللطيف (إلى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الأمعاء (كالمصفاة، قالوا: وإذا اندفع إلى ماساريقا صار إلى العرق المسمى بالكبد، وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه إلى شعب كثيرة دقيقة. فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتدق جداً في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من أجزائه عن شعب هذا العرق فإذا

قوله: (الثخين) صفة ماء الكشك وليس صفة الكشك كما يتوهم. وقوله: في بياضه متعلق بالتشبة في قوله: كماء أي هو شبيه في بياضه بماء الكشك والدماميل جمع دمل بتشديد الميم وهو القرح، وقوله: كالمصفاة وهي آلة التصفية. وقوله: طرفه الخارجي أي الخارج من الكبد ويتضاءل يقال: رجل متضائل أي شخت دقيق. وقوله: هذا العرق أي العرق الكبير.

نفذ لطيف الكيلوس.فيها صار كل الكبد ملاقياً لكله (فينطبخ فيها) أي في الكبد انطباخاً تاماً **ويصير كيموساً** (وتتميز الأخلاط الأربعة) المتولدة هناك بعضها عن بعض (وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه) أي ما كان من أجزائه لطيفاً فيه نارية أي حرارة ويبس (تتجاوز نضجه) وتميل إلى الاحتراق (ولخفته يعلوها) أي ولخفة ما يجاوز نضجه يعلو سائر الأجزاء الغذائية (كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة) لما مر من أن فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف. قالوا: والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة، وأما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاذية (و) الأجزاء (الكثيفة الأرضية) أي التي فيها برودة ويبس. (إما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها) أي في الأجزاء الغذائية (كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة). قالوا: والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة. وما ينصب منها إلى فم المعدة ليدغدعها وينبه على الجوع حامض أعفص، وسببه الفاعلي حرارة معتدلة وأما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغليظ القليل الرطوبة من الأغذية (وما يبقى بينهما) أي بين الرغوة والعكر (منه ما قدتم نضجه وهو الدم وهو حلو) أي مائل إلى الحلاوة فيكون حلواً بالقياس إلى المرتين (ومنه ما هو فج) أي نيء لم يطبخ انطباخاً تاماً (بعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونها دماً غير نضيج (وكلما كان) البلغم (أقرب إلى النضج كان أحلى) لزيادة قربه حينئذٍ من الدم (وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعي وإما غير طبيعي، وذلك) أعني كونه غير طبيعي (إما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لأن يصير جزءاً) من الأعضاء. (وإما لمخالطة مخالط) إياه من أخلاط أخر غير طبيعية أو رطوبة غريبة ترد عليه من خارج. (ولها) أي

قوله: (ويصير كيموساً) قيل: هذا اللفظ سرياني بمعني الخلط سواء كان صالحاً لأن يحصل منه ما ينبغي للبدن أو لم يكن صالحاً لذلك بل كان فاسداً في نفسه. وقوله: منه أي من الغذاء، وكلمة من هاهنا تبعيضية. وقوله: وأما المحترق منها أي من الصفراء. وقوله: ترسب فيها أي تسفل فيها والعكر دردى الزيت وغيره ودردى الزيت ما يبقى في أسفله كذا في الصحاح. وقوله: إلى المرتين أي إلى الصفراء والسوداء وهو يروى بضم الميم وتشديد الراء على أن يكون فيهما مرارة في الجملة لأن الحرافة أو العفوصة لا تخلو عن مرارة ما، وقد يروى بكسر الميم وتشديد الراء أيضاً على تغليب الصفراء على السوداء إذ المرة هي الصفراء. وقوله: الواجب له الضمير في له راجع إلى مزاجه أي مزاج كل واحد، والضمير في يصلح راجع إلى كل واحد أيضاً. وقوله: من جانبه المحدب أي الجانب المحدب للكبد.

للأخلاط الغير الطبيعية (أسماء يعرفها الأطباء لسنا) هاهنا (لبيانها) فإن اشتهيت أن تعرف تفاصيلها فارجع إلى الكتب الطبية. المرتبة (الثالثة: في العروق فإن الأخلاط الأربعة) بعد تولدها في الكبد تنصب إلى العرق الثابت من جانبه المحدب المسمى بالأجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب، ثم (تندفع) الأخلاط (في العروق) المتشعبة من الأجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الأخلاط انهضاماً تاماً فوق ما كان لها في الكبد. وهناك (يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصر مستعداً لأن تجذبه جاذبة العضو). المرتبة (الرابعة: في الأعضاء فإن الغذاء إذا سلك في العروق الكبار **إلى الجداول** ثم) منها (إلى السواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها). أي فوهات الليفية الشعرية (على الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو) أي حصل غاذية كل عضو للأغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقاً وقد يخل به كفي الذبول ولوناً وقد يخل به كفى البرص والبهق وفي القوام، وقد يخل به كفي الاستسقاء اللحمي). والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من أن الإخلال في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق، وفي الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية. (تنبيهان) الأول: إن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلاً) لا يصلح أن يصير جزءاً من المغتذي فيحتاج إلى دفعة. (فللأولى التي في معدة (الثفل) الذي يندفع من طريق الأمعاء. (وللثانية) التي في الكبد البول وهو الأكثر (و) الباقي (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة. (وللثالثة) التي في العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والأبخرة التي تصير

قوله: (إلى الجداول) هي في اللغة الأنهار الصغار، والمراد هاهنا العروق المتوسطة بين الكبار والسواقي أي هي متوسطة بينهما في الغلظ والدقة، والسواقي من السقاية جمع ساق وهي العروق المتوسطة بين الجداول والرواضع، وهي أعني الرواضع من الرضاع جمع راضع أو رضيع وهي هاهنا العروق المتوسطة في الغلظ والدقة بين الجداول والليفية. وقوله: ترشح جواب إذ والجملة الشرطية خبر إن في قوله: فإن الغذاء. وقوله: غاذية كل عضو إشارة إلى أن المضاف مقدر في كلام (المصنف) رحمه الله. وقوله: للأغذية إشارة إلى أن الضمير في لها راجع إلى الأغذية التي دل عليها إسناد لتراشح المذكور إلى الغذاء المذكور. وقوله: عليها أي على الأعضاء. وقوله: التشبه منصوب على أنه مفعول حصل بتشديد الصاد. وقوله: به أي بكل عضو. وقوله: كفى الذبول أي كما في الذبول. وقوله: في الاستسقاء صلة الإخلال. وقوله: في الإلصاق خبر أن وكذا الكلام في الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وكذا في البرص والبهق وفي التشبيه إلخ. وقوله: وهو الأكثر أي البول هو الأكثر من المرتين.

عرقاً) وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة **مخالف لما في المباحث المشرقية** والمشهور فيما بين الأطباء). وللرابعة (المني ولذلك) أي ولكونه فضلاً للهضم الأخير المعد لصيرورة الغذاء جزءاً من المغتذي بالفعل بل من أعضائه الأصلية المتكونة من المني (يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله) أي مثل ذلك الإضعاف (استفراغ أضعافه من الدم) أو سائر الأخلاط، وذلك لأن استفراغه يورث وهناً في جواهر الأعضاء الأصلية المتولدة من المني دون غيره من الأخلاط. التنبيه (الثاني: الغذاء ما يقوم **بدل ما يتحلل** من الشيء بالاستحالة إلى نوعه. ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم أن للغذاء معاني أربعة، وعبارة الإمام الرازي في كتابيه هكذا: الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة إلى نوعه. وقد يقال: له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة. ويقال له غذاء إذا لم يحتج إلى غير الالتصاق في الانعقاد. ويقال له غذاء عند ما صار جزءاً من المغتذى تشبيهاً به بالفعل. فقوله: وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان أظهر **ولم يشتبه** على أحد أن معانيه ثلاثة. (والمشهور) فيما بين الأطباء (أن البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه إشكال إذ لا شك أن النبات يجذب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه. فلم لا يجوز مثله في الحيوان؟ (الثالثة) من الأربع الخادمة (الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالأنسب أن يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الإمام الرازي وابن سينا، وكأنه إنما أخرها لأخذه الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها) أي يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فإنها

قوله: (مخالف لما في المباحث المشرقية) أي المناسب له ولما هو المشهور بينهم أيضاً هو أن يذكر البول فضله للمرتبة الثانية على ما ذكره الشارح آنفاً. وقوله: القليل منه أي من المني. قوله: نصب على انه مفعول مطلق. وقوله: استفراغ بالرفع على أنه فاعل لا يضعف.

قوله: (بدل ما يتحلل) بالنصب على انه مفعول فيه أو مفعول له أي يقوم مقام ما يتحلل أو يقوم بدلاً لما يتحلل ولك أن تجعل قوله: يقوم من الأفعال الناقصة أي يصير بدل ما يتحلل.

قوله: (ولم يشتبه) عطف على قوله: لكان اظهر وهنا بحث ظاهر وهو انه كيف لا يكون أربعة مع ان المراد من قوله: الذي يقوم إلخ هو الذي من شانه ان يقوم إلخ سواء قام بالفعل او بالقوة القريبة أو البعيدة وهذا معنى أعم بحيث يتناول المعاني الثلاثة وللنظر إلى هذا المعنى لم يذكر الإمام الفاء بل قال: وقد يقال له إلخ. وقد مر نظيره في تقسيم العلوم حيث قال: هناك اي من شانه أن يعلم فيتناول المعلوم بالفعل والمعلوم بالقوة. وقوله: بحيث متعلق بقوله: احتوارها. وقوله: القراقر هي أصوات البطن. وقوله: إحساء الحس: تمر مخلوط بلبن أو دهن.

تحتوي (وإن قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) أصلاً (وإذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وإن كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ ببطء الاستمرار، (وبالتشريح نشاهده) هذا موجود في بعض النسخ، ومعناه ما ذكره الإمام في المباحث المشرقية من أنا إذا أعطينا حيواناً غذاءً رطباً كالأشربة والأحساء الرقيقة، وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب. قال: ووجدنا البواب منطبقاً بحيث لا يمكن أن يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب. ولو أن حيواناً تناول عظماً أعظم من سعة البواب فإنه يندفع، فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل، والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا أن هناك قوة تمسك شيئاً غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد وأطواره (بحيث لا ينزل)، ولو شق الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جواهر الرحم قوة تمسكه لما كان الأمر كذلك. وأيضاً جرم المني يقتضي بطبعه الحركة إلى أسفل فلولا أن في الرحم قوة تمسكه لما وقف، (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الأعضاء) كلها فإنها تمسك الرطوبات التي هي أغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) أي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والأحساء الرقيقة في المعدة على ما مر، والمني في الرحم والأخلاط في الأعضاء (الذي من شأنه النزول لاينزل و) رأينا (خلافه) أي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا أن) ثمة أي في كل واحد من المعدة والرحم والأعضاء (قوة ماسكة. الرابعة) من القوى الخادمة. (الدافعة إما للغذاء المهيأ للعضو إليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء، (وإما للفضل عنه) فإن الدم الوارد على الأعضاء مخلوط بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه، ولولا دفعه إياه لم يخل شيء من الأعضاء عن الأخلاط التي تفسده (و) أيضاً (يجده) ترك هذه الكناية أولى أي يجد (كل أحد من نفسه عند التبرز) إذا كان البراز معتقلاً وكان في الأمعاء فضل لداع (كأنه معدته وأمعاءه) وسائر أحشائه (تنتزع) من موضعها وتتحرك إلى أسفل لدفع الفضل، حتى أنه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة

قوله: (الدافعة) جعل الألف واللام هاهنا بمعنى التي تدفع الغذاء إليه أي إلى العضو. وقوله: للفضل أي التي تدفع الفضل عنه أي عن العضو عند التبرز أي عند التغيط. وقوله: فضل

ما يعرض له في الزحير. (ويدل عليه) أيضاً (القيء من غير اختيار وما نراه) حينئذ ((في المعدة من الانتزاع عن موضعها) إلى فوق بحيث يتحرك معها عامة الأحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها) إذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه: إثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأي الحكماء (بناء) أي مبني (على أصلهم إلى من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولا جاز أن يستند الكل) أي جمع الأفعال المذكورة (إلى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) أي ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) إن سلمنا صحته قلنا: (شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل) ومع تعددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكثرة اتفاقاً (وأنه) أي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ أن لا يكون هناك إلاقوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه بأخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارةً أكثر من المتحلل وتارة أنقص أو مساوياً فلا تعدد في هذه القوى إلا بالاعتبار. (وما يقال) في بيان تعدد القوى (أنا نرى العضو قوياً في إحداها) أي إحدى القوى (وضعيفاً في الأخرى) منها (فهما) أمران (متغايران) قطعاً لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة (ضعيف لجواز أن يكون ذلك) الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لا لضعف وقوة في ذات القوة. (ثم) نقول في إبطال القوى لا سيما القوة المصورة كما زعموه: إن (من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في علم الطبيعة) من النباتات المتخالفة الأنواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الأفعال العجيبة (من الإتقان) والإحكام (أقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعاً إلى فطنة وإنصاف باقياً على فطرة اللّه تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل إلى الصواب، (لم يعم بصيرته التقليد) من أهل الأهواء (ولم يكن

لذاع أي فضل موجع. وقوله: وسائر أحشائه أي الأمور التي هي في جوفه وهو من الحشو والمعاء بكسر الميم وهو مفرد والجمع الأمعاء، والزخير بالزاي المعجمة والحاء المهملة وهو استطلاق البطن والاستفراغات البحرانية هي التي حصلت بشدة الحر.

قوله: (ولم يعم) بكسر الميم من التعميم وبصيرته مفعوله والتقليد فاعله. وقوله: من أهل الأهواء حاله من الضمير المستتر في قوله: لم يعم فيكون الحال هاهنا قيداً للمنفي دون، والمطمورة الحفرة فلذا فسرها بالسجن. وقوله: علم خبر أن والتحطيطات يروى بالحاء المهملة والطاءين المهملتين من حط الرحل أي نزل فتحطيط الشيء جعله في منزلته ومرتبته من جهة مقداره ووضعه وشكله وقد يروى بالظاءين فمعنى تحظيظ الشيء أن يعطي حظوظها من المقدار والوضع والشكل. وقوله: على الرأي الأصوب يعني أن المختار في المني كونه متشابه الأجزاء لا كونه متخالف الأجزاء وعلى هذا فإسناد أطواره إلى الفاعل المختار العليم الحكيم يكون أظهر.

أسيراً في مطمورة الوهم) أي في سجنه بأن لا يغلب وهمه على عقله، (علم) ذلك المتأمل (بالضرورة أنها) أي تلك الأفعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة) أو مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادراً عنها (سيما ما يحدث) في الحيوانات (من الصور) والأشكال والتحطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة (في الرحم وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الأجزاء) على الرأي الأصوب (وما يراعى فيها) أي في تلك الأمور الحادثة والمفاضة (من) حكم و (مصالح قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها) العقول و (الأفهام، قد بلغ المدون منها) أي من تلك الحكم والمصالح (مما علم) في الكتب التي دون فيها منافع أعضاء الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها (خمسة آلاف وما لا يعلم) منها (أكثر) مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل أيضاً (علما ضرورياً لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (أنها) أي تلك الأفعال المذكورة (لا تصدر إلا عن عليم) كامل علمه، (خبير) ببواطن الأشياء وما يخفى منها، (حكيم) يتقن أفعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها، (قدير) على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب) الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله، منها قوله تعالى: ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾ [آل عمران: ٦]، فدل إيراده في معرضه على أنه علم ضروري يستدل به على غيره. هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على أن في الاعتراف بالفاعل المختار) وإسناد الأشياء إليه إبتداءً كما مرت إليه الإشارة مرة بعد أخرى فائدة جليلة هي أن فيه (لمندوحة عن كثير من) أمثال (هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾ [آل عمران:٨]) منك المبدأ وإليك المآب.

(تنبيهان) آخران على أمرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها (الأول قالوا: وهذه) القوى (الأربع) الخادمة للأربع الأولى (**تخدمها الكيفيات الأربع** فأشد القوى

قوله: (تخدمها الكيفيات الأربع) هذه الكيفيات الاربع تخدم تلك القوى الأربع سواء كانت هي حاصلة في محال تلك القوى وهي الكيفيات الغريزية أو حاصلة في الأغذية أو في الهواء، لكن لو كانت هي في غاية الإفراط تكون مضرة كما في برودة الأفيون وحرارة الصيف في بعض المواضع الغائرة .وقوله: حركتان إلخ كيفية راسخة وهي استحالة الغذاء في الكيف على ما

حاجة إلى الحرارة الهاضمة) لأن الهضم عبارة عن إحالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل إلا بتفريق الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء الرقيقة ولا يحصلان إلا بحركة مكانية . ففعل الهاضمة حركتان : كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة أينية . والإمساك وإن لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة إلا أنه لا يحصل إلا بتحريك الليف المورب إلى هيئة الاشتمال فلا بد فيه أيضاً من الحركة الأينية وإذا ثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة، ولا شك أن البرودة مميتة مخدرة فلا ينفع بالذات شيئاً من القوى بل هي محتاجة في أفعالها وحركاتها إلى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها أكثر كالهاضمة كانت حاجتها إلى الحرارة أشد، (ثم الجاذبة) لأنها تحتاج إلى حركات في الأين كثيرة قوية . قالوا : والاجتذاب إما بفعل القوة كما في المغناطيس وإما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات وإما بالحرارة كما في السراج، وإن كان هذا الأخير راجعاً في الحقيقة إلى ذلك الاضطرار . فإذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب أقوى (ثم الدافعة) لأن فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من أن فعلها لا يحصل إلا بتحريك الليف، لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء أكثر من مدة تحريكها لليف كان احتياجها أقل (وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة) لأن فعلها بالذات هو الإمساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جداً، (ثم الجاذبة) لأن حاجتها إلى التحريك أمس من حاجتها إلى تسكين أجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك، (ثم الدافعة) وذلك لأن فعلها أيضاً التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح أو الآلة

أشير ليها آنفاً . وقوله : الليف المورب هو من باب التفعيل يقال : ورب العرق أي فسد والمراد هاهنا هو الليف المرخي المرسل . وقوله : الممتنة من آمتنه أي جعله متيناً صلباً . وقوله : مخدرة بالخاء المعجمة أي مؤدية للكسلان والفتور، وفي بعض النسخ بالحاء المهملة يقال : حدر جلد الرجل أي ورم بكسر الراء وأحدرته أنا الحارة مغلظة للأغذية ومخلخلة لها . وقوله : في الزراقات وقد مر تفسير الزراقات في آخر مباحث المكان في مرصد الكم من موقف الأعراض لأنه حاجتها إلى التحريك أمس هذا وجه الترتيب الذي أشار إليه هاهنا بكلمة ثم يعني أن الحاجة إلى اليبوسة إنما هو لأجل التسكين وظاهر أن التسكين في فاعلية الماسكة يكون مقصوداً بالذات وفي فاعلية الجاذبة يكون مقصوداً لأجل التمكن من التحريك من بعض مساكن الأغذية إلى مسكن آخر لها فتكون حاجة الماسكة إلى اليبوسة أكثر من حاجة الجاذبة إلى التحريك كانت أمس من حاجتها إلى تسكين الأغذية .

استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة. **وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى** كانت حاجتها إلى اليبوسة أشد (والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة) المعينة إياه في التفريق والجمع والطبخ والإنضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لأفعال هذه تخدم بالعرض الماسكة بإعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للإمساك، وتخدم كذلك الدافعة بأنها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وأيضاً تغلظها. وكلما كانت الريح أغلظ كانت أعون وأيضاً تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون أقوى في الدفع فظهر ما ذكر أن الحرارة تخدم جميع هذه القوى، والبرودة لا تخدم إلا الماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة، والرطوبة تخدمها فقط. التنبيه (الثاني: قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء فالمعدة فيها جاذبة إليها ما يصلح لها وجاذبة) أيضاً (لغذاء البدن من خارج، وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للإعداد) وتهيئة الغذاء لسائر الأعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الأعضاء) كالكبد وسائر أدوات الغذاء. وفي المباحث المشرقية: قال بعض الحكماء: إن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة **إحداهما** التي تجذب غذاء البدن من خارج إلى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دماً والتي تدفعه إلى الكبد، والثانية: التي تجذب إلى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره إلى جوهرها وتدفع الفضلات عنها، وكذا الحال في الكبد لأن التغيير إلى الدم غير التغيير إلى جوهر الكبد كما أن التغيير إلى العصارة غير التغيير إلى جوهر المعدة، وهذه الثانية موجودة بأجزائها الأربعة في جميع أعضاء البدن على اختلاف جواهرها. وأما في المعدة والكبد فيوجد معها أيضاً الأولى بأجزائها الأربعة، ثم قال: قال الإمام الرازي: إن كان هذا حقاً وجب أن يحكم به في الفم واللسان والمري والأمعاء والعروق المسماة بماساريقا بالجملة في جميع أعضاء الغذاء.

قوله: (وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى) هذا إشارة إلى وجه الترتيب بين الجاذبة والدافعة كما دل عليه بكلمة ثم، وحاصله أن حاجة كل منهما إلى اليبوسة إنما هو لأجل التسكين الممكن للتحريك فما كان تحريكه أقوى كان حاجته إلى اليبوسة أكثر. وقوله: وتخدم أي تخدم البرودة. وقوله: كذلك أي بالعرض. وقوله: تغلظها من التغليظ أي تغلظ البرودة الريح المنحنية وهذا من الإعانة.

قوله: (إحداهما) أي إحدى الجملتين وهما وإن لم تكونا مذكورتين صريحاً لكنهما كانتا مفهومتين من وقوع قوله: مضاعفة حالاً مقيدة لما قبلها ولكل واحدة من الجملتين أجزاء أربعة كما ذكره.

[القسم الثاني: النفس الحيوانية]

(في النفس الحيوانية وتسمى قواها) التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي إما مدركة وإما محركة) لأن امتياز الحيوان عن مشاركاته **في القوى الطبيعية** بهاتين القوتين، (والمدركة إما ظاهرة وإما باطنة) فهذه أنواع ثلاثة: (النوع الأول: القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لأن تحريكها إنما هو بالإرادة المتوقفة على الإدراك، وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) أي الحواس (الخمس: الأول البصر وللحكماء فيه) أي في الإبصار (قولان) بل أقول ثلاثة مشهورة إلا أن الثالث قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولاً واحداً. (الأول: وهو مذهب أرسطو) وأتباعه من الطبيعيين (أنه إنما يحصل) الإبصار (بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف) الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه (إلى الرطوبة الجليدية) التي في العين (وانطباعها في جزء منها) أي من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لا وجود له أصلاً، (قاعدته سطح المرئي) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) أي ولأن الإبصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب أعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الأمر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد، وذلك (لأن الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي (كلما قرب) من النقطة التي خرج منها إليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان أقصر ساقاً فأوتر) عند تلك النقطة (زاوية أعظم، وكلما بعد) عنها (كان أطول ساقاً فأوتر) عندها (زاوية أصغر) كما تشهد به الفطرة السلمية (والنفس إنما تدرك الصغر والكبر) في المرئي (وباعتبار تلك الزاوية) فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيراً فترتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيراً، وإذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيراً فترتسم صورته فيه فيرى كبيراً. ومن المعلوم أن هذا إنما يستقيم إذا جعلت الزاوية موضعاً للإبصار كما ذهبنا إليه وأما إذا جعل موضع الإبصار

قوله: (في القوى الطبيعية) وهي القوى التي كانت للنفس النباتية على ما مر في صدر القسم الأول، وقد عرفت أن سائر الحيوانات مشاركة للنباتات في القوى الطبيعية. وقوله: قريب من الثاني على ما سيجيء في هذه الورقة إن شاء الله تعالى. وقوله: فذكره المصنف في أقرنه أي شده في حبل واحد.

قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع، فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة أو غير ضيقة، هكذا قالوا وفيه بحث، **لأن الإبصار ليس حاصلاً** بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل أيضاً فجاز أن يتفاوت حال المرئي صغراً وكبراً بتفاوت رأسه دقة وغلظاً. ألا ترى أن الإبصار إن كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر أن لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد، لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز أن يظهر التفاوت **فيه بحسبهما**. (و) يدل على صحة القول الأول أن (من نظر إلى الشمس) بتحديق وإمعان (نظراً طويلاً ثم أعرض عنها) وغمض عينيه (فإنها تبقى صورتها في العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر إليها وكذا من نظر إلى الروضة المخضرة جداً ساعة طويلة نظراً بتدقيق، فإن عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى إذا نظر إلى لون آخر لا يبصره خالصاً بل مخلوطاً بالخضرة أو غمض عينيه فإنه يجده كأنه ناظر إليها فلولا أن الإبصار بانطباع صورة المرئي لما كان الأمر كذلك (و) مما يدل على صحته أيضاً. أن يقال: (له) أي للبصر في إدراكه (أسوة بسائر الحواس) الظاهرة (إذ ليس إدراكها) لمدركاتها (بأن يخرج منها شيء ويتصل) ذلك الشيء (بالمحسوس، بل) إدراكها إياها إنما هو لأن المحسوس يأتيها) فوجب أن لا يكون الإحساس بالبصر لخروج شيء منه إلى المبصر بل لأن صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع، (ويمكن أن يقال على) الدليل (الأول: لعله) أي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه في جزء أكبر أو أصغر فإن عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) أن يقال (على الثاني: إن الصورة) أي صورة الشمس أو الروضة (إنما تبقى في الخيال) دون الجليدية، ألا ترى أنه لا يتفاوت الحال بالتغميض والإبصار في هذه الحالة قطعاً (و) أن يقال (على الثالث أنه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الأخر (بلا جامع) معتبر إذ من الجائز أن يكون إدراك هذه الحاسة بخروج شيء منها إلى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة. (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه، والعمدة) في الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه) في المقدار (فوجب) على تقدير كون الإبصار نفس الانطباع أو مشروطاً به (أن لا يبصر) من

قوله: (لما الإبصار ليس حاصلاً إلخ) لأنه الإبصار في صورة خروج الشعاع إلخ. وقوله: فيه أي في الإبصار. قوله: فيه بحسبهما أي في حال المرئي بحسب القرب والبعد بناء على خروج الشعاع المتوهم. وقوله: أسوة أي مساواة.

الأشياء (إلا قدر نقطة الناظر منها) وهو السواد الأصغر الذي فيه إنسان العين (لكنا نبصر نصف كرة العالم. والجواب: إنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير إنما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) في الصغير (والحاصل) مما ذكرنا في الجواب (أن هذا) الذي أورده جالينوس (إنما يرد على من يرى) ويعتقد (أن المبصر نفس الشبح) المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الأول وحكوه عنه، (وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للإبصار) وأن المبصر هو ذلك الأمر الخارجي (فلا يردعليه ذلك) الذي أورده فإن شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وإن كان موجباً لإبصاره على ما هو عليه، (وهذا) الأخير (هو الحق) على القول بالانطباع. وفي الملخص: إن المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي، فتارة قالوا: إن هذه الصورة نفس الإبصار وأخرى قالوا: إنها الإبصار والمبصر معاً، وأما الموجود الخارجي فغير مرئي أصلاً، ثم إنهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد. (القول الثاني: إنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة) مخروط متحقق (رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضين، ثم إنهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة: الأول: إن ذلك المخروط مصمت. الثاني: إنه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي أجسام دقاق قد اجتمع أطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة إلى المبصر فما وقع عليه أطراف تلك الخطوط أدركه البصر وما وقع بين أطرافها لم يدركه، ولذلك يخفى على البصر الأجزاء التي في غاية الصغر. الثالث: إنه يخرج من العين جسم شعاعي رفيع **كأنه خط واحد مستقيم** ينتهي إلى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جداً في طول المرئي وعرضه، فيحصل الإدراك به. واحتجوا على مذهبهم بأن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها وإلا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب، بل لأن الشعاع خرج من العين إلى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها إلى الوجه. ألا يرى أنه إذا قرب الوجه منها تخيّل أن صورته مرتسمة في سطحها وإذا بعد عنها توهم أنها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور بذلك المقدار. وهاهنا مذهب

قوله: (كأنه خط واحد مستقيم إلخ) وإطلاق المخروط عليه إنما يكون باعتبار ما يتخيل مخروطاً من حركته السريعة جداً. وقوله: على مذهبهم وهو القول بخروج الشعاع على الوجوه الثلاثة المذكورة. وقوله: وإلا كانت إلخ فيه منع. وقوله: ألا يرى أنه إذا قرب وفيه بحث أيضا.

ثالث: هو أنه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الإبصار، ولما كان هذا أيضاً مبنياً على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر. (ويبطله) أي المذهب الثاني (أنه إذا كان) هناك (ريح) عاصفة (أو اضطراب في الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه، فوجب أن يرى الإنسان ما لايقابله لاتصال شعاعه به كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة) وأشار إلى إبطاله وإبطال المذهب الثالث معاً بقوله: وأيضاً فتعلم ضرورة أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) أي يستحيل أن يقوى ذلك النور على خرق الهواء والأفلاك بحيث يصل إلى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم، ويستحيل أيضاً أن يقوى نور عينه على إحالة ما بينهما إلى كيفيته. (بل نقول: ذلك العصفور أو الإنسان أو الفيل إن كان كله نوراً لما امتد ولا أحال) إلى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وإن لم يكن هذا جلياً في العقل فلا جلّي عنده) وإذا كان الأمر كذلك لم يتصور امتداده إلى الثوابت ولا إحالة الشعاع الذي في العين ما بينهما إلى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الإبصار مطلقاً. قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: حاصل الكلام في هذا المقام أن نقول: إنا نعلم علماً ضرورياً بأن العين على صغرها لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم إلى

قوله: (الذي بينها، وقوله: الذي فيها) الضمير في بينها وقوله فيها راجع إلى العين. وقوله: كان في حكم المذهب الثاني لا يخفى عليك أن المذهب الثاني مبني على أن يكون الشعاع المخروطي جوهراً جسمانياً واستحالته ظاهرة كما ذكره بقوله: وأيضاً فيعلم إلخ. وان المذهب الثالث مبني على أن يكون الشعاع المخروطي عرضاً. ولا استحالة عقلية معاً في أن يحدث من المبدأ الفياض ذلك الشعاع في الهواء أو في الأفلاك بواسطة استعدادات وشرا ئط موجبة لذلك كتقليب الحدقة وسلامة العينين مثلاً ولا يلزم من حدوثه أو زواله تبدل سائر كيفيات الهواء والأفلاك بل هي أعني تلك الكيفيات باقية على حالها كما كانت هي عليه قبل ذلك فتأمل.

قوله: (وجب أن يتشوش) هذا ممنوع والقياس على الصوت كما ذكره في إبطال المذهب الثاني قياس مع الفارق فإن الصوت كيفية قائمة بالهواء والشعاع المذكور جوهر قائم بذاته. وقوله: ويستحيل أيضاً إلخ. إشارة إلى إبطال المذهب الثالث، وقد عرفت آنفاً ما يدفع هذا الاعتراض عن المذهب الثالث. وقوله: بل نقول: ذلك العضو إلخ إنما يرد أيضاً على المذهب الثاني ويمكن دفعه عن المذهب الثالث كما ذكرنا وقس على هذا ما قاله الإمام هاهنا. وقوله: ولا إحالة الشعاع المصدر مضاف إلى الفاعل ومفعوله هو قوله: ما بينهما.

كيفيتها ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا أن يدخل فيها صورة نصفه. فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وإني لأتعجب من اشتهارها فيما بين الناس وإقبالهم على قبولها. قال: ومن المحتمل أن يقال: الإبصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة إضافية فمتى كانت الحساة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر إذ ليسا على طرفي النقيض (تنبيه: سواء قلنا الإبصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ في الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء **مستقيماً** وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفاً) هذا إنما يظهر على القول بخروج الشعاع فإن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت إليه إشارة في صدر الكتاب تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة، فإن فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلاً فإن تلك الخطوط إذا وصلت إلى ذلك الماء انعطفت ومالت إلى سهم المخروط ثم وصلت إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط هاهنا أكبر منها في الصورة الأولى فلذلك يرى المرئي أعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط إلى خلاف جانب السهم فترى أصغر. وأما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة أو الانعطاف إلا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت أيضاً المرئي الواحد صغراً وكبراً، ثم إن الانعطاف إلى جهة السهم أو خلافها إنما يكون (بزاوية أصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية **فقد أخطأ**، وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محققي صناعة المناظر أنه **ينعكس** الشعاع البصري

قوله: (مستقيماً) وكذا قوله: منعطفاً حال من الضمير المستتر في ينفذ وهذا الضمير المستتر راجع إلى الإبصار المذكور نظراً إلى اعتبار الشعاع فيه محققاً أو موهوماً على ما أشار إليه الشارح، وقوله: هناك أي في صورة التفاوت المذكور منها أي من زاوية رأس المخروط حال كونها في الصورة الأولى أي في صورة تشابه الغلظ والرقة.

قوله: (فقد أخطأ) فإن زاوية الانعطاف كانت مساوية لزاوية الرؤية فإذا فرضنا أن يكون الشعاع النافذ بما على سطح المرئي مثلاً. لزم أن يرى ذلك المرئي أضعاف أضعاف مقداره في صورة الانعطاف إلى جهة السهم ولزم أن لا يرى ذلك المرئي أصلاً في صورة الانعطاف إلى خلاف جهة السهم وذلك لأن زاوية الرؤية على الفرض المذكور آنفاً تكون هي الزاوية القائمة ثم إنه لو

وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء إلى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع، وليكن لتصوير انعكاس الحدقة وح ك سطح الماء و ح ب هو المرئي من سطحه و هـ مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة، ف ا ب هو الخط الشعاعي النافذ إلى المرئي، و هـ ب الشعاع المنعكس، وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح، وزاوية هـ ب كزاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الأولى ولما تساويا وجب أن يتساوى أيضاً زاويتا ا ب كـ هـ ب ج، وأما زاوية ا ب هـ فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس، وقد تنتفي هذه الزاوية كما إذا كان الخط النافذ قائماً على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس، وأما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض هـ الحدقة و ا ب المرئي. فإذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل إلى طرفي المرئي الخطان الأحمران المستقيمان، وإذا كان مختلفاً بحيث يكون ما يلي المبصر أغلظ فالواصل إليهما الخطان الأسودان المنعطفان عن الاستقامة إلى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضاً على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح كـ (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية الشجر على الشط منتكساً و) رؤية (العنبة في الماء

فرضنا وقوع زاوية الانعطاف فلا بد أن تحدث في كل من جانبي السهم المخروط زاوية انعطاف، فعلى تقدير مساواة زاوية الانعطاف لزاوية الرؤية يلزم أن تحدث في جانبي السهم زاويتان هما القائمتان وظاهر أن ما بين ضلعي زاوية الانعطاف يكون مرئياً في صورة الانعطاف إلى جهة السهم ويكون غير مرئي في صورة الانعطاف إلى خلاف جهة السهم، وظاهر أيضاً أن القائمتين لو كانتا مجتمعتين في سطح الماء الذي تحته العنبة فرضاً لم تبق هناك زاوية أصلاً فيلزم أن يرى المرئي في الماء بقدر عرض الماء بالغاً ما بلغ في الصورة الأولى فيكون ذلك المرئي مرئياً أضعاف أضعاف مقداره مراراً كثيراً هذا خلف، وأن لا يرى ذلك المرئي أصلاً في صورة الثانية إذ المفروض إن زاد في الانعطاف قد كانتا قائمتين وإنه لم يكن ما بين ضلعي كل من الزاويتين المذكورتين مرئياً أصلاً في الصورة الثانية فتأمل والله الموفق.

قوله: (أنه ينعكس إلخ) عطف على قوله: فإنه ينفذ إلخ. وقوله: بزاوية مساوية لزاوية الرؤية وهي زاوية الانعكاس فإنها مساوية لزاوية الرؤية التي هي زاوية الشعاع كما بينه.

قوله: (وجب أن يتساوى أيضاً زاويتا ب د. و. هـ ب ج) وذلك لأن زاوية (ا ب هـ) قدر مشترك بين زاوية (ا ب د) وزاوية (هـ ب ج) فلما كانت الزاويتان المذكورتان متساويتين بدون اعتبار القدر المشترك يلزم أن تكونا متساويتين أيضاً مع اعتبار انضمام القدر المشترك إلى كل واحدة منهما.

كالإجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية . أما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لأن زاوية الخطين الأسودين عند الحدقة أكبر من زاوية الأحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الأول، وأما رؤية الشجر منتكساً فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس، ولنشر إليه هاهنا إشارة خفية وهي أن نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ، هـ الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي كـ و، و على ح ب نقطتي ح ط فإذا خرج من هـ خط شعاعي إلى و، وآخر إلى كـ وجب أن ينعكس الأول إلى نقطة ط مثلاً فتكون الزاوية الشعاعية أعني زاوية هـ و ا كالزاوية الانعكاسية أعني زاوية ط و ب وأن ينعكس الآخر إلى نقطة ح فيتساوى أيضاً شعاعية هـ و ا وانعكاسية ح ك ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر كأوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد، فيكون المنعكس إلى رأس الشجر أطول من المنعكس إلى ما تحته، ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الأشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها أدخل في عمق الماء، وهكذا إلى أسفله فتراه منتكساً رأسه أبعد من سطح الماء غائر فيه جداً، ولا يجوز أن ينعكس الخط من ك إلى ط، ومن و إلى ح وإلا كانت شعاعية هـ و ا كانعكاسية ط و ب وهذه **الانعكاسية أصغر من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث ر ك و** فشعاعية هـ و ا أصغر أيضاً من هذه الخارجة . ثم نقول زاوية هـ ك ا أكبر للعلة المذكورة من زاوية هـ و ا المساوية لزاوية ح ب و فتكون أكبر منها أيضاً فيلزم أن يكون كل من زاويتي هـ كـ ا ح و ب أكبر من الأخرى هذا خلف . وإما أنه لا يجوز أن ينعكس من نقطة واحد كـ ك مثلاً خطان إلى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى (المشعر الثاني : السمع) أي القوة السامعة (وإنما يحصل) الإدراك السمعي كما سلف (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة

قوله : (وهذه الانعكاسية أصغر من زاوية (ج د ب) الخارجة عن مثلث (ز د و)) وذلك لأنه لو لم تكن هذه الانعكاسية أصغر من زاوية (ج د ب) لم يوجد المثلث المذكور لأنه حينئذ لم يوجد أضلاع ذلك المثلث إذ لم يكن خط (و ح) ضلعاً له بل يقع نقطة (ح) بين نقطتي (ط ب) فيكون الانعكاس صحيحاً والمقدر خلافه . وقوله : للعلة المذكورة أي لمثل العلة المذكورة يعني أن زاوية (هـ د ا) يكون ح أكبر من زاوية (هـ و ا) لأنها خارجة عن مثلث (هـ و د) فلو لم تكن أكبر منها لم تكن خط (دو) ضلعاً من أضلاع هذا المثلث كما لا يخفى على من له تخيل صحيح .

في العصبة المفروشة في مؤخره التي فيها هواء محتقن كالطبل) فإذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبة وقرعها أدركته القوة المودعة فيها، (فإذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع. (المشعر الثالث: الشم) وهو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى إليه) أي إلى هذا المشعر (بتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط) من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم، (وزعم آخرون أن الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الأقرب فالأقرب إلى أن يصل إلى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة) **وأيد ذلك بأن ذا الرائحة** كلما كان أبعد كانت الرائحة المدركة أضعف لأن كل جزء من الهواء إنما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك أن كيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر (وهذا هو الحق لأن المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه) مما كان، (**ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك**). وأنت تعلم أن هذا إنما يبطل انحصار الشم في الوجة الأول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معاً وتارة بدلاً عن الآخر كما ذكره بعض المحققين. (احتج الأولون بوجهين. الأول: إن الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحلل. (قلنا:) لا نسلم ما ذكرتم (بل) الحرارة وأخواتها (تعدها) أي تعد الشامة والأهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة (لقبول الرائحة) إدراكاً واتصافاً وذلك إما (لتأثيرها في الهواء) وإعدادها إياه للاتصاف بالرائحة (أو) تأثيرها (في الآلة) وإعدادها للشم. (الثاني التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلولا أنه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك. (قلنا:) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس إليها. وكثرة اللمس) فإنهما يحللانها (وأما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (وإلا لم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو باطل قطعاً. (المشعر الرابع: الذوق: وهو قوة منبثة) أي منتشرة

قوله: (**وأيد ذلك بأن ذا الرائحة**) وهذا غير ظاهر فإن مثل ذكر يوجد في صورة تحلل أجزاء ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للأقرب فالأقرب من الهواء كما لا يخفى.

قوله: (**ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك**) قيل: هذا ممنوع لم لا يجوز أن يحصل في ذلك المسك أجزاء من خارج وتكون تلك الأجزاء منضمة إلى المسك بدلاً لما يتحلل منه ومتكيفه بكيفية المسك.

قوله: (**يذكيها**) الذك الدق والكسر، وقوله: إدراكاً واتصافاً نشر على ترتيب اللف المذكور أعني قوله: بعد الشامة والأهوية المتوسطة.

من بثه إذا نشره (في العصب المفروش على جرم اللسان وإنما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة **بالملعبة** (العذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل أن يكون توسطها بأن ينتشر فيها أجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذٍ في تلك الرطوبة إلا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم إلى القوة الحاسة، ويكون الإحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وأن يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة، فالمحسوس بالحقيقة حينئذٍ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فإذا كانت الرطوبة) اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها في ذاتها (أدت الطعوم) من الأجسام إلى الذائقة (بصحة) فتدركها كما هي (وإن خالطها طعم) إما بأن تتكيف به أو يخالطها أجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على أحد الوجهين، (ولذلك كان المرور) الذي غلبت عليه المرة الصفراء (يجد الماء) التفه (والسكر) الحلو (مراً. ومن ثمة) أي ومن أجل أنها إذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها. (قال بعضهم: الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم) أي فيما اشتهر بأنه ذو طعم كالعسل مثلاً (وإنما توجد) الطعوم (في القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات، فالحرارة إنما يعلم وجودها بالحس) والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة (عند مماسة النار، وأما وجودها في النار فوهم مستفاد من أنها) أي النار (لا تعمل) ولا تؤثر في غيرها (إلا بالتشبيه) أي إحداث شبيه هو موجود فيها (و) على هذا (لو لم تكن النار حارة) في نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) أي هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل في تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها. (والجوب أنه إنكار للمحسوسات) التي علم وجودها في محالها بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) بإظهار الخلل في مقدماتها لأن متصادمتها للضرورة كافية في ذلك (المشعر الخامس: اللمس: وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لأكثر البدن سيما الجلد) فإن العصب يخالطه كله ليدرك به أن

قوله: (بالملعبة) هذا من اللعاب لا من اللعب. وقوله: ثم يغوص في اللسان يقال: غاص في الماء أي نزل في قعره والضمير البارز في خالطها والمستتر في تتكيف راجع إلى الرطوبة اللعابية. وقوله: والآلة الحاملة لها أي المحل الحامل لها. وقوله: فإنه متفرغ أي منصب يقال: فرغ الماء أي انصب. وقوله: شديداً خبر كان.

الهواء المجاور للبدن محرق أو مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة. (ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فإنها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة) الإلهية (أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها) وكالكبد إذ يتولد فيه الأخلاط الحادة، وكالطحال فإنه مفرغة للسوداء، وكالرئة فإنها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الأعضاء بل في أغشيتها، ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات، (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لأنه أساس البدن) وعموده (وعليه أثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالحمل، وقد يقال: إن له حساً إلا أن في حسه كلالاً، ولذلك كان إحساسه بالألم إذا أحس شديداً جداً. (تنبيهان:) الأول منهم من قال أن القوة اللامسة أربع: متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الأملس والخشن. ومنهم من أثبت) قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف **ولا يبعد كون الآلة** الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة. (كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) وإذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه أيضاً إذ ليستا متماثلتين (**وكله بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد** فلا بد من قوى متعددة إما أربع أو خمس لإدراك تلك الملموسات. (وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة أيضاً) قوى (متعددة لتعدد المذوقات؟) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات. قال الإمام الرازي: لهم أن يجيبوا عن هذا بأنا إنما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حده ليتم الشعور بهما والتميز بينهما، ولا شك أن بين الحرارة والبرودة نوعاً من المضادة **مغايراً للنوع الذي** بين الرطوبة واليبوسة، وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم

قوله: (ولا يبعد كون الآلة إلخ) هذا جواب سؤال مقدر يدل عليه السياق. أعني قوله: فلا يلزم من سريان اللامسة إلخ.

قوله: (وكله بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) فعلى هذا يلزم أن يكون إدراك الحرارة مستنداً إلى قوله: لامسة وإدراك البرودة مستنداً إلى قوله: أخرى لامسة أيضاً وأن يكون الحاكم بالتضاد بينهما هو العقل دون القوتين المذكورتين فإن كل واحد منهما منفردة لا تقوى على إدراك الكيفتين المتضادتين معاً فإن كان إدراك كل واحدة منهما يتغاير بالنوع إدراك الأخرى وأما كون التضاد بينهما نوعاً واحداً فلا يقتضي أن يكون إدراكها نوعاً ولو جعل إدراكها نوعاً واحداً فليجعل سائر الإدراكات اللمسية نوعاً واحداً.

قوله: (مغايراً للنوع الذي إلخ) هذا غير مسلم هناك هو المغايرة الصنفية دون المغايرة

فإنها مع كثرتها ليس بينها إلا نواع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة. ولم يلتفت إليه المصنف لظهور ضعفه. (الثاني) من التنبيهين: (قوة الذوق) في إدراكها (مشروطة باللمس) إذ لا يتصور إدراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة، فدفعه بقوله: (ولا شك أنها غيرها إذ لا يكفي فيها) أي في إدراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه إلى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير. وكيف لا؟ والذوق (يضاده) أي اللمس باعتبار الغاية (لأن الذوق) إنما (خلق للشعورد بما يلائم) من المطعومات التي تستبقى بها الحياة (ليجتلب، واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب). وتلخيصه أن الحيوان مركب من العناصر الأربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله، وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة. فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف، ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجباً دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن. قال الحكماء: لا يمكن وجود حاسة سادسة لأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت ما في الدرجة الأولى فلو كان في الإمكان حس آخر لكان حاصلاً للإنسان. (وهاهنا أبحاث) أي بحثان (نختم بها هذا النوع) أي الأول من الأنواع الثلاثة. (أحدها أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) في إدراكاتها، (وتفاوتها) في ذلك إنما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) **فكل ما كان أقوى ممانعة لمدركه كان أقوى إحساساً به**، (وذلك) أي التفاوت في الممانعة قوة وضعفاً إنما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو أغلظ آلة كان أشد ممانعة (و) على هذا (أضعفها) في الإحساس (البصر إذ آلتها النور وهو ألطف) من آلات سائر الحواس، (ثم السمع وآلتها الهواء ثم

النوعية. وقوله: وكذا الحال في البواقي إلخ، هناك أيضاً ممنوع، وكذا قوله: ليس بينهما إلا نوع واحد من التضاد بين الحلاوة والمرارة مثلاً يغاير بالنوع التضاد بين الحموضة والقبض، ولو سلم ذلك ولا نسلم أنه يكفي في إدراك المضادين قوة واحدة حتى يكفي في إدراك التضاد بينهما قوة واحدة وقد أشار إلى هذا المنوع بقوله: لظهور ضعف.

قوله: (وكل ما كان أقوى ممانعة لمدركه كان أقوى إحساساً به) ويعلم هذا باعتبار زيادة اللذة والألم أو نقصانهما بسبب تعلق تلك الحواس بمتعلقاتها كما أشار إليه الشارح بقوله: فلذا كانت ملائماته الذ ومنافراته أشد إيلاماً. وقوله: فلو وجب إلخ إشارة إلى المعارضة وقوله: وقد يجاب إلخ. إشارة إلى منع الملازمة المذكورة. وقوله: ولذلك أي ولأجل كونها محسوسة بالعرض أو وللاستعانة المذكورة.

الشم وآلتها البخار، ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية) فذلك كانت ملائماته ألذ ومنافراته أشد إيلاماً . (وثانيها : هاهنا محسوسات مشتركة) أي يشترك في إدراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الإحساس بها إلى قوى أخرى (كالمقادير والأعداد والأوضاع) والأشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة، فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حده كما ذهب إليه جمع (لوجب إثبات قوى أخرى) لإدراك هذه الأمورلأنها أنواع متخالفة، (وقد يجاب عنها بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات) أي بالتبعية لا بالأصالة فلا حاجة فيها إلى قوة أخرى كما أشرنا إليه إنما ذاك فيما هو محسوس بالذات. وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله: (وأنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله أن يقال : إن البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة يتوسط الضوء واللون، واللمس يدرك جميعها بتوسط حر أو برد وصلابه أو لين، والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعماً كثيراً، والعدد بأن يجد طعوماً مختلفة، والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً، ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس إدراكا ضعيفاً وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه أحياناً من جهة أن الأصوات العظيمة إنما تحصل في الأغلب من أجسام عظيمة، (وقد يستعان فيه) أي في إدراك بعضها (بالعقل) كما في إدراك الحركة والسكون لأن الجسم المتحرك لا بد أن تختلف نسبته إلى أجسام أخرى كأن يصير قريباً من جسم كان بعيداً عنه وبالعكس. فإذا حصل الإحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركاً، ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركاً) مع كونه ساكناً فإنه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها إلى الشط إنما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل أسنده إلى الشط فتوهمه متحركاً. وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم أشار إلى معنٍ آخر للمحسوس بالعرض بقوله: (وقد يقال : المحسوس بالعرض ما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كإبصارنا أبا عمرو، فإن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً) لا أصالة ولا تبعاً بخلاف الأمور السابقة فإنها محسوسة بالتبعية فإطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي، وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية من أن هذه الأمور ليست محسوسة بالعرض، لأن المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة، لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي، وإن شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال، ألست قد سمعت

أن البياض مثلاً قائم بالسطح أولاً وبالذات، وقائم بالجسم ثانياً وبالعرض، ولا شبهة في أنه ليس معني ذلك أن للبياض قيامين أحدهما بالسطح والآخر بالجسم، بل معناه أن له قياما واحداً بالسطح، لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات، وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات والعرض. فإذا قلنا: اللون مرئي بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاً منها مرئيين بالذات، لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر. وإذا قلنا: المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات، والمقدار ثانياً وبالعرض. وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعاً قطعاً، وأما كون الشخص أبا عمرو فلا تعلق للإحساس به البتة، والمنصف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما، وعلم أن المقدار مثلاً له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للأبوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض، واندفع ما ذكره الإمام بل نقول: إطلاق هذا الاسم على المعنى الأول أولى كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر.

[النوع الثاني القوة المدركة الباطنة]

أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك (وهي أيضاً خمس: الأولى: الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي الجواسيس لها (فتطالعها النفس من ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في إدراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة أوجه: الأول: لولا أن فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها بأسرها (لما أمكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجاباً ولا سلباً مثل أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون)، أو ليس هذا الملون. (فإن القاضي) الحاكم بالنسبة (لا بد أن يحضره الخصمان) أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة. (فإن قيل: الحاكم هو العقل) فلا حاجة إلى قوة أخرى (قلنا: سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل أن يقول: فما قولك في أن حكمنا بأن زيداً إنسان إن كان المدرك لهما واحداً فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل) إذ لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات، وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (وإلا) أي وإن لم يكن مدركهما واحداً (بطل أصل الدليل)، وهو أن الحاكم لا بد أن يحضره الطرفان فإن قيل: الحاكم هو العقل كما أشرتم إليه أولاً، لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده. أجيب: بأن الحضور عندالعقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل **كالحواس الظاهرة**. الوجه

قوله: (سواء كانت مدركة) أي كما هو عند البعض. وقوله: أو معينة أي كما هو عند البعض الآخر. وقوله: كالجواس يقال: جسست الأخبار وتجسستها أي تصفحت عنها من الجاسوس، وحكي عن الخليل الجواس.

قوله: (كالحواس الظاهرة) إن قيل: كون ارتسام صور المحسوسات كافياً في الحضور عند العقل إنما يكون إذا كانت المادة حاضرة عند تلك الحواس الظاهرة. وقد فرض هاهنا كون المادة غائبة عن تلك الحواس فحينئذ لا يتصور أن يكون ذلك الارتسام كافياً في الحضور عند

(الثاني: القطرة النازلة نراها خطاً) مستقيماً (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطاً ودائرة فهو) أي كونهما كذلك إنما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو) حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لارتسامهما) على الوجه المذكور (في قوة أخرى) سوى الباصرة، (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار (فهي قوة جسمانية) باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات. (ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع، إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين. فنقول: لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل أن تنمحي هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر، وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معاً على أنهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة، ويؤيد ذلك أن ابن سينا يسلم أن البصر يدرك الحركة ويستحيل إدراكها إلا على الوجه الذي صورناه، **وأيضاً** ارتسام ما له امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو مما ينازع فيه لأن الأعراض متمانعة دون الصور.

الوجه (الثالث: ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فإن كل واحد منهم يشاهد صوراً محسوسة ويدرك أصواتاً مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون لتلك الصور والأصوات وجود إذ العدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الأمور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج وإلا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو) أي ذلك المدرك (جسماني) لا عقلي (لما مر). من أن الجزئيات لا تدركها إلاقوى جسمانية وليس حساً ظاهراً لتعطله في النوم ولأن الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب أن يكون

العقل فوجب أن يكون هناك قوة أخرى ترتسم فيها تلك الصور عند كون المادة غائبة. قلنا: ذلك ممنوع أيضاً إذ لا يرى الناقصة من نظر إلى الشمس نظراً في زمان ممتداً وإلى روضة مخضرة ساعة طويلة كما مر في صدر النوع الأول، فإن تلك القصة تدل على أن في الحواس الظاهرة نوعاً آخر للارتسام بحيث لا يقتضي حضور الماهية وإنه يجوز أن يرتسم في الحواس الظاهرة صور لا منه قبل المحسوس أصلاً كما ارتسم في الحس المشترك على ما زعمتم ولا بد لنفي ذلك من دليل.

قوله: (وأيضا) إشارة إلى أنه يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في النفس المجردة. وقوله: لأن الأعراض ممانعة دون الصور فإن حصول السواد في محل ينافي حصول البياض في ذلك المحل مع أنه لا يتصور التنافي بين صورتيهما أصلاً.

حساً باطناً. (ولقائل أن يقول: لعل المدرك لها النفس كما مر) من أنها تدرك الكلي والجزئي أيضاً وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفاً، (واحتج الخصم) النافي للحس المشترك (بوجهين: الأول: أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق) كما يرى في النوم (في جزء من بدن النائم ضروري البطلان. قلنا: قد ينطبع شبح الكبير في الصغير) إنما الممتنع أن يرتسم عين الكبير في الصغير (كما مر. الثاني: كما نعلم أنا لا نشم) الروائح (ولانذوق) الطعوم (ولا نسمع) الأصوات (ولا نبصر) الألوان (بالأيدي والأرجل)، كذلك (نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس) ولا نعقل شيئاً مما ذكرناه (بالدماغ، ومنكره مكابرٌ) لإنكار ما يجده كل عاقل من نفسه. (قلنا: عدم توسط الدماغ فيه) أي في الإدراك الحسي (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (وأما أنه) أي الدماغ (ليس آلة جرمية) أي ليس جرمه آلة للإحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم. (فنعم) إذ لا نزاع لنا فيه. (الثانية: من القوى المدركة الباطنة) الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك) إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) في زمان (ثم يغيب ثم يحضر، ولولا هذه القوة) وحفظها لصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) أي لامتنع أن يعرف من شيء أنه الذي رؤي فيما سبق من الزمان، (واختل النظام) إذ يحتاج الإنسان حينئذٍ في كل ما يحس به أن يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الأولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل أمر المعاش والمعاد. (وأثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة: الأول: قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك الصور القابل لها أعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال. (قلنا:) ما تمسكتم به (هو فرع قولكم: الواحد لايصدر عنه إلا واحد) وقد مر بطلانه. (وإن سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول) بديهة فلا بد أن يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول: القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت أن مدرك المحسوسات يجب أن يكون مغايراً لما يحفظها؟ (الثاني: الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف (دونها) أي دون القوة الخالية لأن فعلها الحفظ ولا شك أن ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم. (قلنا:) يجوز أن يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى) فلا يلزم إلا التغاير بالاعتبار دون الذات. (الثالث: الصور) المحسوسة (إذا كانت) مرتسمة (في الحس المشترك فهي مشاهدة) كما في المحسوسات الحاضرة عندنا (بخلاف ما إذا كانت) مرتسمة (في الخيال) فإنها ليست كذلك. كما إذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات (قلنا: قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف

بالمشاهدة وعدمها (إلى ملاحظة النفس وعدمها) بأن تكون الصورة مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس إليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها. (الثالثة:) من تلك القوى هي (القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب) فتهرب منه. (والمحبة) الجزئية (التي تدركها السخلة من أمها) فتميل إليها. فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة. قالوا: (وهي التي تحكم بأن هذا الأصغر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه أن النسبة التي بينهما وإن كانت معنى جزئياً مدركاً للقوة الوهمية إلا أن طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك. (الرابعة:) منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك، فاستغنى) في إثباتها (بما ذكرناه، ثم) الخامسة: القوة (المتخيلة وهي) القوة (التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) أخرى (مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخرى، (وهذه القوة إذا استعملها العقل) في مدركاته بضم بعضها إلى بعض أو فصله عنه (سميت مفكرة) كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة. فإن قيل: كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركاً لها؟ أجيب: بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزاً عظيماً (ولنختم هذا النوع:) الثاني (بأبحاث: الأول: عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنية (بتعدد الأفعال) الخمسة التي هي إدراك المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد، وقد عرفت مافيه)

قوله: (مزرد) بالزاي المعجمة والراء المهملة وهو هاهنا من باب التفعيل يقال: زرده أي خنقه وهذا بالخاء المعجمة وبالنون والقاف. وقوله: لتصادفه بالفاء من المصادفة. وقوله: إذ لا حارس هناك أي لا حافظ هناك.

من الفساد (ثم) إن سلمنا صحته قلنا: (لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة أو الشرائط) فتصدر تلك الأفعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضيع أخرى (الثاني: محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الأول من الدماغ) المنقسم إلى بطون ثلاثة. أعظمها الأول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) أي مقدم البطن الأول (لتصادفه المحسوسات) بالحواس الظاهرة (أولاً والخيال في مؤخره) لأنه خزانتها التي تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة) هو (البطن الأخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الأول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التي في أحد جانبيها (و) من (هذه) المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) أي في البطنين الأول والأخير من الصور والمعاني. والمشهور في الكتب المعول عليها أن المتخيلة في مقدم الدودة، والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية إلى الاختلال (وإنما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فإنه إذا تطرق آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) أي دون فعل غيرها من أفعال سائر القوى. (ولولا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الأمر كذلك (خاتمة لأبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث: أكثر الكلام) الذي نقلناه عنهم (في) إثبات (هذه القوى) وتعددها (بعد) بنائه على (نفي القادر المختار) الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته مبني (على أن النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا إليه) في أثناء الكلام المنقول (فلنتكلم في ذلك فنقول: المدرك لجميع أصناف الإدراكات) هو (النفس لوجوه: الأول: ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي) في مثل قولنا: زيد إنسان (وبكل جزئي على أنه غير الآخر) أي والحكم بسلب أحد الجزأين عن الآخر كما في قولك: زيد ليس بعمرو، فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع أنواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة، والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة، ولا يجوز أن تكون هذه القوى جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة. (الثاني: وجداني) بلا شبهة (إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع) وأدرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس إلا النفس.

(الثالث: أن النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) أي النفس بتأويل الإنسان (فاعل للجزئيات) من الأفعال التدبيرية (ولا بد له فيه) أي في كونه فاعلاً للأفعال الجزئية

(من إدراك الجزئيات) الصادرة عنه (إذ الرأي الكلي نسبته إلى الكل) من آحاد ذلك الكلي (واحد فلا يصلح) الرأي الكلي (لكونه مصدراً للبعض دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات. وفي المباحث المشرقية: هي مدبرة لبدن شخص وتدبير الشيء للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فإذن هي مدركة للبدن الجزئي (وللخصم) القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات (وجوه: الأول: نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر و) إدراك (الأصوات للسمع وعلى هذا) إدراك سائر المحسوسات فإنه حاصل للحواس المخصوصة (وإنكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت إليه. (الثاني: آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذي نسب إليه فلولا أنه فعله حقيقة لما كان كذلك، وهذا إنما يظهر في الحواس الظاهرة وأما في الباطنة فيستبان بالتجارب الطبية من أن الآفة متى حدثت في مقدم البطن الأول اختل الإحساس دون تخيل المحسوسات السابقة، ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الإحساس، وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة. (الثالث: إذا أدركنا الكرة) الشخصية مثلاً (فلا بد له) أي لإدراكنا إياها (أن ترتسم في المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما. (ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) أعني إن النفس المجردة بل لا بد أن يكون ارتسامه في قوة جسمانية. (الرابع: إذا تصورنا مربعاً) مشخصاً على مقدار مخصوص (مجنحاً بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فإنا نميز بين المربعات الثلاثة، ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه) وأحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره (فلو كان محله) أي محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) أي كون هذا المحل الذي هو النفس (منقسماً انقساماً في الكم وأنه باطل لأنها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقداري. (والجواب) عن وجوه الخصم: (أن شيئاً من ذلك) الذي ذكره (لا ينفي كون الحواس آلات، والنفس هي المدركة) فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك ويصح إسناد الإدراك إلى تلك الآلات وإن لم تكن مدركة حقيقة، (وهذا القدر) الذي لا ينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (في إثبات القوى المذكورة إذ) يعلم بالضرورة أنه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الأعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر) وبذلك يثبت وجود القوى) وتعددها وهو

المطلوب ((النوع الثالث: القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى أن لها مدخلاً في الحركة إما بالتحريك أو الإعانة على قياس ما مر في المدركة، **وفائدة العدول ظاهرة** (وتنقسم إلى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك. (أما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعة (فإما لجلب النفع وتسمى شهوية وإما لدفع الضرر وتسمى غضبية. وأما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الأعضاء إلى مباديها كما في قبض اليد) مثلاً (وترخيها) أي ترخي الأعصاب بإرخاء العضلات (فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما في البسط) أي بسط اليد، (وهذه القوة) المنبتة في العضلات (هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والإرادة) فهذه مبادئ أربعة مترتبة للأفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان. (فإن النفس تتصور الحركة) أولاً، (فتشتاق إليها) ثانياً، بناءً على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثاً، (إرادة قصد) إليها (وإيجاد) لها فتحصل الحركة بتمديد الأعصاب وإرخائها رابعاً، وقال بعضهم: الشوق إنما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق وأما الذي يثق بقدرته فلا شوق له.

قوله: (وفائدة العدول ظاهرة) ولعل فائدة العدول هي التنبيه على أن تلك القوى كما سميت محركة سميت أيضاً فاعلة، والأولى من ذلك أن يقال: الفاعلية كما تتناول أيضاً نفس الأخذ والبطش والقبض والبسط مثلاً يترتب على المحركية والمحركية لا تتناول نفس الأخذ والبطش ونحوهما فتكون الفاعلية أشمل من المحركة. وقوله: نزوعة يقال: نزع إلى أهله أي اشتاق. وقوله: بتشنيج العضلات الشنج بفتح الشين المعجمة وسكون النون هو تقبض في الجلد وشنجه تشنيجاً كذا في الصحاح.

[القسم الثالث: النفس الإنسانية العقلية]

من الأقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس (في النفس الإنسانية) أي في بيان قواها ولذلك قال: (وقواها) يعني المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية، فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية) والعقل النظري (وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة) في الأمور الجزئية مما ينبغي أن تفعل أو تترك (تسمى القوة العملية) والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان إما بالذات أو بالاعتبار اختص بهما الإنسان من بين سائر الحيوان فالأولى للأحكام الكلية صادقة كانت أو كاذبة، والثانية للأحكام المتعلقة بأفعال جزئية سواء كانت خيرات أو شروراً، جميلة أو قبيحة، وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لأن استخراج الآراء الجزئية إنما يكون بضرب من التأمل والقياس، فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلاً: هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي أن يفعل، أو قبيح ينبغي أن يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة، فإن الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية إيجادها وإعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما أيضاً للإيجاد أو الإعدام بل ذلك مخصوص بالأمور المستقبلة، وإذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية إلى تحريك البدن (ويحدث فيها) أي في النفس الإنسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها أحوال بدنية (هي الضحك) التابع للتعجب الحادث في النفس من إدراك الأمور الغريبة الخفية لأسباب (والخجل والحياء وأخواتها) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالإنسان فظهر أن النفس تتأثر من قواها كما أنه يؤثر فيها.

قوله: (القسم الثالث من الأقسام الثلاثة إلخ) لا يذهب عليك أن المصنف قد ذكر في المرصد الأول من هذا الموقف في الجوهر فصلين، وذكر في الفصل الثاني منهما أقساماً خمسة، وذكر في القسم الرابع منهما فصولاً ثلاثة وذكر في الفصل الثالث منهما أقساماً ثلاثة أيضاً. فالقسم الثالث الذي ذكره هاهنا هوالثالث من هذه الأقسام الثلاثة، والقسم الخامس الذي يذكره عقيب هذا هو الخامس من تلك الأقسام الخمسة. وقوله: اختص بها الباء هاهنا داخلة على المقصور دون المقصور عليه. وقوله: لا تروى التروي على وزن الترقي بمعنى التفكر.

[القسم الخامس: من المركبات البخار والدخان]

من الأقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني **من فصول المرصد الأول** من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لا مزاج لها. اعلم أن حر الشمس) وغيرها (يصعد) إلى الجو (أجزاء إما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار) وصعوده ثقيل (وإما نارية وأرضية وهو الدخان) وصعوده خفيف، وليس ينحصر الدخان كما تعورف في الجسم الأسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار، وقلما يصعد البخار والدخان ساذجاً بل يتصاعدان في الأغلب ممتزجين (ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية، أما البخار فإن) قل و (اشتد الحر) في الهواء (حلل) الأجزاء (المائية) وقلبها إلى الهوائية (وبقي الهواء الصرف وإلا) أي وإن لم يكن الأمر كذلك بل كان البخار كثيراً ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فإن وصل) ذلك البخار بصعوده (إلى) الطبقة (الزمهريرية) التي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده ببرده) وتكاثف (فصار سحاباً وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود) إذا لم يكن البرد شديداً (وهو المطر وإما مع جمود) إذا كان البرد شديداً فإن كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كباراً (فهو الثلج وإن كان) الجمود (بعده فهو البرد وإنما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وإن لم يصل) البخار بالتصاعد (إلى الزمهريرية) فإما أن يكون كثيراً أو قليلاً، فالكثيرة قد تنعقد سحاباً ماطراً كما حكى ابن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعوداً يسيراً وتكاثف حتى **كأنه مكبة** موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس، وكان من تحتها من أهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد (فهو) أي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحاباً ماطراً (الضباب) المجاور لوجه الأرض (و) أما (قليله) أي قليل البخار الذي لم يصل إلى تلك الطبقة

قوله: (من فصول المقصد الأول) هكذا وجدنا في النسخ والصواب أي يقال: من فصول المرصد الأولى أي من فصل المرصد الأول فتأمل.

قوله: (كأنه مكبة) أي كان ذلك البخار عمامة مكبة أو داية مكية وهو متراكم على وجهه، وقوله: وعلى وهدة الوهدة المكان المطمئن. وقوله: وكان هو أي ابن سينا. وقوله: يمطرون على صيغة المبني للمفعول.

فإنه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولاً ثقيلاً في أجزاء صغار لا يحس بنزولها إلا عند اجتماع شيء يعتد به (إما بلا جمود) بعد النزول (وهو الطل، أو معه وهو الصقيع) ونسبته إلى الطل كنسبة الثلج إلى المطر. وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الأقسام المذكورة. قال الإمام الرازي: إن تكون هذه الأشياء في الأكثر من تكاثف البخار وفي الأقل من تكاثف الهواء (وأما الدخان فربما يخالط السحاب) بأن ترفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة إلى الطبقة الزمهريرية، فيتكاثف البخار وينعقد سحاباً فينحبس ذلك الدخان في جوف السحاب (فيخرقه إما في صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده، (أو عند هبوطه للتكاثف) أي لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل إليه (فيحدث من خرقه له) أي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعداً أو هابطاً (ومصاكته إياه صوت هو الرعد، وقد يشتعل) الدخان (بقوة التسخين) وذلك لأنه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيهما الحرارة والحركة **والخلخلة المازجة** عملاً قرب مزاجه من الدهنية، فصار بحيث يشتعل بأدنى سبب مشتعل، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة وإذا اشتعل (فلطيفه ينطفئ سريعاً وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ إلى أن يصل إلى الأرض وهو الصاعقة) وإذا وصل إليها فربما صار لطيفاً ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الأجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلاً ولا يحرقها إلا ما احترق من الذوب. وقد أخبرنا أهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد اللّه بن خفيف قدس سره، فأذاب قنديلاً فيها، ولم يحرق شيئاً منها وربما كان كثيفاً غليظاً جداً فيحرق كل شيء أصابه، وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكه دكاً. ويحكى أن صبياً كان في صحراء فأصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها. (وأنه أعني الدخان قد يصل إلى كرة النار) وذلك لأنه أجزاء أرضية يابسة جداً فيحفظ الحرارة التي يصعدها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذٍ (كالشمعة التي تطفأ

قوله: (والخلخلة المازجة) الأول بالحاءين المهملتين والثاني بالراء المهملة والجيم. يقال: حلحت أي أزعجتهم وقلعتهم عن موضعهم. يقال: مرج الدين والأمر اختلط اضطرب، وفي بعض النسخ والخلخة المازجة على أن يكون الأول بالخائين المعجمتين، والثاني بالزاي المعجمة. وقوله: المندمجة الاندماج ضد التخلخل. وقوله: ولا يحرقها أي لا يحرق هو الصرة إلاآن تكون تلك الصرة محترقة بالذوب. وقوله: على صورة ذؤابة بضم وفتح الهمزة على وزن ذبابة وهي أعني الذؤابة أنه من الشعر والجمع ذوائب. وقوله: والنيازك أي الرماح.

ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان) الواصل إلى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية فتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) أي من الدخان (لطيفاً صار مشتملاً ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفاً) لا في الغاية (تعلق به النار تعلقاً تاماً من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلاً لا ينطفئ) أياماً وشهوراً ويكون على صورة ذؤابة أو ذنب أو رمح أو حيوان له قرون، كما أشار إليه بقوله: (وهو الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظاً) أي كثيفاً جداً (تعلق به النار تعلقاً ما) لا تعلقاً تاماً (فيحدث في الجو علامات سود أو حمر) على حسب غلظ المادة فإذا كانت غليظة ظهرت الحمرة، وإذا كانت أغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة إياه فترى كان لذلك الكواكب. ذؤابة أو ذنباً أو قرناً) واحداً (أو أكثر) من واحد (وهذه الأقسام) التي ذكرناها للدخان الواصل إلى كرة النار (إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها وتسمى الحريق) وفي المباحث المشرقية: **إذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني** وتصاعد حتى وصل إلى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنيناً ينزل من السماء إلى الأرض. فإذا وصلت إلى الأرض أحرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الأول إلى الثاني فانحدر اللهب إلى فتيلته (وأيضاً) نقول: (فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) إلى الأرض (أو) لا ينكسر وحينئذ (يصعد ويصادم) كرة النار لا (الفلك) على ما وقع في النسخ لأن نفوذه في النار البسيطة العالية على الإحالة إلى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعاً على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى. (وعلى التقديرين فيتموج الهواء) ويضطرب (وهو الريح). قيل: قد وقع في كلام أرسطو أن الريح يحد بأنه متحرك وهو هواء لا بأنه هواء متحرك. قال الإمام الرازي: والذي يمكن أن يقال فيه: إن الهواء مادة الريح

قوله: (إذا ارتفع بخار لدخ ذهني) أي في دخ دهني ويجوز أن اللام في قوله: لدخ للتعدية أي إذا رفع البخار دخاناً دهنياً إلخ، بضم الدال وتشديد الخاء لغة في الدخان كذا في الصحاح.

وقوله: دائرة صفة عصا ولا شك أن العصا إذا تحرك على محور نفسها حركة سريعة مستديرة كانت بحيث ترد السهام على جهات متفرقة.

وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس، (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) في الأغلب (فقد يحدث) أيضاً (بأن يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع ما يجاوره فيطاوعه) ويدافع ذلك المجاور أيضاً مجاوره فيتموج الهواء، (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئاً فشيئاً (إلى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الأجزاء الأرضية فتنضغط) الأجزاء الأرضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها، وهي الزوابع) جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها (والإعصار) المسمى في الفارسية بكرد باد، هذا وقد قيل: بين الريح والمطر تمانع وتعاون أما االتمانع فلأن الريح في الأكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الأدخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود. فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح، وبالعكس، وأما التعاون فلأن المطر يبل الأرض فيعيدها لأن يصعد منها دخان إذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب برودة السحاب إلى باطنه فيشتد البرد المكثف، وأما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد إلا أنهم جعلوا أصولها أربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب، والعرب تسمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب، وتسمي التي تهب مما بينها نكباء. (وأيضاً) نقول: (فقد يحدث في الجو أجزاء) رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الأجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لا يحجب ما وراءه) عن الأبصار (فينعكس منها) أي من تلك الأجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فيرى) في تلك الأجزاء (ضوء دون شكله، فإن الصقيل) الذي ينعكس منه شعاع البصر (إذا صغر جداً) بحيث لا ينقسم في الحس (أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة)، وتلك الأجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة

قوله: (جمع زوبعة) هي بفتح الزاي المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة على وزن الدحرجة مثلاً. والإعصار ريح يثير الغبار ويرتفع إلى السماء كأنه عمود. وقوله: نكباء على وزن صحراء، والنكباء أيضاً أربع من الرياح بحيث يهب كل واحد منها بين موضعي جنوب، اثنين من تلك الأربعة المذكورة أولاً ولكل واحد من هذه الأربعة أيضاً اسم مخصوص على حده كما ذكر في الصحاح. وقوله: والتخطيط بحسب المقدار والوضع بين أجزاء المرئي. وقوله: متراصة بتشديد الصاد المهملة. يقال: تراص القوم في الصف أي تلاصقوا.

بنور ضعيف وتسمى الهالة) وإنما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم، لأن قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره، فلا يرى فيه خيال القمر، كيف والشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف أجزائه التي لا تقابله فإنها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل، وأكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فإن تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وإن ثخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لأن الأجزاء المائية قد كثرت، وإن انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة. وإذا اتفق أن توجد سحابتان على الصفة المذكورة إحداهما تحت الأخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية أعظم لأنها أقرب إلينا. وزعم بعضهم أنه رأى سبع هالات معاً. واعلم أن هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جداً، لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة، ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه رأى حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة، وإنما تنفرج هالة الشمس إذ كثف السحاب وأظلم. وحكى أيضاً أنه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لأن السحاب كان غليظاً فتقوس في أجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من الأجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهو قوس قزح) وتفصيله أنه إذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة، وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق فإذا أدبر على الشمس ونظر إلى تلك الأجزاء انعكس شعاع البصر عنها إلى الشمس، ولما كانت صغيرة جداً لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركباً من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف ألوانها) أي ألوان قوس قزح (بحسب) اختلاف (أجزاء السحاب) في ألوانها (و) بحسب ألوان (ما وراءها) من الجبال (و) ألوان (ما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعي بطلان ذلك) الذي ذكرناه من أسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) أي ما ذكرناه فيها (رأي الجمهور قد ذكرناه متابعة لهم) وفي المباحث المشرقية: زعم بعضهم أن السبب في حدوث أمثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها، وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات، وهو أن يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له

قوله: (وهي قوس قزح) يقال: قزح الكلب ببوله ورشه، وقوس قزح التي في السماء غير متصرفه كذا في الصحاح. وقوله: وهو أن يرى إلخ أي ما يكون من قبيل الخيالات هو أن يرى. وقوله: وهذا الذي ذكره ذلك البعض. وقوله: لكن هذ الوجه الذي ذكره ذلك البعض.

كالمرآة في ظن أن الصورة الأولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الأمر. قال الإمام الرازي: وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه، فإن الصحة والمرض قد يستندان إلى أسباب عنصرية تارة وإلى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية أخرى، لكن هذا الوجه يؤيده أن أصحاب التجارب شهدوا بأن أمثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الأرض، فلولا أنها موجودات مستندة إلى تلك الاتصالات والأوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وأيضاً) نقول: (فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد) الذي في باطن الأرض (ماء ويشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (إذا كان البخار كثيراً فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء) فإن البخار الذي انقلب ماء وفاض إلى وجه الأرض وجب أن ينجذب إلى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو أيضاً ماء ويفيض، وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءاً آخر. قال الإمام الرازي: ومياه العيون الراكدة تحدث من أبخرة بلغت من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها **أن يطرد تاليها** سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي أن يعلل السيلان بكثرة الأبخرة المقتضية للاندفاع إلى فوق والركود بقلتها، فتأمل. قال: ومياه القنى والآبار متولدة من أبخرة ناقصة القوة عن أن تشق الأرض فإذا أزيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة، فإن لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وإن حصل فهو القناة ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيالة إلى الراكدة. واعلم أن النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لأن ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الأبخرة عن الظهور فإذا نزح قويت تلك الأبخرة واندفعت إلى خارج وفيها اختلفوا في أن هذه المياه متولدة من أجزاء مائية متفرقة في عمق الأرض إذا اجتمعت، أو من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وإن كان ممكناً إلا أن الأول أولى لأن مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والأمطار. (وأيضاً) نقول: (فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويزيدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه تتكون الزلازل) وإذا كانا قليلين أو كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة، ولذلك قلت: الزلازل في الأراضي الرخوة وإذا كثرت الآبار والقنى في أرض صلبة قلت زلزلتها (وقد يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجاً

قوله: **(أن يطرد تاليها)** الطرد الإبعاد يقال: طرده عن موضع كذا أي أبعده عنه. وقوله: والركود بقلتها أي بعلل الركون بقلتها. وقوله: ومياه القنى هذا جمع قناة بضم القاف فيها ومعناه معلوم في الشرح. وقوله: وهدة بفتح الواو وسكون الهاء أي أرض مطمئنة غايرة كما مر.

مقرباً إلى الدهنية وقد صارا ناراً لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب إلى النارية وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة، ثم إن وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها. وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الأرض في تلك الوهدات، قليلاً ما تتزلزل الأرض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وأيضاً) نقول: (فيحدث في الأرض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجاً فيصير دهناً) أي في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقاً يعتد به وذلك للطفها. (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ما ذكرناه) في الفصل الثاني أو في المرصد الأول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت إليه الإشارة في إسناده الكلام مرة بعد أخرى (فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعدادها) في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها (و) أحالوا (اختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمزجتها) المتخالفة (و) أحالوا (كل ذلك) في الأجسام العنصرية وأسندوه بالآخرة (إلى حركات الأفلاك وأوضاعها. وأما المتكلمون فقالوا: الأجسام متجانسة بالذات) أي متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الأفراد وإنها متماثلة لا اختلاف فيها وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار) فالأجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالأمور الخارجية عن ذواتها (هذا ما قد أجمعوا عليه إلا النظام فإنه يجعل الأجسام نفس الأعراض) الملتئمة منها الأجسام (والأعراض) التي تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الأجسام) أيضاً (كذلك) أي مختلفة بالحقيقة. وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الأول من هذا المرصد أنه لا محيص لمن يذهب إلى تجانس الجواهر الأفراد **من جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم** وهو مبني على أن الأجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد أجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالأمور الخارجة الحالة فيها.

قوله: (من جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم) الجار والمجرور متعلق بقوله: لا محيص وقد عرفت أن لهم محيصاً من جعل الأعراض فحينئذ حقيقة الجسم بأن يجعل الأعراض شروطاً لامتيازه لأجزاء داخلة في حقيقته. وقوله: وهو مبني إلخ أي جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم مبني إلخ. فإن قيل: هاهنا دون فإن كون الأجسام متخالفة الحقائق مبني على جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم فلو كان جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم مبنياً على أن يكون الأجسام متخالفة الحقائق كما زعمتم يلزم الدور. قلنا: المراد بجعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم مبنياً على أن يكون الأجسام متخالفة الحقائق كما زعمتم يلزم الدور قلنا: المراد

[المرصد الثاني في عوارض الأجسام]

وأحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية .

[المقصد الأول : الأجسام المحدثة أربعة أقسام]

(في أن الأجسام محدثة) وضبط الكلام في هذا المقام أن يقال : (إنها إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها أو بالعكس، فهذه أربعة أقسام) مقيسة إلى نفس الأمر . (ثم إما أن نقول : بواحد منها أولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات، الأول : إنها محدثة بذاتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون :) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس . الثاني : إنها قديمة بذواتها وصفاتها وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الأجسام تنقسم كما علمت إلى فلكيات وعنصريات، أما الفلكيات فإنها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (وأعراضها) المعينة من المقادير والأشكال وغيرها (إلا الحركات والأوضاع المشخصة فإنها حادثة) قطعاً ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع المعينة التابعة لها، وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون أصلاً . (وأما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبداً، (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لأن مادتها لا يجوز

بجعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم هو الحكم بكون الأعراض داخلة في حقيقته لا كونها داخلة في حقيقته في نفس الأمر حتى يلزم الدور، فإنه لما كانت الأجسام متخالفة الحقائق بالضرورة مع أن الجواهر الفردة متجانسة عندهم لزمهم أن يحكموا بأن الأعراض داخلة في حقائقها . وقوله : فيكون منافياً لما أجمعوا عليه إلخ . ويمكن تأويل كلامهم بأنهم لما رأوا أن الجواهر الفردة هي الركن الأعظم للجسم وأن الأعراض تابعة لها جعلوا الجواهر الفردة حقائق الأجسام مسامحة منهم في ذلك .

خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه (**نعم الصور المشخصة فيهما**) أي في الصورة الجسمية والنوعية (والأعراض المختصة) المعينة (محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية) العنصرية **كأن يكون مثلاً نوع الإنسان حادثاً** غير مستمر الوجود تتعاقب أفراده الشخصية، إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية. (الثالث:) أنها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم أرسطو من الحكماء، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال: إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أي الأجسام هو) فقال ثاليس الملطي: إنه الماء الذي هو المبدع الأول ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما. قال: صاحب الملل والنحل: وكأنه أخذ مذهبه من الكتب الإلهية (ففي التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة ونظر إليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الأرض ومن دخانها السماء، وقيل: الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل: النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل: البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف. وقيل: الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع). وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر.

قوله: (نعم الصور المشخصة فيهما) هذا من تتمة قوله: أنهم قالوا إلخ ولا يذهب عليك أن الصورة المشخصة لا يتصور أن يكون قديمة بنوعها أو بجنسها وإلا لكانت محتاجة إلى صورة أخرى مشخصة أو منوعة وهلم جراً فيلزم التسلسل وإنما المتصور هو أن يكون قديمة بالعرض العام ولا عبرة بذلك.

قوله: (كأن يكون نوع الإنسان حادثاً) مع أن نوع الإنسان كان قديماً عندهم وأن امتزاجه كانت مركبة من العناصر الأربعة فيلزم أن يكون نوعاً النار في ضمن تلك الأفراد قديماً عندهم، هذا ولعلهم أرادوا بحدوثه حدوث كرة النار بحركات الأفلاك بطريق الكون والفساد وأن هذه الكرة مخالفة بالنوع للأجزاء النارية التي في المركبات أو ردوا بقولهم: وبصروها النوعية بجنسها أن المقطوع عندهم هو أن يكون الصور النوعية للعنصريات قديمة بجنسها لا أن يكون قديمة بأنواعها على ما يشعر به قول (المصنف) ولا امتناع في حدوثه إلخ. وكذا قول الشارح: ولا امتناع أيضاً عندهم.

(ومنهم من قال: إنه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية) من المجوس: (النور والظلمة) فإنهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما، (و) قال (الحرنانيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق أو الولوع وإلا فهو متعد بنفسه. (وقيل: هي الوحدة فإنها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطاً) ذوات أوضاع (واجتمعت النقط فصارت (خطاً و) اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحاً و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسماً). وقد يقال: إن أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم. (الرابع: إنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به أحد لأنه ضروري البطلان) فجعله من الأقسام العقلية والاحتمالات بالنظر إلى بادئ الرأي. (الخامس: التوقف في الكل) أراد به ما عدا الاحتمال الرابع إذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه بل لا بد أن ينفيه ببديهته (وهو مذهب جالينوس). إذ يحكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: اكتب عني أني ما علمت أن العالم قديم أو محدث وأن النفس الناطقة هي المزاج أو غيره. وقد طعن فيه أقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف إذا عرفت هذا، (فنقول: لنا في حدوث الأجسام:) بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة: المسلك (الأول: وهو المشهور) المبسوط في إثبات هذا المطلوب (الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته، فالأجسام حادثة كذلك، أما المقدمة الثانية فظاهرة لأن قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك (وأما المقدمة الأولى فلوجهين:) الأول: أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لما مر) إشارة إلى ما عرف به أن الأجسام لا تخلو عن الأكوان والتأليف (وما يتبعهما من الأعراض، **والأظهر أن يقال لما سيجيء** أي في المقصد

قوله: (وقال الحرنانيون إلخ) هذا بفتح الحاء وسكون الراء المهملتين وبالنون وذكر في الصحاح أن حرنان اسم بلد، والنسبة حرناني على غير قياس والقياس حرّاني بتشديد الراء.

قوله: (والأظهر أن يقول: لما سيجيء إلخ) وإنما لم يقل كذلك أو قد مر في المرصد الرابع من موقف الأعراض أن كل جوهر يقتضي لذاته أو لصفة من صفاته الحصول في الحيز البتة، وأنه أي الحصول في الحيز موجود ضرورة، وكذا أنواعه الأربعة أي أن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق موجودة قطعاً، هذا حاصل كلامهم هناك وقد عرفت أيضاً في هذا الموقف أن الجسم لا يخلو عن التأليف فقد ظهر أنه قد مر بيان كون الأجسام لا تخلو عن الأعراض، وظاهر أن الحوالة على السابق أولى من الحوالة على الآتي. وقوله: وإذا لا توجد الأجسام عطف على قوله: لما مر.

السادس من هذا المرصد وإذ لا توجد) الأجسام (بدون التمايز) بينها لأن كل موجود لا بد أن يكون متميزاً عن موجود آخر بالضرورة (وقد بينا أن التمايز) بين الأجسام إنما هو (بالأعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الأجسام منها (ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مر بيانهما) أي بيان أن التمايز بين الأجسام لا يكون إلا بالأعراض، وبيان أن الأعراض لا تبقى زمانين **ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني** لكان أولى لقوله: وقد بينا (الثاني: من الوجهين أن يقال: (الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يخلو عن الحوادث. (إنما قلنا: إن الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون في حيز) بالضرورة (فإن كان) كونه في ذلك الحيز (مسبوقاً بالكون) أي بكون آخر (في ذلك الحيز فهو ساكن) لأن السكون هو الكون الثاني في المكان الأول (وإلا) أي وإن لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقاً بالكون فيه (فهو متحرك، لا يقال:) دليلكم (منقوض بالجسم في أول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع أنه ليس متحركاً ولا ساكناً إذ لم يتصف حينئذٍ بكون ثان لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني (لأنا نقول: الكلام في الجسم الباقي) فيدعي أنه لا يخلو عن الحركة أو السكون لا في الجسم الحادث فلا نقض وإذ ا أورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعاً لايضر المعلل، إذ مقصوده حدوث الجسم. (وإنما قلنا: إن الحركة حادثة لوجوه: الأول: ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير) أي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لأنها الانتقال من حال إلى حال أخرى بل نقول: هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الأولى والكون الأول. (وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية وذلك معنى الحادث. الثاني: الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات) لأن المطلق لا يتصور وجوده منفرداً عن التعينات بأسرها (ولا شك أن شيئاً من جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل) لأن كل جزء منها منقسم إلى أجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد إلا متعاقبة (فلا توجد ماهيتها) أيضاً (فيه) أي في الأزل فماهيتها حادثة كجزئياتها (الثالث: كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلي فتجتمع العدمات) أي عدمات جميع الحركات الجزئية (في

قوله: (ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني إلخ) أي ولو اقتصر على ذلك فقال مثلاً: وقد مر بيان الثاني لكان أولى. من قوله: وقد بينا، وذلك لأن قوله: وقد بينا بمنزلة أن يقال: وقد مر بيان الأول فلا حاجة إلى أن يقال ثانياً: وقوله: وقد مر بيانها أي بيان الأول والثاني فإنه حينئذ يكون بالنسبة إلى الأول تكراراً. اللّهم إلا أن يقصد التأكيد فلذا قال أولى ولم يقل صواباً.

الأول وحينئذٍ فلا توجد في الأزل حركة) أصلاً (وإلا جامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) . واعترض عليه بأن الأزل ليس وقتاً محدوداً وزماناً مخصوصاً اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى إن وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها أزلية أن تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فإن لها بداية وترتباً فليس يفرض شيء من أجزاء الأزل إلا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لأجزاء الأزل انقطاع في جانب الماضي فإذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور إلا أن الوهم قاصر عن إدراك الأزل فيحسب أنه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقد يذكر هاهنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه أخر مآلها إلى ما ذكرنا وإنما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) . وذلك مثل ما قيل من أنه إن لم يوجد شيء من الحركات في الأزل كانت أفرادها كلها حادثة وإن وجد فيه شيء منها فإن كان مسبوقاً بالغير كان الأزلي مسبوقاً بغيره وإن لم يكن مسبوقاً بغيره كان ذلك أول الحركات فيلزم تناهيها، ومآله إما إلى الوجه الثاني وهو أن جزئيات الحركة مع إذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك وإما إلى الوجه الثالث، واعلم أن الذاهبين إلى قدم الجسم لم يذهبوا إلى أنه موصوف بحركة جزئية أزلية بل قالوا: إنه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها، وكل جزئي منها يوجد في جزء من الأزل على ما صورناه، وهذا معنى قولهم: ماهية الحركة قديمة وإن كان كل واحد من آحادها حادثاً. قالوا: وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لإعدادها، لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديماً فلا بد لنا إبطال كلامهم عن بيان امتناع تسلسل الحوادث في المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا أن نقول: الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثاً وإلا لزم قدم الحادث أو خلوه عن تلك الحوادث، فلذلك قال: (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب أفرادها إلى غير النهاية (طريقة لتطبيق وقد عرفتها) في مباحث إبطال التسلسل. (وتقريرها هاهنا) أن نقول: لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا (أن نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلاً (إلى ما لا بداية له جملة) واحدة (و) نفرض أيضاً من (حركة قبلها بمقدار متناهٍ) كعشر دورات مثلاً (جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول) من إحداهما (بالأول) من الأخرى (والثاني بالثاني) وهكذا (لا إلى نهاية، فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساوياً للناقص. (هذا خلف وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما كان لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة

فتكون متناهية والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة أيضاً متناهية) فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض). أعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالاً قطعاً. (وقد عرفت الكلام عليه) أي على الاستدلال بالتطبيق (في إبطال التسلسل سؤالاً وجواباً فلا نعيده) دفعاً للإملال. (الخامس:) من تلك الوجوه (طريقة التضايف) وقد عرفتها أيضا هناك (وتقريرها هنا أن الحركات تتألف من أجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها أياماً مثلاً فلو كانت تلك الأيام غير متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءاً أخيراً فنقول: هذا الجزء في هذه السلسلة) التي لا تتناهى (مسبوق) أي موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من أجزائها الأخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) إذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من أجزائها الأخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معاً إذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالأخير المذكور فيكون عدد المسبوق) أي المسبوقية (أزيد من عدد السابق) أي السابقية (بواحد وأنه محال لأنهما متضايفان) حقيقيان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بإزاء كل واحد) من أحدهما (واحد) من الآخر. وأما تساوي عدد المشهوريين فغير لازم، كأب واحد له أبناء إلا أن يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف، ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الإضافيان، (وإنما قلنا: السكون حادث لأنه لو كان قديماً لامتنع زواله واللازم باطل، أما الملازمة فلأنه وجودي لما تقدم) في مباحث الأين من أن وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا أنواعه الأربعة لأن حاصلها عائد إلى الكون، والمميزات أمور اعتبارية مثل كونه مسبوقاً بكون آخر أو غير مسبوق وإمكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودي) أي موجود (قديم يمتنع زواله) ومن ثمة قيل: القدم ينافي العدم (لأنه) أي القديم (إن كان واجباً) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه وإن كان ممكنا كان مستنداً إلى واجب) بالذات (لما سيأتي) في إثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذي استند إليه الممكن القديم (مختاراً لما مر) من (أن القديم لا يستند إلى المختار بل) يكون (موجباً فإن لم يتوقف تأثيره) أي تأثير الواجب في ذلك القديم (على شرط أصلاً) بل كان ذاته كافياً في إيجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لأنه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالاً (وإن توقف تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط

حادثاً وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط أيضاً (قديماً ويعود الكلام فيه) وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط (ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعاً للتسلسل) في الأمور المترتبة الموجودة معاً (فلو عدم) هذا الصادر المنتهي إليه (عدم الواجب هذا خلف) فإذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه أيضاً. وهكذا إلى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب. (وأما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل. أما الاتفاق فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الأجسام يمتنع عليه الحركة، وأما الدليل فلأن الأجسام متساوية) في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الأجسام (من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه، أو نقول: الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزء منه) أي من البسيط (ما يصح على الآخر فيصح أن يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس، وما هو إلا بالحركة وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها من يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط (لأن أجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل أوضاعها نظراً إلى طبيعتها (وكذا للمركبات) لأن تبدل أوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل أوضاعها (و) نعلم أيضاً بالضرورة (أنه ما من جسم إلا ويمكن للقادر المختار) الذي خلقه (أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس، وإنكاره مكابرة) لا يعتد بها. (المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول أنه لو وجد جسم قديم لزم إما كون) واحد (قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون) آخر لا إلى نهاية، والتالي باطل بقسميه (أما الملازمة فلأنه لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متحيزاً بالذات (فإن وجد له كون غير مسبوق بآخر) أي بكون آخر (لزم القسم الأول) لأن ذلك الكون يجب أن يكون ثابتاً للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديماً. (وإلا) أي وإن لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثاني) لأن كل كون له فإنه مسبوق بكون آخر فوجب أن يكون قبل كل كون كون لا إلى نهاية (إذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وأنت خبير بأن القسم الثاني لا يحتاج إلى هذا البيان لأنه إذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقاً بكون قبله لا إلى نهاية إنما المحتاج إلى البيان هو القسم الأول، بأن يقال: ذلك الكون الذي ليس مسبوقاً بمثله يجب أن يكون مستمراً أزلاً وإلا لزم خلو الجسم عن الكون، نعم لو قيل: إن

وجد له كون قديم فهو القسم الأول، وإلا فلا بد أن يكون قبل كل كون كون آخر إذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام. (وأما بطلان التالي فأما القسم الأول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بينا به حدوث السكون، وأما القسم الثاني) وهو تعاقب الأكوان إلى ما لا نهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من أدلة بطلان التسلسل. (ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحاً لمؤونات كثيرة) كانت في المسلك الأول (من بيان كون السكون وجودياً) إذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء إلى أنه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لأن إعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها أزلية (فإن الكون) الذي ذكر في هذا المسلك (لا شك في أنه وجودي) بل خلاف (ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فإن لقائل أن يقول: هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كلاً منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الأزل (ومن سقوط قولهم: السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض إذ لا أجزاء لها إلا بالوهم، وفي الخارج هو أي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من أن الحركة تطلق على الأمر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الأمر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعي أنه قديم لا المعنى الأول، فتأمل. (المسلك الثالث للإمام الرازي:) ذكره في المحصل ونسبه الآمدي إلى بعض المتأخرين من الأشاعرة (وهو أيضاً مأخوذ من المسلك الأول والمؤونات) التي كانت فيه باقية هاهنا (بحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً والتالي باطل بقسميه وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير) فلا نشتغل به حذفاً للمؤونة (المسلك الرابع له أيضاً كل جسم ممكن لأنه مركب) إما من الجواهر الفردة أو الهيولى. والصورة (وكثير) أي وتشاركه في ماهيته أمور متعددة (وسيأتي) في الإلهيات (أن الواجب) الوجود (واحد) لا شريك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجباً بل ممكناً (وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور) الإيجاد إلا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من أنه لايجوز) الإمام الرازي (استناد القديم إلى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده إلى المختار (و) قد (نبهناك على مأخذه فتذكره. المسلك الخامس: الأجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات) أي في صفاته تعالى (فتكون) الأجسام (حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار وهذا الوجهان) أي الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الأجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الأولين

فإنهما لا يعطيان إلا حدوث الأجسام) وصفاتها (ويحتاج في تعميمها إلى نفي المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لأنه جعله عين الأول لبقاء المؤونات وأما السادس فهو في حكم الأولين بلا اشتباه (المسلك السادس:) الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الأعراض الحالة فيه كالأضواء والألوان والأشكال وغيرها (ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في (الإلهيات) من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث. (احتج الخصم) على القدم (بشبه) أربع (الأولى) وهي مستخرجة من العلة المادية أن يقال: (المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى) لما عرفت من أن كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) أي لزم التسلسل في المواد (وإنها) أي المادة (لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية أيضا (لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون أجزائه بأسرها قديمة. (والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و) إن سلمنا ذلك (لا نسلم كون المادة قديمة فإنه) أي كونها قديمة (يثبت بوجود اختلاف الاستعداد المقرب إلى وجود الحوادث كما سلف (وإنه فرع الإيجاب بالذات وسنبطله) بإثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولا نسلم) أيضاً (أنها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله) الشبهة (الثانية) وقد نسبها الإمام الرازي إلى العلة الصورية أن يقال: (الزمان قديم وإلا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزماني فيكون موجوداً حين ما فرض معدوماً، هذا خلف) وإذا كان الزمان قديماً كانت الحركة التي هو مقدارها قديماً فكذا الجسم الذي هو محل الحركة، (والجواب منع أن التقدم بالزمان) أي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فإنه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وإن سلم) تحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض) أعني التقدم بالذات لا بأمر زائد عليها فلا محذور حينئذ. الشبهة (الثالثة: وهي العمدة) عندهم في إثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة أن يقال: (فاعلية الفاعل للعالم) أي تأثيره فيه وإيجاده إياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه) أنه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (وإلا) أي وإن لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح) لأن اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها إلى جميع الأوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما في) الحادث (الأول) فلا بد له أيضاً من شرط آخر حادث. (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة وإذا كانت فاعليته قديمة كان

الأثر قديماً أيضاً إذ لا يتصور تحق تأثير وإيجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الأثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة أخرى أبسط. فيقال: جميع ما لا بد منه في الإيجاد إن كان حاصلاً أزلاً كان الإيجاد حاصلاً فيه إذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده إما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلاً وهو خلاف المفروض، أولا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح، وإذا كان الإيجاد أزلياً كان وجود الأثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وإن لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصلاً في الأزل كان بعضه حادثاً قطعاً فنقل الكلام إليه ونقول: وإن لم يحتج هذ الحادث إلى إيجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص، وإن احتاج فإما أن يكون جميع ما لا بد منه في إيجاده حاصلاً في الأزل فيلزم قدم الحادث أولا يكون حاصلاً فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الأسباب والمسببات وهو محال.
(وقد ذكر في الجواب عنه وجوه، والذي يصلح للتعويل عليه وجهان: الأول: النقض بالحادث اليومي) إذ لا شبهة في وجوده فنقول: فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة إذ لو كانت حادثة لوقفت على شرط حادث حذراً من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الأول فتتسلسل الحوادث المترتبة إلى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديماً (لا يقال: إنه) أي الحادث اليومي (يستند إلى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منها مسبوق بآخر لا إلى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة (لأنا نقول: ابتداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لا يدفع النقض) لأن التسلسل في الأمور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة محال كما وقفت عليه. (وأيضاً فنقول:) إذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطاً بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم (فإن قيل: ذلك) أي تسلسل الشروط المتعاقبة (إنما يتصور فيما له مادة بتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى إذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له (وما سوى العالم) أي ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها (قلنا: لا نسلم ذلك) الذي ذكرتموه من أن الشروط والحوادث المتعاقبة إنما يتصور في الماديات (إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق إلى أن تنتهي) فيما يزال (إلى ما هو شرط) أي إلى تصور هو شرط (لحدوث

العالم) الجسماني فلا يتم الاستدال بما ذكرتم على قدمه (إلا أن يقال : لكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعاً إلى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها) . الوجه (الثاني : إن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه) على الآخر (إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه) أي في ذلك الترجيح (إلى) داع (مرجح ينضم إليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقد حي الغطشان) . فنقول : الفاعلية حادثة بمجرد الإرادة المتعلقة بالمقدور . وقد يقال : هذه الإرادة المستلزمة لوجود المقدور إن كانت قديمة لزم قدم المقدور وإن كانت حادثة احتاجت إلى إرادة أخرى أو شيء آخر حادث فيلزم التسلسل . ويجاب : إما بجواز ترتب الإرادات أو ترتب تعلقات إرادة واحدة قديمة إلى ما لا يتناهى ، وإما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق أمراً اعتبارياً فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الأوهام في أمثال هذه المقامات الشبهة (الرابعة : صحة العالم) أي إمكان وجوده (لا أول لها وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وأنه يرفع الأمان عن البديهات) كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) أي وكذا إمكان تأثيره تعالى والعالم لا أول له وإلا لزم الانقلاب المذكور وحينئذٍ (فيجب أن يجزم بإمكان وجود العالم في الأزل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) أي دلائلِ المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) أي بعد ثبوت إمكان وجوده وصدوره أزلاً (نقول : ترك الجود) الذي هو إفاضة الوجود عليه (زماناً غير متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات في كونه جواداً . فوجب قدم وجوده وإلا لزم تعطله . (والجواب : إنه) أي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابي) لا يجدي نفعاً فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية كفي الحادث بشرط كونه حادثاً) فإن إمكانه أزلي لما ذكرتم وليست أزليته ممكنة لاستحالة الأزلية مع شرط الحدوث وقد عرفت أنه إذا أخذ ذات الحادث من حيث هو كان إمكانه أزلياً وأمكن أزليته أيضاً وإذا أخذ بشرط الحدوث لم يكن له إمكان من هذه الحيثية فضلاً عن أن يكون إمكانه أزلياً .

[المقصد الثاني : في صحة فناء العالم]

(في صحة فناء العالم) بعد وجوده **(وهو فرع الحدوث فمن قال : إنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم)** في بيان حدوث السكون من أن القديم لا يجوز عدمه **(وأما من قال : إنه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابله للعدم)**

حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم، وأول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك أحد إلا الكرامية فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا: إنها أبدية ممتنع فناؤها، ودليلهم) على ذلك (ما أشرنا إليه في امتناع بقاء الأعراض، والكرامية طردوه في الأجسام) فقالوا: لو عُدِم الجسم بعد بقائه لكان عدمه إما لذاته وإما لامر آخر وجودي أو عدمي إلى آخر ما مر هناك، والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت إليه تجده مع جوابه) المذكور هناك (محضراً عندك) فلا حاجة إلى إعادتهما.

[المقصد الثالث: الأجسام باقية خلافاً للنظام]

(الأجسام باقية خلافاً للنظام) فإنه ذهب إلى أنها متجددة آنا فآناً كالأعراض. وقيل: هذا النقل عنه غير معتمد عليه لأنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة أنه لا يقول ببقائها، (ومن أصحابنا) أي ومن الأشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) أي البداهة، قال الآمدي: نحن نعلم بالضرورة العقلية أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات والأرضين والسماوات هو عين ما نشاهده اليوم، وكذا نعلم بالاضطرار أن من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه. وإن أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال: ليس ذلك) أي جزمنا ببقائها ضرورة (إلا لبقائها في الحس) فإنه يشهد باستمرار الأجسام (ولا يصلح) الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (إذ الأعراض كذلك) لأن الحس شاهد ببقائها. (وقد قلتم:) أيها الأشاعرة (بأنها لا تبقى) زمانين بل هناك أمثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها أمراً واحداً مستمراً فكيف تقبلون شهادته في الأجسام دون الأعراض؟ (قلنا:) أي لأنا نقول: (لا نسلم أن ذلك) الجزم منا (ليس إلا للبقاء في الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضروري) البديهي (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فإن ذلك هو معنى البديهي المرادف للأولى (ومنهم من استدل عليه بأنه لو لم تكن الأجسام باقية لارتفع الموت والحياة) أي لم يكن أن يقال لموت حي أو حياة ميت لأن محلهما يجب أن يكون واحداً وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها، أي لم يكن القول بالاستحالة أصلاً بأنها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية

(حجة النظام أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض) أي في امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقاً. تنبيه:) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم، (ذلك الدليل لما قام في الأعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام في الأجسام فقال بعدم بقائها أيضاً). قال الآمدي: وذلك لأنه بني على أصله وهو أن الجواهر مركبة من الأعراض حتى إن كانت الأعراض مختلفة كانت الأجسام مختلفة. قال: ولهذا فإنا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضرورياً) أولياً (التزم الكرامية أنها لا تفنى) أصلاً بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل. (وفرق قوم) فقالوا: بتجدد الأعراض وبقاء الأجسام وإنما فرقوا بينهما (بأن الأعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور). وتلخيصه أن عدمها بعد بقائها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لأن شرط بقائها لا يجوز أن يكون عرضاً لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط إلا الجوهر مع كونه مشروطاً بالأعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الأعراض كسائر الأقسام فثبت أنها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (وأما الجواهر فيحفظها اللّه تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها فإذا أراد) اللّه (أن يفني) الأجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفي بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه، وهذا مذهب الأشاعرة، (أو يخلق فيها عرضاً منافياً للبقاء) وهو الفناء مثلاً فينتفي بذلك، وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الأجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية.

[المقصد الرابع: الجواهر وامتناع التداخل عليها]

(الجواهر يمتنع عليها التداخل) أي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللاً بالتحيز كما ذهب إليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (إذ لو جاز ذلك) أي تداخل الجواهر (لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساماً) كثيرة متداخلة (و) جاز أن يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلاً ألف ذراع، بل) جاز (تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة، وجاز أيضاً أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (يأباه)، وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل

(وأما النظام فقيل: إنه جوزه، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه) من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (وأما أنه التزمه وقال به) صريحاً (فلم يعلم) كيف؟ وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه، (وإن صح) أنه قال به (كان مكابراً) لمقتضى عقله.

[المقصد الخامس: تلازم وحدة الجوهر ووحدة حيزه]

(وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان، فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد) كما مر آنفاً (فلا يجوز) أيضاً (كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري) أيضاً كالأول. (وقال بعض الأئمة في إثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا (الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل في الحيز الآخر، وأيضاً فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي أورده في إثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة (تصور المطلوب في الذهن) تصويراً واضحاً (فإن شيئاً من ذلك) الذي جعله دليلاً (ليس بأوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به. (تنبيه:) هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز) واحد (ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل) واحد (ضدين). كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضي من إطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الأعراض، وجوزه الاستاذ أبو إسحاق (وهو) بحث (لفظي عائد إلى مجرد الاصطلاح) في إطلاق الألفاظ (ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء) من المعاني إذ لا حجر في ذلك. (واعلم أن للحكماء خلافاً قريباً منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا). فقال بعضهم: نعم. وقال آخرون: لا (وهو أيضاً) بحث (لفظي مرجعه إلى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) إذ لا موضوع لهما (وإن اكتفى بالمحل) الذي هو أعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية. (والاصطلاح المشهور على الأول).

[المقصد السادس: في خلو الجسم عن العرض وضده]

(الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون) من الأشاعرة (على منعه). وقالوا: كل عرض مع ضده يجب أن يوجد أحدهما في الجسم (وجوزه بعض الدهرية في الأزل)، وقالوا: إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس

الأعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه) أي خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لا يزال). فقالوا: يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الأعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان والبغدادية يجوزونه في غير الألوان وأما المتكلمون) أي الأشاعرة (فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة، (وإنما تتميز الأجسام بعضها عن بعض (بالأعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) بأسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئاً من الأجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسماً مطلقاً) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) إنما الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال أنه ربما كان الامتياز ببعض الأعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شيء من الأعراض وضده معاً (وموافقة النظام في ذلك) أي في امتناع الخلو (لهم) أي للمتكلمين (أمر ظاهر) يعني أنه وإن خالفهم في تماثل الأجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الأعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به، (ومنهم من احتج عليه) أي على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر، وهو ضعيف لأن الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لا تعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فإن الهواء خال عن الألوان والطعوم وأضدادهما، نعم يصلح رداً على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الأكوان، وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (وأما قياس البعض على البعض و) قياس (ما قيل الاتصاف بما بعد وبالعكس فأضعف) من ذلك الضعيف يعني أن بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور. فقال: لما ثبت امتناع الخلو عن الأكوان ثبت امتناعه عن سائر الأعراض بالقياس عليها، وهو فاسد جداً فساداً ظاهراً إذ لا جامع فيه أصلاً وبعضهم أراد إثبات المدعى، فقال: اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لإجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل أو الضد بعده عند الأشعري وامتناع زوال العرض إلا بطريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياساً عليه. وهو أيضاً خال عن الجامع مع ظهور الفارق وإنما كانا أضعف من التمسك بالحركة والسكون لأنه يثبت بعضاً من المطلوب بخلافها (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة: (الأول: لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطراً إلى إحداث العرض عند إحداث الجوهر وأنه ينفي الاختيار. والجواب أن هذا لازم عليكم

في امتناع وجود العرض دون الجوهر و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فإنكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضرورياً وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطراً إلى إحداث الجوهر والحياة والنظر عند إحداث الأمور الموقوفة عليها (فما هو عذركم في صور الإلزام فهو عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك أن الإلزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه إلى قدرة العبد وكذا إذا أبدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه. الوجه (الثاني: ما من معلوم إلا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علماً به. والمعلومات) أي المفهومات التي يمكن أن يتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية. (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود ما لا يتناهى (فإن انتفى) والظاهر أن يقال: فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (أن يقوم به بإزاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد، (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات. (وأنه محال) لما عرفت. (والجواب أن المنتفي) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهى من المعلومات (وأنه) أي ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو أمر اعتباري (وهذا) الإلزام الذي ذكرتموه (إنما يلزم من يحوج كل معلوم إلى علم) على حده ويجعله مع ذلك أمراً موجوداً لا نفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل يجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة. (وأجاب الأستاذ أبو إسحاق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة) وإن كانت مختلفة لا متماثلة أن) أي بأن (ضد العلوم المنتفية) التي لا تتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعدداً أو واحداً فلا محذور. (وألزم) الأستاذ على أصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقاً في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه، وزعم أن لكل علم محلاً من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد أصلاً (وأجاب ابن فورك) فقال: (المعلومات وإن كانت غير متناهية فالإنسان لا يقبل منها إلا علوماً متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً) وإذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى أن يتصف بأضداد غير متناهية لأن قيام الضد إنما يكون بدل ما كان المحل قابلاً له. قال الآمدي وهذا أشد من جواب الأستاذ. قال المصنف: (وإنما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلاً كما يمتنع وجوده معاً) لكنه لم يثبت، وأجيب عنه: بأن اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات

غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لأن الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الأوقات متناهٍ قطعاً. (وأجاب القاضي) الباقلاني (بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى) عنه (من العلوم) التي لا تتناهى(بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك (كالموت والنوم) فإنهما ضدان (لجميع العلوم) على الإطلاق. وإذا جاز ذلك جاز أيضاً أن تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة. الوجه (الثالث: الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثلاً (و) عن (ضده) أيضاً إذ لا لون له أصلاً وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الإشارة إليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ما لكنه (لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف) الثابت للهواء والماء أمر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لا عدمه. تنبيه: منهم) أي من المتكلمين (من قال قبول الأعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فإنه إذا وجد التحيز وجد القبول، وإذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل: لا لدوران كل) منهما (مع الآخر فليس إسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس والحق التوقف) لأن كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منهما.

[المقصد السابع: الأبعاد]

(الأبعاد) الموجودة (متناهية) من جميع الجهات (سواء كانت) تلك الأبعاد (في ملاء) كالأبعاد المقارنة المادة الجسمية (أو خلاء) كالأبعاد المجردة عنها (إن جاز) الخلاء، والمراد أن تناهي الأبعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء (خلافاً للهند) فإنهم ذهبوا إلى أنها غير متناهية. وإنما قلنا بتناهيها (لوجوه: الأول: لو وجد بعد غير متناه) لو من جهة واحدة (فلنا أن نفرض) من مبدأ معين (خطاً غير متناهٍ وخطاً آخر متناهياً) بحيث (يوازيه) في وضعه الأول أي يكون بحيث لا يلاقيه أصلاً، وإن أخرج إلى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات أحد طرفيه الذي في جانب المبدأ (من الموازاة مائلاً إلى جهته) أي جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته أي يصير بحيث يلاقيه بالإخراج، وذلك أعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم، (ضرورة، والمسامتة) المذكورة (حادثة) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها أول) إذ كل حادث كذلك (وهي) أي مسامتته إياه (بنقطة) لأن تقاطع الخطين لا يتصور إلا عليها (فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة وأنه محال إذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض

غير متناه (إلا والمسامتة مع ما قبلها) أي فوقها من جانب لا تناهي الخط (قبل المسامتة معها). وذلك (لأن المسامتة) مع أية نقطة تفرض (إنما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فأحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضاً على وضع الموازاة، والآخر هو بعينه أيضاً لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطاً آخر كان منطبقاً عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حاله، ويزداد اتضاحه بأن نفرض الخط المتناهي خارجاً من مركز كرة موازياً لغير المتناهي ثّم نفرض حركتها حتى يصير مسامتاً فيحدث عند مركز الكرة زاوية، مستقيمة الخطين وأنها تقبل القسمة إلى غير النهاية) إذ قد بين إقليدس في الشكل التاسع من المقالة الأولى من كتابه أن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك أن كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف أيضاً، وهكذا إلى ما لا نهاية له، على أن الزاوية المسطحة إما كم أو كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام أبداً كالمقادير. (وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعني إذا فرض أن نقطة ما هي أول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لأن المسامتة معها إنما تكون بحدوث زاوية منقسمة إلى نصفين، ولا شك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذٍ قطعاً وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الأولى في أول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بأن المسامتة إنما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة إلى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة أخرى وهكذا. قال المصنف: (تلخيصه) أي: تلخيص هذا الوجه أنه (لو وجد بعد غير متناهٍ لأمكن الفرض) أي المفروض (المذكور واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامتة أو لوجود نقطة هي أول نقط المسامتة) إذ مع ذلك الفرض إما أن تمتنع المسامتة وهو أحد الأمرين أولا تمتنع فيجب أن يوجد أول نقط المسامتة وهو الأمر الآخر (والقسمان باطلان) أما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهى أيضاً وأما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى، ومنهم من فرض الخط المتناهي أولاً مسامتاً ثم تحرك إلى أن صار موازياً، قال: فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لأنها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنّه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة. (واعترض عليه بمنع إمكان الفرض) أي لا نسلم أنه لو وجد بعد غير متناهٍ لأمكن وجود خط غير

متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازياً للأول، أولاً مسامتاً له بسبب حركته، ثانياً إذ يجوز أن يكون بعض هذه الأمور محالاً في نفسه أو يكون كل واحد منها ممكناً واجتماعها محالاً كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز أن يكون البعد الغير المتناهي ممكناً والفرض ممتنعاً على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئاً منه لا من البعد الذي لا يتناهى أو يكون كلاهما ممكناً ويلزم المحال من اجتماعهما. (وجوابه دعوى الضرورة) أي نحن نعلم ببديهة العقل أن كل واحد من الأمور المفروضة ومجموعها أيضاً ممكن على تقدير لاتناهي الأبعاد فلو كان لا تناهيها ممكناً في نفس الأمر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم أن المحال هو اللاتناهي وحده. (واعلم أن من المفروض ما يحكم العقل بجوازه) بديهة (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وإدارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه إلى أن يعود إلى وضعه الأول (وليس لأحد أن يمتنعه إلا مكابرة) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع إمكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) أيضاً: (لا نسلم لزوم نقطة هي أول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي) أي نستدل به على بطلان الملازمة، فنقول: إذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب أن لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقط هي أول نقط المسامتة لأن المسامتة إنما تكون بزاوية وحركة مقسمين فلا يوجد هناك ما هي أول نقطها لأن كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها. (والجواب) عن هذا (أنا بينا لزوم ذلك بأن المسامتة لها أول) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الأول هي أول نقطها (ودليل امتناع اللازم) في نفسه (لا يدل على عدم ملازمته لجواز أن يكون الملزوم أيضاً ممتنعاً كيف ولو دل على ذلك لما تم الأقيسه الاستثنائية التي استثني فيها نقيض التالي واستدل عليه وإليه أشار بقوله: (وإلا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي) وقد يجاب أيضاً: بأنا نستدل هكذا لو كانت الأبعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فإما أن يوجدأول نقط المسامتة أو لا يوجد، وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي هاهنا بحث، وهو أنا لا نسلم أن المسامتة ببعض الزاوية أو الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وإنما يلزم ذلك إذا كان بعضهما موجوداً بالفعل حتى يمكن أن يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل، ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لأن الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى كلها والحركة إلى نصف الزاوية قبل

الحركة إلى كلها، وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقاً، فالشبهة إنما وقعت من موضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الأفاضل بأن ما ذكرناه أحكام وهمية إلا أنها صحيحة، إذ الوهم إنما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات، فليس المدعى إلا أنه لا بد للمسامتة الحادثة من أول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للأولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر. إذ ليس يلزم من حدوث المسامتة إلا أن يكون لها زمان هو أول أزمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه، وهذا اللازم لايستلزم أن يوجد هناك نقطة هي أول نقط المسامتة في الوهم. بيانه أن نقول: لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان، فإذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية أي لا تقف عند حد، فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها إنما هي مع نقطة أخرى فلا تتعين نقطة أولى يقف الوهم عندها وهل هذا إلا مثل أن يقال: لو حدثت الحركة لكان لها أول زمان توجد فيه وحينئذٍ فلا بد أن يتعين لها ولمسامتتها جزء أول في الوهم لكنه محال لا يقال: المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة بأخرى في الوهم لأنا نقول: مسامتة الخط للنقطة آنية وأما المسامتة المذكورة أعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها إلا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة إلا وهي مسبوقة في الوهم بأخرى إلى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن أن يقال: نحن ندعي أنه إذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول نقط المسامتة إذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه بأخرى وإلا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة إنما هي بأولى النقط، ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بأن تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه. (وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الأربعين: هذا الدليل مقول عليكم لدلالته على عدم تناهي الأبعاد بأن يقال: (إن أطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو محور العالم) فإذا فرضنا خطاً يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه، (والمسامتة مع النقطة التي فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على سمته نقط لا تتناهى وبعد غير متناه ينفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل) لأنه لا يمكن إخراج خط إلى خارج العالم إذ لاخلاء موجوداً هناك ولاملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم

البحث) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه أن اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناهٍ، والكلام في تناهي الأبعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة. الوجه (الثاني : وهو عكس الأول) في أنه فرض فيه أولاً المسامتة والتقاطع بين الخطين، وثانياً الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (لزيادة تقرير) وتحقيق (له) أي للوجه الأول (أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان إلى الموازاة فلا بد في الموازاة (من أن يتخلص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيها على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص، وإنما يتضح إذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه يقاطع لآخر غير متناه أيضاً فإذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد أن يصير الخط الخارج من مركزها موازياً للآخر فيلزم تناهيهما، وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض أحد الخطين متناهياً ومسامتاً أولاً فظهر أن براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة إلى أصل واحد. الوجه (الثالث : أنا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الأضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعاً ذراعاً وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الأضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام أخصر وأظهر ومحصوله أن يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناهٍ) أيضاً (بالضرورة واللازم محال لأنه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة، وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى إليه صاحب المطارحات، وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد إذ قد سقط به مؤونات كثيرة يحتاج إليها في السلمي الذي أورده في إشاراته كما تطلع عليها في شروحها. (واعلم أن هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهي الأبعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين أيضاً لا من جهة واحدة إذ لا يمكن حينئذٍ فرض الانفراج بقدر الامتداد وإليه الإشارة بقوله : (ولو جوز مجوز أسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في إبطالها بخلاف الأولين فإنهما ببطلان لا تناهي الأبعاد على الإطلاق. الوجه (الرابع :) وهو البرهان السلمي على الإطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصاً شافياً (نفرض ساقي مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) أي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره أو أزيد بأن يكون الانفراج ذراعين إذا كان الامتداد ذراعاً أو أنقص كما إذا

انعكس الحال بينهما (فللانفراج إليهما) أي إلى الساقين (نسبة محفوظة بالغاً ما بلغ) وذلك لأن الخطين مستقيمان فلا يتباعدان إلا على نسق واحد فإذا امتدا عشرة أذرع مثلاً، وكان الانفراج حينئذٍ ذراعاً فإذا امتدا عشرين ذراعاً كان الانفراج ذراعين قطعاً وإذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع، وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج إليهما وحينئذٍ تكون نسبة الامتداد الأول أعني العشرة إلى الثاني أعني العشرين كنسبة الانفراج الأول أعني الذراع إلى الثاني أعني الذراعين، وكذا الحال في نسبة الثالث إلى الثالث والرابع إلى الرابع وما بعدهما، (فلو ذهبا) أي الساقان (إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناهٍ) هو الامتداد الأول (نسبته إلى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب إلى غير النهاية كنسبة المتناهي) وهو الانفراج الأول (إلى المتناهي) وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما إلى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد إلى الامتداد وكنسبة الانفراج إلى الانفراج. (هذا خلف) لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي. لا يقال: جاز أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناهٍ أيضاً لأنا نقول: فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين. الوجه (الخامس: أنا نقسم) جسماً على هيئة الدائرة وليكن (ترساً بستة أقسام) متساوية بأن نقسم أولاً محيط دائرته إلى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ إلى أقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم) منها (ضلعان، ثم نخرج الأضلاع) بأسرها (إلى غير النهاية) حتى تنقسم الأبعاد كلها في طولها وعرضها أعني سعة العالم بهذه الأقسام ثم نردد في كل قسم فنقول: هو) في عرضه (إما غير متناهٍ فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (وإما متناهٍ فكذا الكل) متناهٍ أيضاً (لأنه ضعف المتناهي) الذي هو أحد الأقسام (بمرات متناهية) هي الستة. (وهذا) البرهان المسمى بالترسي (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذي هو تلخيص (السلمي لأن كل قسم من الستة كمثلث متساوي الأضلاع) لأنك إذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساوياً لكل واحد من الضلعين، وذلك لأن الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة إذ المحيط بكل نقطة أربع قوائم وقد قسمت هاهنا بست زوايا متساوية، وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لأنهما متساويتان لتساوي وتريهما وإذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الأضلاع كذلك فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان، إلا أن هاهنا تصويراً ومزيد توضيح لإمكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما، وكان يكفيه هاهنا أن يخرج

من نقطة واحدة خطوطاً ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية إلا أن في إمكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لا شبهة في إمكان تقسيم محيطها إلى أقسام ستة متساوية وحينئذٍ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافاً تاماً وهذه الوجوه أعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة إلى برهان واحد. الوجه (السادس: التطبيق) الدال على تناهي الأبعاد من جميع الجهات (وطريقه) هاهنا (أن نفرض من نقطة ما إلى غير النهاية خطاً و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه خطاً آخر) إلى غير النهاية أيضاً (ثم نطبق الخطين فالناقصة إما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة (أو تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين). مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية. الوجه (السابع: أنا نفرض خطاً غير متناهٍ من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناهٍ، ونشير إلى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول: هي إما المنتصف أولا فإن كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الأخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ونتم الدليل، وإن لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضي) في إتمام الدليل ولا يذهب عليك أن هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة إلى أدلة ثلاثة، اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقاً وواحدة على امتناعه في جهتين أو أكثر. (احتج الخصم) على عدم التناهي (بوجوه: الأول:) أن (ما وراء العالم متميز فإن مايلي يمينه) أي يمين العالم (غير ما يلي يساره ضرورة). الا ترى أن بديهة العقل شاهدة بأن ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي، وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب إلى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدماً محضاً، فهو إذن) موجود و(بعد) لقبوله التقدير سواء كان مادياً أو مجرداً (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم بحسب نفس الأمر، (وإنما ذلك) التميز الذي ذكرتموه (وهم) محض لا عبرة به أصلاً (الثاني: أنه) أي ما وراء العالم (متقدر فإن ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب أن التقدر) الذي صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت إليه قطعاً (الثالث: أنا لو فرضنا واقفاً على طرف العالم فإن أمكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء) موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف (متقدر إذ ما يسع) منه (إصبعاً أقل مما يسع اليد كلها، وإن لم يمكنه) مد يده فيه (فثمة جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين فثمة بعد) إما مجرد أو مادي. (والجواب: لا نسلم أنه لو لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد

اليد فيه. الرابع: الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلاً) فإذا وجدت تلك الأفراد كانت الأبعاد غير متناهية. (والجواب أن الكلية) وإن لم تمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى إلا أنها (لا تقتضي الوجود) أي وجود شيء من الجزئيات (ولا التعدد) في الجزئيات (ولا عدم التناهي) فيها بل يجوز أن يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من أفراده أو ممتنع التعدد فلا تتعدد أفراده أو ممتنع اللاتناهي في أفراده فلا يوجد له أفراد غير متناهية كل ذلك لأمور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي أفراد الجسم ممتنع للأدلة السابقة.

[المقصد الثامن: جواز وجود عالم آخر]

جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لأن الأمور المتماثلة تتشارك في الأحكام وإليه الإشارة في الكلام المجيد ﴿أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ [يس: ٨١]، (وقال الحكماء: لا عالم غير هذا العالم أعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة أوجه: الأول: لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدود) كان (المحدد في جهة منه، فتكون الجهة قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لا به) كما هو الواقع (هذا خلف. والجواب أن الذي ثبت بالبرهان تحدد حتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر. (وأما تحدد جميع الجهات به فلا، ولم لا يجوز أن يكون هاهنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها (فإن حصر الجهات) المتحددة (في هاتين لم يقم عليه دليل. الثاني: لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا) معاً (كرتين أولا) وذلك لأن هذا العالم كروي فإن كان الآخر كروياً أيضاً لم يتصور الملاقاة بينهما إلا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا أولا، وإن لم يكن كروياً وقع الخلاء أيضاً لأن ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا تكون إلا مع فرجة. (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء أن نقول: (لا نسلم ذلك لجواز أن يملأهما) أي يملأ ما بينهما (ماليء ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعاً، قلنا: قد يكونان) أي العالمان (تدويرين) مركوزين (في ثخن كرة) عظيمة يساوي ثخنها قطريهما أو يزيد عليهما (وربما تتضمن) تلك الكرة (ألوفاً من الكرات كل واحدة) منها (أعظم من المحدد بما فيها) من الأفلاك والعناصر (ولا استبعاد) في ذلك (فإنهم قالوا: تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات (وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه؟ ومن أين لكم أنه

ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا؟) في الحقيقة (أو مخالفة له) فيها (الثالث: لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلاً (حيزان طبيعيان) وقد عرفت بطلانه. (والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما) المركبة منهما (صورة) أي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية، وإن كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما في الإحراق والإشراق. (ولئن سلمنا) الاشتراك في الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما، (وإن سلمنا) التماثل أيضاً (فلم لا يجوز أن يكون وجوده في أحدهما) أي حصوله في أحد الحيزين (غير طبيعي) ولا نسلم أن القمر لا يكون دائماً.

[المرصد الثالث في مباحث النفوس]

المجردة وأحكامها، شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الأجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) أربعة.

[المقصد الأول: في النفوس الفلكية]

(في النفوس الفلكية وهي مجردة) عن المادة وتوابعها (لأن حركات الأفلاك إرادية فلها نفوس مجردة. أما الأول) وهو كون حركاتها إرادية (فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية) لما مر من أن أقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والأولان باطلان) فتعين الثالث، (أما كونها طبيعية فلأن الحركة الدورية كل ما وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك) التحرك الدوري (مقتضى الطبيعة) ومستنداً إليها (لكان الشيء الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وإنه محال) وقد وجه هذا الدليل بأن كل وضع يتوجه إليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه، فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وأنه محال بديهة. ورد عليه بأنه ترك وضع ليس توجهاً إليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته أنه توجه إلى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب، فالأولى أن يوجه بأن المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعاً ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الإرادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلا باختلاف الأغراض الموقوفة على الشعور والإرادة. (وأما كونها قسرية فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك) لأنه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه أعني (أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك) قسراً (وهاهنا لا طبع فلا قسر، وأيضاً فلو كان) تحرك الأفلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والأقطاب إذ لا يتصور هناك قسر إلا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأرصاد ليست متشابهة ولا متوافقة. (وأما الثاني) وهو أنه إذا كانت حركاتها إرادية كانت لها نفوس مجردة (فلأن إرادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك أموراً جزئية (وإلا امتنع دوامها) أي دوام

الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) أي أزلاً وأبداً (لا يختلف ولا يتغير) لا في الجهة ولا في السرعة. الا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة إلى الإدراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهي) أي إرادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (إذن ناشئة عن تعقل كلي) يندرج فيه أمور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الإنسانية برهانه، والاعتراض) على هذا الدليل أن يقال: (لا نسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب) في الحركة الطبيعة (نفس الحركة) لا حصول وضع معين. فإن قيل: حقيقة الحركة هي التأدي إلي شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها. قلنا: الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) أي سلمنا أن الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لا نسلم أنها ليست قسرية، قولكم: القسر على خلاف الطبع) أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقد مر ما في دليله) من الخلل على أنه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم أيضاً أن القاسر هناك منحصر في الأفلاك حتى يلزم التشابه بل نقول: الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه لكن لا نسلم أن التخيل لا ينتظم) على حالة واحدة ولا يدوم سرمداً (ولم لا يجوز أن يكون تخيله) أي تخيل الفلك (خلاف تخيلنا؟) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر أزلاً وأبداً بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة. فإن قيل: القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند إليها الحركات التي لا تتناهى. قلنا: قد مر أيضاً ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم إثبات النفوس المنطبعة في الأجسام الفلكية. (سلمناه لكن لا نسلم أن محل العقل مجرد و) ما سيأتي من برهانه (سنتكلم عليه). هناك (تفريعان) على القول بأن للأفلاك نفوساً مجردة وأنها أحياء ناطقة (الأول: لها مع القوة العقلية) التي نسبتها إليها كنسبة النفس الناطقة إلينا (قوى جسمانية هي) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فإن التعقل الكلي لا يصلح لذلك) أي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لا بد في وقوعه من إرادة جزئية متفرعة من إدراك جزئي لا يتصور إلا من قوة جسمانية، وهذه القوى في الأفلاك كالخيال فينا إلا أنها سارية في جميع أجزائها بسيطة وتسمى نفوساً منطبعة. (الثاني: ليس للأفلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج إليهما لجلب النفع

ودفع الضر، المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لا تقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) إذ لا نسلم أن هذا القوى إنما خلقت لما ذكر، فإنه يجوز أن يكون خلقها لكونها كمالاً للجسْم ولا نسلم أيضاً انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد، ولئن سلم فلا نسلم أن صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول، وفي الملخص أن لكلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بأنها متعلقة بالحواس الظاهرة، لأن التخيل لحفظ صور المحسوسات، والتوهم لدرك أحوالها الجزئية، والتفكر للتصرف فيها، فإذا لم يوجد الأصل وجب أن لا يوجد التبع، ويرد على هذا الاستدلال أنا لا نسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها إذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وإن سلم فلا نسلم أنه لا معطل في الوجود.

[المقصد الثاني: في النفوس الإنسانية]

(في أن النفوس الإنسانية مجردة) أي (ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولا جسماً) بل هي لامكانية لا تقبل إشارة حسية (وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أو الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الإطلاق) عقولاً كانت أو نفوساً (احتجوا) أي المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة: (الأول: أنها تعقل البسيط) الذي لا جزء له بالفعل (فتكون مجردة أما الأول فلأنها تعقل حقيقة ما) من الحقائق أي معنى ما من المعاني (فإن كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) أي ثبت المطلوب أعني تعقلها للبسيط (وإلا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لأن الكثرة متناهية كانت أو غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لأنه مبدؤها (وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه) بالضرورة لا يقال: هذا إذا كان الكل معقولاً بالكنه فإن تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من أجزائه لأنا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فإن كان بسيطاً فذاك، وإن كان مركباً كان له بسائط كل واحد بالفعل. (وأما الثاني) وهو أنها إذا تعلقت بالبسيط كانت مجردة (فلأن محل البسيط لو كان جسماً أو جسمانياً) أي لو كان ذا وضع أصالة أو تبعاً (لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال

فيه لأن الحال في أحد جزئيه غير الحال في) الجزء (الآخر وإنه) أي انقسام الحال الذي هو العلم (ينافي البساطة) في المعلوم إذ يجب أن يكون العلم مطابقاً لمعلومه. (أجيب عنه بأنه: مبني على أن النفس محل للمعقول) لأن التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فإن العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم لا أمر موجود حال فيه (وإن سلم) أن العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) أي فالنفس حينئذٍ محل (لصورة البسيط) الذي تعلقه لا لذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذي الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) ألا ترى إلى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان أو أكثر كما مر في مباحث الحال (وإن سلم) أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة (فلا نسلم أن كل ذي وضع منقسم فإنه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ) وهو ممنوع وحينئذ جاز أن تكون النفس جوهر أفراد كما قال به بعض (وإن سلم) أن كل ذي وضع منقسم (فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جيمع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع أنها لا تنقسم أصلاً. وبالجملة إنما يلزم انقسام الحال إذا كان الحلول سريانياً وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وإن سلم أنه) أي الحال في المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وإنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فإن الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة إلى ما لا يتناهى مع كونه بسيطاً بالفعل إذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لأنهما جهتان متغايرتان (الثاني:) من الوجوه الخمسة (أنها) أي النفس الإنسانية (تعقل الوجود وإنه بسيط لما مر) في مباحثه من أن أجزاءه وجودات أو عدمات إلى آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من المنوع الواردة. على مقدمات أدلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الأول الذي هو أعم منه (الثالث:) من تلك الوجوه (أنها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة أما الأول فظاهر) لأنها تحكم بين الكليات أحكاماً إيجابية وسلبية فلا بد من تعقلها. (وأما الثاني فلأن) النفس إذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالاً في ذي وضع ولا شك أن (الحال في ذي الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين ثابتين لمحله (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقاً إلا لما له ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذٍ كلياً، هذا خلف لأن المقدر خلافه. (والجواب

يعرف مما مر) إذ لا نسلم أن عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وأيضاً الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفاً بها لجواز أن لا يكون الحلول سريانياً (ويرد هاهنا منع عدم مطابقته لكثيرين إذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه أن معنى المطابقة هوأن الصورة إذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين. آلا ترى أنه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل. (الرابع:) منها (أنها تعقل الضدين) إذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان) مدركها (جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض مثلاً في جسم واحد وأنه محال) بديهة، (والجواب أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) أيضاً لأن الضدين لا يجتمعان في محل واحد مادياً كان أو مجرداً (وإن سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز أن يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذي يعقلهما معاً غير الجزء الذي قام به الأخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد. (الخامس: منها أن نبطل) كونها جسماً بما مر ثم نقول: (لو كان العاقل منها جسمانياً) حالاً في جميع البدن أو في بعضه (لعقل محله دائماً أو لم يعقله دائماً والتالي باطل أما الملازمة فلأن تعقله لمحله إن كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلاً دائماً) يعني أن الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائماً فلو كفى ذلك في تعقله إياه كان تعقله مستمراً دائماً (وإلا احتاج) تعقله له (إلى حصول صورة أخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وأنه محال لأنه يقتضي اجتماع المثلين) لأن الصورتين متماثلتان في الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائماً (وأما بطلان التالي فبالوجدان إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من أجزاء البدن (إلا ونعقله تارة ونغفل عنه أخرى. والجواب منع الملازمة) بمنع ما ذكر في بيانها (لجواز أن لا يكفي) في تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) أيضاً (إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لأن كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا، (سلمناه لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين وإنما يلزم ذلك أن لو تماثل الصورة الى الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لأن إحداهما محل للعاقلة والأخرى حالة فيها. (خاتمة: وفي رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التي يشير إليها كل

أحد بقوله: أنا (وهي) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة: الأول: لابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات) يعني أنها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهراً فرداً هو في القلب لأنه الذي ينسب إليه العلم. (الثاني: للنظام أنه أجزاء) هي أجسام (لطيفة سارية في البدن) سريان ماء الورد في الورد (باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل) حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء (إنما المتخلل والمتبدل) من البدن (فضل ينضم إليه وينفصل عنه إذ كل أحد يعلم أنه باق) من أول عمره إلى آخره ولا شك أن المتبدل ليس كذلك. (الثالث: أنه قوة في الدماغ وقيل: في القلب. الرابع: أنه ثلاث قوى إحداها في القلب وهي الحيوانية، والثانية في الكبد وهي النباتية، والثالثة في الدماغ وهي النفسانية، الخامس: أنه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جمهور المتكلمين. (السادس: أنه الأخلاط) الأربعة (المعتدلة كماً وكيفاً، السابع: أنه اعتدال المزاج النوعي. الثامن: أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس، التاسع: أنه الهواء إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه. (واعلم أن شيئاً من ذلك) الذي رويناه (لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل) عليه.

[المقصد الثالث: في النفس الناطقة]

(في أن النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون إذ لا قديم عندهم إلا اللّه وصفاته) عند من أثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع) حدوث (البدن أو قبله فقال: بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ [المؤمنون: ٤١]، والمراد) بهذا الإنشاء (إفاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم: بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام: «خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» وغاية هذه الأدلة الظن) دون اليقين الذي هو المطلوب (أما الآية فلجواز أن يريد بقوله: ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به وإنما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقاومان (هذا) كما ذكرناه (و) أما (الحكماء) فإنهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به أرسطو ومن تبعه، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها، احتج أرسطو بأنها لو قدمت فإما أن

تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (متمايزة أولا فإن كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (إما بذواتها أولا بذواتها فإن كان بذواتها) أو بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعاً منحصراً في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة. وإنه باطل إذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وإن كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من أن تعدد أفراد النوع الواحد معلل بقابله والأعراض المكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) أي انتقالها من بدن إلى آخر (وسنبطله وإن لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق إن بقيت) على وحدتها (كما كانت، كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والألم) وسائر الصفات وأنه باطل بالضرورة (وإن لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزؤ والانقسام ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وأيضاً فقد عدمت) بذلك التجزؤ والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو أن النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة: (الأول: إن كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا:) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (أعم من مادة يحل) الحادث (فيها أويتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجرداً بحسب ذاته (الثاني: لو لم تكن) الناطقة (أزلية لم تكن أبدية) أيضاً والتالي باطل اتفاقاً وأما الملازمة فلأنها إذا كانت حادثة يزول وجودها لأن كل كائن فاسد. (والجواب: المنع) ومعنى القضية المذكورة أن كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبداً. (الثالث: يلزم عدم تناهي الأبدان) والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لأنها إذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الأبدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم، والأبدان غير متناهية لا استنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية أيضاً لكن لا استحالة في لاتناهي الأبدان والأدوار لأنها متعاقبة بخلاف النفوس فإنها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق. (والجواب شرط امتناعه الترتب) الطبيعي أو الوضعي (كما مر). والنفوس الناطقة وإن كانت موجودة مجتمعة إلاأنها غير مُترتبة فيجوز لا تناهيها. (تنبيه:) قال أرسطو: كل حادث لا بد له) من استناده إلى المبدأ القديم الواجب (من شرط حادث) فقوله: (دفعاً للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر في الكلام وأما

الاحتياج إلى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فلحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لأنه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فإذا حدث البدن فاضت عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد، وبه أبطل التناسخ) حيث قال: إن صح التناسخ (فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة بشرطها كملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة واعلم أن هذا) الذي ذكره أرسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وإبطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر مثل مايقال في إبطال التناسخ أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر أو أن استعداد الأبدان للنفوس وتكونها) أي حدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فإنه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الأبدان (إذ قد يتفق وباء) أي فساد هواء (أو جانحة) أي حادثة مستأصلة كالطوفان (أو قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الأبدان) كما نقل من أنه وقع حرب في أرض يونان فقتل في يوم واحد مائتا ألف من الجانبين. ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن تتعلق به (وليس شيء منها) والأظهر منهما أي من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) إذ لا نسلم لزوم التذكر لأحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطاً بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال: إني لأتذكر كوني في صورة الجمل. ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى أصل الدليل) الذي أبطل به التناسخ (اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذراً من الإطناب) مثل أن يقال: لا نسلم أن كل حادث لا بد له من شرط حادث فإن الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير أن يكون هناك داع، وليس هذا مستلزماً للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه إذا حدث بدن وجب أن يفيض عليه نفس إنما يجب ذلك إذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال: أراد بأصل الدليل ما ذكره أرسطو على حدوث النفس فإنه أصل لدليله على إبطال التناسخ

فيعترض عليه بأنا لا نسلم أن علة التمايز إما الذات أو غيرها، لأن التمايز أمر عدمي، فلا يحتاج إلى علة، ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعاً، ولا نسلم أن تمايز أفراد نوع واحد إنما يكون بالقابل، وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده إلى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن.

[المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن]

(تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقاً ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه وإلا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة إلى أمر آخر وليس أيضاً تعلقاً في غاية القوة بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الأعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة، ومن ثمة قيل: هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقاً جبلياً إلهامياً فلا ينقطع ما دام البدن صالحاً لأن تتعلق به النفس. ألا يرى أنها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة ولا تكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فإنها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها، فاحتاجت إلى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات وإلى أن تكون تلك الآلات مختلفة، فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى إذا حاولت فعلاً خاصاً كالإبصار مثلاً التفت إلى العين فتقوى على الإبصار التام، وكذا الحال في سائر الأفعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الأفعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال، وإذا حصلت لها الإحساسات توصلت منها إلى الإدراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية وترقت إلى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية، فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل أقوى منه بكثير، (و) إنما تتعلق من البدن (أولاً بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه) فإن القلب له تجويف في جانبه الأيسر ينجذب إليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة، فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الأطباء، وعرف كونه أول متعلق للنفس بأن شد الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ، وأيضاً التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) أي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسري) الروح (إلى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة إلى إثبات القوى) كما مر مراراً.

[المرصد الرابع في العقل]

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسماً ولا حالاً فيه ولا جزءاً منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغنٍ في فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة.

[المقصد الأول: في إثبات العقل]

(في إثباته قال الحكماء: أول ما خلق اللّه تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم: وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين أول ما خلق اللّه القلم وأول ما خلق اللّه نوري أن المعلول الأول من حيث إنه مجرد يعقل ذاته ومبدؤه يسمى عقلاً ومن حيث أنه واسطة في صدور سائر الموجودات ونفوس العلوم يسمى قلماً، ومن حيث توسطه في إفاضة أنوار النبوة كان نوراً لسيد الأنبياء (واحتجوا عليه) أي على إثبات العقل (بوجهين: الأول: اللّه تعالى واحد) حقيقي لا تكثر فيه أصلاً بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء إلا الواحد ويمتنع أن يكون ذلك) الصادر عنه (جسماً لتركبه) فلو صدر أولاً لزم تعدد الصادر في المرتبة الأولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لأن الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الأول لتقدم على أجزائه، (ولا) يجوز أيضاً أن يكون الصادر الأول (أحد جزأيه إذ لا يستقبل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير أيضاً والصادر الأول مستقل بالوجود والتأثير معاً (ولا عرضاً إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذي هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفساً إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذي هو آلتها (فيمتنع أن يكون سبباً لما بعده). ويجب ذلك فيما صدر أولاً (فتعين أن يكون الصادر الأول) هو العقل. تلخيصه أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير، وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول في الجسم، والثاني في الهيولى والصورة والعرض، والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم) كالفلك مثلاً (لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته وإلا لأوجد جزأيه) لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجداً لكل واحد من أجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الأثرين) في مرتبة واحدة (ولا جسماً للآخر إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس إليه) إما بالمجاورة والقرب أو المحاذاة والمقابلة. علم ذلك (بالتجربة) فإن النار لا تسخن أي جسم

كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء إلا ما يقابلها (فلو) أوجد جسم جسماً آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه، ولو (أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصور وأنه محال) لأن وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتداً في الجهات (ولا نفساً لتوقف تأثيرها عليه) فإن النفس لا تؤثر إلا بآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخراً عن الجسم فكيف يتصور إيجادها إياه (ولا أحد جزأيه وإلا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر. وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر (ولا عرضاً لتأخره عنه) في الوجود(فهو) أي الموجد للجسم (العقل الاعتراض بناء على) تسليم (أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد أما على الوجه (الأول فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بأن يصدر أحد جزأيه) عن الواجب تعالى ابتداءً (وبواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بأن الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها.(وإن سلم) ذلك (فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الأول (نفساً ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجاده مطلقاً) على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون) الصادر الأول (صفة قائمة بذات اللّه تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله وأما على) الوجه (الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً. قوله: إنما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة إليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لأنه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بأن يوجد أحد جزأيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر (لما مر) في الاعتراض على الوجه الأول.

[المقصد الثاني: في ترتيب الموجودات]

(في ترتيب الموجودات على رأيهم. قالوا: إذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر. فباعتبار وجوده) يصدر (عقل وباعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس، وباعتبار إمكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الأول. وإنما قلنا: إن صدورها عنه على هذا الوجه (إسناد للأشراف إلى الجهة الأشرف والأخس إلى الأخس فإنه أحرى وأخلق، وكذلك) يصدر (من) العقل (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان

وهكذا (إلى) العقل (العاشر) الذي هو في مرتبة التاسع من الأفلاك أعني فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلي (المفيض للصور) والنفوس (والأعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (وأوضاعها الاعتراض) أن يقال: (هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (وإلا بطل قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فيبطل) حينئذ (أصل دليلكم) وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزءاً مصدراً للأمور الوجودية) وقد يجاب عنه بأنها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأول فيجوز أن تكون بحسبها مصدراً لأمور متعددة كالمعلول الأول، وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات، (وحديث إسناد الأشراف إلى الأشراف خطابي) لا يتلفت إليه في المطالب العلمية (وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (إلى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جداً.(وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (إلى العقل الفعال) مشكل أيضاً (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المنصف (ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب التالي) وفي الملخص إنهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الأول جهتين: وجوده، وجعلوه علة العقل، وإمكانه، وجعلوه علة الفلك، ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر.

[المقصد الثالث: في أحكام العقول]

(في أحكام العقول وهي سبعة: الأول: إنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة. الثاني: ليست كائنة ولا فاسدة إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى) فلا يتصور إلا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل أبدية. (الثالث: نوع كل عقل منحصر في شخصه إذ تشخصه بماهيته وإلا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم. الرابع: ذاتها جامعة لكمالاتها أي ما يمكن لها فهو

حاصل) بالفعل دائما (وما ليس حاصلاً لها فهو غير ممكن لما علمت أن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور إلا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية. (الخامس: إنها عاقلة لذواتها إذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولا شك أن ماهيتها حاضرة لذواتها فإن حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور. (وفيه نظر لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فإن الإحساس إنما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقاً وإلا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل. (السادس: إنها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فإنه يعقل الكليات (إذ كل مجرد) كذلك (يمكن أن يعقل) لأن ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهتيه لا تحتاج إلى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن أن يعقل (وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره إذ) نعلم بالضرورة أنه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن أن يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات، وأيضاً كل ما يعقل فإنه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالأمور العامة كالوحدة والإمكان وغيرهما، والحكم بين شيئين يستدعي تعلقهما معاً فكل معقول يمكن أن يعقل مع غيره في الجملة، وحينئذ (فيمكن أن يقارنه) أي المجرد (الماهية المجردة) أي الماهية الكائنة التي (للغير في العقل) لأن التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل، فإذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معاً حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارناً للآخر فيه، فإذا أمكن أن يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن أيضاً أن يقارنها) أي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقاً) أي سواء كان المجرد موجوداً في العقل أو في الخارج (إذ كونها) أي حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطاً للمقارنة) المطلقة وصحتها (لأنه لو كان شرطاً) للمقارنة على الإطلاق وصحتها (لكان مقارنته) أي مقارنة المجرد (للعقل) التي هي أخص من مطلق المقارنة (مشروطة) أيضاً (بكونها) أي بكون ماهية المجرد (في العقل) لأن الأخص لا بد أن يكون مشروطاً بما شرط به الأعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لأن كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به) وإذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطاً للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما إذا كان المجرد موجوداً في الخارج (وإذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجردة) التي للغير (إياها) يعني ماهية

المجرد حال كونها موجودة في الخارج (أمكن تعقلها) أي تعقل الماهية الكلية (له) أي للمجرد إذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية إلا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي (وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائماً لما عرفت (فإذن هو عاقل لكل ما يغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولاً إذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح أن يكون معقولاًيصح أن يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات، وكل ما أمكن أن يعقل مع غيره أمكن أن يقارن ماهيته ماهية غيره لأن تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل، ثم إن إمكان مقارنة المعقول المجرد الماهية معقول آخر ليس متوقفاً على حصول المجرد في العقل لأن حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف إمكان المقارنة عليه كان إمكان الشيء متوقفاً على وجوده ومتأخراً عنه وإنه محال، وإذا لم يتوقف إمكان المقارنة على وجود المجرد في العقل أمكن المقارنة حال كون المجرد موجوداً في الخارج ولا يتصور ذلك إلا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه، وهو عين تعقله إياه، وإذا أمكن تعقله له كان حاصلاً بالفعل لأن التغير والحدوث من توابع المادة. (والجواب: لا نسلم أن كل مجرد يمكن تعقله كالباري) تعالى فإن حقيقته مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فإنها غير معقولة لنا، أين الجزم بإمكان تعقلها ولا نسلم أن المجرد في صيرورته معقولاً لا يحتاج إلى عمل يعلم به إنما يصح ذلك إذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها هو ممنوع (وإن سلمنا فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات (لا يعمم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله) كما أشرنا إليه (وإن سلم فلا نسلم أنه) أي تعقله مع الغير (يقتضي مقارنة الماهية المجردة) التي لذلك الغير (للعقل) أي للمجرد المعقول، (وإنما يصح) ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل) حتى إذا تعلقل معاً كانا موجودين متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا أن للعلم تعلقا خاصاً بين العالم والمعلوم (وإن سلمنا) أن تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة) بينهما في العقل (جواز مقارنته) أي مقارنة المجرد (للغير مطلقاً قوله: وإلا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان) أي مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة أحدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به أيضاً فيدور (وهو) أي كونهما مثلين (ممنوع فإن

حصول الشيئين) كالمجرد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل (مخالف لحصول أحدهما) أي أحد الشيئين كالمجرد (في الآخر) كالعقل فإن الأول مقارنة أحد الحالين في محل للحال الآخر، والثاني مقارنة الحال لمحله فأين أحدهما من الآخر؟ فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروط بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشيء بنفسه، لا يقال: قد لزم من تعقلهما معاً المقارنة بينهما في العقل. فقلنا: ليست المقارنة مطلقاً مشروطة بكون المجرد في العقل وإلا دار كما عرفت لأنا نقول ليس يزعم الخصم أن كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم، بل يزعم أن المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى إذا وجد المجرد في الخارج فإن شرط المقارنة بينهما فلم يمكن أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله إياه (وإن سلم) تماثل المقارنتين وأنه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي (فلا يلزم) من ذلك (إمكان تعقله) للمعقولات المقارنة له (وإنما يلزم هذا لو كان هو) أي المجرد (قابلاً للتعقل) أي لكونه عاقلاً وهو ممنوع. (لا يقال: التعقل نفس هذه المقارنة) فإذا أمكنت المقارنة فقد أمكن التعقل قطعاً (لأنا نمنعه) أي نمنع اتحادهما (لجواز أن يكون) التعقل (أمراً مغايراً) للمقارنة (مشروطاً بها) وليس يلزم من إمكان الشرط في موضع إمكان المشروط فيه (السابع: إنها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية (لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية) لتدرك بها (ولأنها) أي الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير (والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري) سبحانه (في مسألة العلم) فإن علمه تعالى محيط بها من غير أن يكون هناك آلة جسمانية أو تغير في ذاته أو صفاته الحقيقة. (خاتمة) لمباحث العقول (في الجن والشياطين) فإنها أيضاً من الجواهر الغائية عن حواسنا (وهي عند المليين أجسام تتشكل بأي شكل شاءت) وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق، واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على أنهما من أصناف المكلفين كالملك والأنس (ومنعه الفلاسفة لأنها إما أن تكون) الأجسام (طليقة أو لا، وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه يلزم أن لا تقدر) هي (على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة) وسبب من خارج يصل إليهما (وهو خلاف ما يعتقدونه، وأما الثاني: فلأنه يوجب أن ترى ولو جوزنا أجساماً كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول نسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب: أن لطفها بمعنى الشفافية) أي عدم اللون (فلا يلزم أحد الأمرين لجواز

أن يقوى الشفاف) الذي لا لون له (على الأفعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها. وبالجملة فإن أردتم باللطافة الشفافية فتختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها) على تلك الأفعال (وإن أردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام إلى أجزاء) متصغرة (ورقة القوم) فإن اللطافة تطلق على هذه المعاني (فتختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) إلا أنه يشكل سهولة تشكلها بأي شكل شاءت، فلذلك قال: (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها) ورقتها (قوة عظيمة فإن القوة لا تتعلق بالقوام) في الرقة والغلظ. لا باحثة في الصغر والكبر (ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر، وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسد إلى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافاً ليس بحسب اختلاف القوام)، والجثة (كما في الأسد مع الحمار. قال قوم: هي النفوس الأرضية) فإن النفس إن كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس الفلكية، وإن كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الأرضية أي السفلية (وهي مختلفة فمنها الملائكة الأرضية) وإليها أشار عليه السلام بقوله: «أتاني ملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار»، وقد وقع في بعض النسخ بدل الأرضية الكروبية بتخفيف الراء أي الملائكة المقربون، ورد بأنه غير مناسب لأن الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشيء أصلاً لا لتدبير الأجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها إلا هو، وقال قوم: هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الأبدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعاً من التعلق (وتعاونها على الخير) والسداد، (وهي الجن، والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور).

(تم الجزء السابع ويليه الجزء الثامن وأوله الموقف الخامس في الإلهيات)

فهرس الجزء السابع
من كتاب شرح المواقف

شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الثامن

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

[الموقف الخامس: في الإلهيات]

التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع في بعض النسخ.

[المرصد الأول: في الذات]

(وفيه مقاصد) ثلاثة.

[المقصد الأول: في إثبات الصانع]

(في إثبات الصانع وللقوم فيه مسالك خمسة: (المسلك الأول للمتكلمين) قد علمن أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل) على إثبات الصانع (بكل واحد منهما **إما بإمكانه أو بحدوثه**)، بناء على أن علة الحاجة عندهم إما الحدوث وحده أو

قوله: (المرصد الأول في الذات) أي في بعض أحوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد، هذا المرصد بقرينة المقابلة فإن قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت: أما المقصد الأول فظاهر لأن إثبات الوجود أهم من أن الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها، وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية إذا أخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول. وأما المقصد الثاني فلأن مخالفة ذاته لسائر الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة، والصفات السلبية كما سيظهر. وأما المقصد الثالث فلارتباطه بإثبات الوجود أشد ارتباط وإنما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على أنه ليس فيه هاهنا تفصيل يعتني بشأنه وإنما هو إشارة إلى ما فصل الأمور العامة.

قوله: (إما بإمكانه أو بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالإمكان وحده ولما كان مخالفاً لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين، ولم يسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الإمكان لم يلتفت إليه الشارح، وحمل قوله إما بإمكانه على اعتبار الإمكان مع اعتبار الحدوث شرطاً أو شطراً، وقوله: أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق لمجموع قوله إما بإمكانه أو بحدوثه وجعله متعلقاً بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الإمكان على الإمكان المجرد بعيد جداً، والحق أنه لو لم يقيد المسلك الأول بذلك كما لا يقيد في المحصل لكان أظهر.

الامكان مع الحدوث شرطاً أو شطراً. (فهذه وجوه أربعة. الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه **حيث قال. لا أحب الآفلين** (وهو أن العالم) الجوهري **أي المتحيز بالذات** (حادث) كما مر (كل حادث فله محدث)، كما تشهد به بديهة العقل فإن من رأي **بناء رفيعاً** حادثاً جزم بأن له بانياً، وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة **بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها** فكذا الجواهر المحدثة لأن علة

قوله: (حيث قال لا أحب الآفلين) أي لا أحبهم فضلاً عن عبادتهم لأن الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه، أعني الأفول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعاً للعالم ولا يكون محبوباً للعاقل. ثم إن الأقوال أعني الغيبة وإن عم الجوهر والعرض إلا قوله عليه السلام لا أحب الآفلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور، فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل رباً لا ثبوت الصانع للعالم، وإن الحدوث يقتضي المحدث هذا. فإن قلت: يحتمل أن يكون استدلاله عليه السلام بالإمكان بأن يكون حاصله أن الأفول تغير من حال إلى حال والتغير يقتضي إمكان المتغير المحوج إلى علة قلت: هذا إنما يصح إذا علم اقتضاء التغير إمكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه الحدوث وإلا فالتجاوز عنه إلى الإمكان بعد العلم به، وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد، والظاهر أن العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة. بقي هاهنا شيء وهو أن أدلة استلزام حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء. فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الأفول على حدوث محله وإنه ليس رباً على أن كون الأفول أمراً موجوداً مما يمكن أن يناقش فيه. نعم كونه أمراً متجدداً مما لا خفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم أن يكون حادثاً، وقد يقال: إن ذلك منه عليه السلام برهان حدسي فإنه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه أن معروضه لا يصلح للألوهية.

قوله: (أي المتحيز بالذات) فسر العالم الجوهري به لأن المجردات غير ثابتة عندنا.

قوله: (بناء رفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الأحسن، فإن في هذا رفعة شأن كما أن في ذلك رفعة محسوسة.

قوله: (بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري أو الحاصل به من حيث هو كذلك، لأن احتياج الفعل إلى الفاعل حينئذ لكونه فعلاً وإن كان قديماً ضروري. فإن قلت: ما ذكروه تمثل يفيد الظن والمسألة من المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت: قد سبق أن العلة إذا كانت قطعية في التمثيل يرجع إلى القياس ويفيد اليقين وعليه بنو كلامهم لكن يرد عليه أن لا نسلم أن الواحد منا محدث لأفعاله، ودعوى الضرورة لا تسمع هاهنا قطعاً وإن أرادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه أيضاً، فلعل أفعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقاً بلا مؤثر فإن بنى هذا على مجرد أن كل حدث لا

الاحتياج مشتركة، وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكناً **وكل ممكن يحتاج** في ترجيح وجوده على علمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة. (الثاني) الاستدلال (بإمكانها وهو أن العالم) الجوهري (ممكن لأنه مركب) من الجواهر الفردة إن كان جسما، (وكثير) إن كان جسماً أو جوهراً فرداً **والواجب لا تركيب فيه** ولا كثرة بل هو واحد حقيقي (**وكل ممكن فله علة** مؤثرة الثالث) الإستدلال (بحدوث الأعراض) إما في الأنفس (**مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة** علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً إذ لا بد) لهذه الأحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم)، لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال، وكذا صدورها **عن**

بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب، وإن أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقاً دليلاً استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس.

قوله: (وكل ممكن يحتاج إلخ) فيه أنه رجوع إلى الاستدلال بالإمكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث، لا يقال المراد أن كل ممكن يحتاج إلى المؤثر لحدوثه لأنا نقول إن أراد أنه يحتاج إليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وإن أراد أنه يحتاج إليه لحدوثه وإمكانه رجع إلى الاستدلال بالمجموع، وقد عرفت أن الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق أن يكون مبني الكلام هاهنا على شهادة البداهة.

قوله: (والواجب لا تركيب فيه) أي ما يكون واجباً يكون مركباً ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته، ثم هذه المقدمة إشارة إلى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه أنه ممكن لإنحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر.

قوله: (وكل ممكن فله علة) زي لإمكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات. فإن قلت: الثابت بهذا البرهان بأن له علة لا أن علة موجودة، وإنما يلزم لو بيَّن أن الماهية من حيث هي لا تؤثر مع أن جمهور المتكلمين صرحوا بأن الماهية الواجبية علة لوجوده، قلت: قد سبق أنه فرق بين إعطاء وجود نفسه وإعطاء وجود غيره.

قوله: (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة إلخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الأصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة، أي ماء قليل عذب والمراد هاهنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ، والمراد باللحم في قوله: لحماً ودماً اللحم الذي كسيى به العظام على ما نطق به قوله تعالى: ﴿فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك اللّه أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤]، ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر إلى مجموع قوله لحماً ودماً، والأول أظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه.

مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير، (الرابع) الإستدلال (بإمكان الأعراض) **مقيسة إلى محالها** كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا: الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. أي أعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به، (وهو **أن الأجسام متماثلة**) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت، (فاختصاص كل) من الأجسام (بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الأربعة (نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل، وأما الإنتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر) في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة (**فتعين الثاني** وهو المطلوب)، ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل **ورجوع بالأخرة إلى اعتبار الإمكان وحده**، والاستدلال به، **والمشهور أن المتكلمين** استدلوا بأحوال خصوصيات

قوله: **(عن مؤثر لا شعور له)** يعني القوة المولدة المذكورة في النطفة كما يدعيه قوم تاهوا في الظلمات، واعلم أن الظاهر أن المراد بالأعراض الحادثة هاهنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلاً كما يشعر به ظاهر السياق، إذ الظاهر أن هذا الكون اعتباري متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الإنقلابات من الأعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله أعلم.

قوله: **(مقيسة إلى محالها)** لا شك أنه يمكن الاستدلال بإمكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت إليه.

قوله: **(إن الأجسام متماثلة)** فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير احتياج إلى مخصص خارجي.

قوله: **(فتعين الثاني)** وهو المطلوب إذ المطلوب ههنا مجرد إثبات واجب الوجوب، أما أن الأشياء بأسرها مستندة إليه ابتداءً بلا توسط بعضها في بعض، فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع.

قوله: **(ورجوع بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده)** فإن قلت فليكن معنى قوله وإن كان ممكناً فله مؤثران له مؤثر لحدوثه لا لإمكانه وحده، حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لأن انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فإن قلت مدبر العالم لا يكون ممكناً قائماً بغيره، والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ هاهنا عنوان الوجوب والإمكان لا القيام بنفسه، والقيام بغيره وإن كان الوجوب مستلزماً للقيام بنفسه على أن عدم كون القائم بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث

الآثار على وجود المؤثر فقالوا: (إن الأجسام محدثة لما مر فكذا الأعراض فلا بد لها من صانع **ولا يكون حادثا وإلا احتاج** إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم، والأولان باطلان والثالث هو المطلوب. **المسلك الثاني: للحكماء** وهو أن) في الواقع (موجوداً) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة، (فإن كان) ذلك الموجود (واجباً فذاك) هو المطلوب (وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح **لمؤنات كثيرة**) كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه، وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت هاهنا (كما ترى. المسلك الثالث: لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فإن استند إلى الواجب ابتداءً أو انتهى إليه فذاك، **وإن تسلسلت** الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة إلى غير النهاية، (من حيث هو جميع ممكن **لاحتياجه إلى أجزائه** التي هي غيره فله علة) موجودة

لانتقاضه بالصفات، بل لاستلزامه الإمكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة إلى الإمكان وحده حينئذٍ أيضاً فليتأمل.

قوله: (والمشهور أن المتكلمين) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالإمكان بل بالحدوث، والمراد من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور أعني مسلك الحدوث هو الانتهاء إلى القديم فيحتاج إلى الاستدلال على أن ذلك القديم واجب والظاهر أن ذلك إنما هو بمسلك الإمكان فتدبر.

قوله: (ولا يكون حادثا وإلا احتاج إلخ) في هذا التقرير نوع ركاكة لأن حاصله أن ذلك الصانع إن كان حادثاً يلزم، إما أحد المحالين، وإما المطلوب، ولا شك أن لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالأظهر أن نقول: والثالث خلف باطل مع أنه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع إما حادث أو قديم ،والأول باطل للزوم الدور أو التسلسل. والثاني هوالمطلوب.

قوله: (المسلك الثاني للحكماء) غرضهم من هذا المسلك إثبات الواجب، وأما إثبات كونه صانعاً للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر.

قوله: (لمؤنات كثيرة) في لفظ كثيرة إشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهو إثبات الاحتياج الممكن إلى المؤثر، وإبطال الدور والتسلسل لا إثبات نفس الإمكان كما توهم إذلا احتياج إليه قطعاً لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء إمكانه وهذا ظاهر.

قوله: (وإن تسلسلت إلخ) لم يتعرض للدور لأن بطلانه أظهر، بل قد ندعي فيه الضرورة كما سبق.

قوله: (لاحتياجه إلى أجزائه) ولأن كل جزء منه ممكن.

ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الإمكان محوج (وهي **لا تكون نفس ذلك المجموع** إذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه)، **ولا جميع أجزائه** لأنه عينه (ولا تكون) أيضاً (جزءه) أي بعض أجزائه (إذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لأن كل جزء ممكن محتاجٍ إلى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها معللاً بعلة أخرى، فلا تكون تلك الأولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذٍ **(فيلزم أن يكون) الجزء الذي** هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) . أيضاً وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخلاً فيه (فإذن هو أمر خارج عنه، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب)، ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداءً فتنتهي به السلسلة، (وأعترض عليه بوجوده الأول المجموع يشعر بالتناهي) لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة، بل ذلك إنما يتصور في المتناهي **وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب** (فإثباته به)، أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات

قوله: (لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع أجزائه) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد، وبجميع الأجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ أن كل واحد من الأجزاء علة للآخر متسلسلاً إلى غير النهاية، فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ماقيل في امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع أن يكون نفسها وكذا أن يكون جميع أجزائها لأنه نفسها، فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة عليه جميع أجزاء الشيء له في الخارج كصحة عليته له في الذهن، ويكون الحكم بالنفسية في كلا الأمرين صحيحاً بخلاف ما إذا أريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الإجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك.

قوله: (فيلزم أن يكون الجزء الذي إلخ) وأيضاً يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى.

قوله: (وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه، وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وإن كان يستلزمه بل إثباته يتوقف عليه، حينئذٍ فلا مصادرة كما في الاستدلال بالأثر على المؤثر لأنا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله، ولا بد أن يستند إلخ، فإثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة. فإن قلت: العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لأن برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته، قلت: برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضاً، والكلام هاهنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني، وإذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلاً مستقلاً على ذلك البطلان.

(مصادرة على المطلوب والجواب أن المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي) إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده، **إنما الممتنع** أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الإعتبار، (الثاني إن أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير النهاية) بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي إلى حد يقف عنده، (وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) إلا بحسب الإعتبار، وما جزؤه إعتباري لا يكون موجوداً خارجياً (والجواب أنا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية) إذ الكل هاهنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك أن الكل بهذا المعنى **موجود هاهنا** (الثالث إن أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في) العلة (التامة فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه)، فيكون كل واحد من تلك الأمور متقدماً على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدماً بل (هو نفس الماهية **وإن أردت بها**) أي بالعلة (**الفاعل**) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزؤه قولك لأنه علة لكل جزء)، فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم **لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة** أو بعلة أخرى والجواب أن المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلاً لكل) من الأجزاء **على معنى أنه لا**

قوله: (**إنما الممتنع**) هذا الحصر إضافي لا حقيقي، فإن ضبط غير المتناهي بالحدود وإطلاق إسم الكل والجميع عليه ممتنع، وإن لم يلاحظ أجزاؤه مفصلاً كما يشار إليه في بحث العلم.

قوله: (**موجود هاهنا**) إنما قال هاهنا لأن الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم.

قوله: (**وإن أردت بها الفاعل**) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لأن الكلام في العلل الموجودة، وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلية ولم يتعرض لغيرهما.

قوله: (**ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة**) فإن قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن، فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أو نقول معناه بلا علة مفروضة، وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى يكون لفظ أو للتحيير في التعبير ومثله شائع في المفتاح وإن كان لا يخلو عن نوع تكلف.

يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه (وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فإذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التي هي المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلاً مستقلاً) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر، **(فإن قيل هذا)** الذي ذكرتموه (**منقوض** بالمركب من الواجب والممكن) فإن مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى جزءه الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل واحد من أجزائه (وأيضاً لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلاً لكل جزء) منه كذلك (للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني) كالسرير مثلاً (إما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن علته) المستقلة إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل لزم الأمر الثاني، وإن لم توجد لزم الأمر الأول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الأول) وهو النقض (أنا قيدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفاً) (فاندفع النقض)، فإن قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلاً

قوله: (على معنى أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه) قد أشرنا في مباحث العلة والمعول إلى الأعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لنا هو أن كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى أن لا يكون المركب محتاجاً إلى فاعل خارج عنه، وأما الاستقلال بالمعنى الذي أشار إليه الشارح فهو إنما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض، وأما في الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلا منها فيها، فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ أن يكون موجد الكل موجود الكل جزء منه إما بنفسه أو بجزئه، ولا محذور حينئذ في كون ما قبل المعلول الأخير علة للسلسلة وكونه مـ[illegible]ـا قبلها بمرتبة وهلم جرا فلتيأمل.

قوله: (فإن قيل هذا منقوض إلخ) أي قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل فاعل من أجزائه، وهذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجد، وكأن قول الشارح في أثناء جوابه كما مر آنفاً يومي إليه وقد يقال: النقض لقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها. قيل لا جهة للنقضين لأن الواجب ليس بعلة مستقلة للكل، بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى أن ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره، فلا نقض أيضاً إذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم يحتج إلى تقييد الكل بإمكان كل جزء منه لدفعه، ولا يخفى عليك أن إمكان الكل يستلزم احتياجه إلى علة مستقلة قطعاً، فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ما أطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه إليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن، وأما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور أثرين منه عندهم كما بيناه في بحث العلة والمعلول.

لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم إخراجه بقيد الإمكان، قلنا هذ المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلاً لكل جزء منه إذا كانت آحاده بأسرها ممكنة، (**وعن الثاني**) **وهو المعارضة** (أن التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذي صورناه (لا يمتنع) إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير، أعني العلة التامة على أنا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم، (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه (أن علته) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذي ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا)، وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزؤه، إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي إما نفسه وهو محال، أو ما هو داخل فيه فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه، وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة **فإن علته أولى** منه بأن تكون علة لها، فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف **ولك أن تتمسك** في إبطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من أحد الأمرين (إذ قد تكون علة كل جزء) من الأجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل). فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه، نعم لو كان العلة المستقلة

قوله: (وعن الثاني وهو المعارضة) لا يخفى أن كون الثاني معارضة هو الذي يقتضيه ظاهر قول المصنف، وأيضاً لو كان فاعل الكل إلخ، ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من إحدى صورتي النقض الإجمالي، وهي لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في السؤال الأول.

قوله: (فإنّ علته أولى) لأن تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير عليته بتحصيله وتحصيل ما تحته، ولا شك أن جعل علة السلسلة ما يؤثر في أجزاءأكثر أولى من جعلها ما يؤثر في أقل هذا، وقد أشرنا فيما سبق إلى اندفاع هذا الكلام بأن ما قبل المعلول الأخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في إيجادها وعدم احتياجه فيه إلى معاون، إذ المعلول الأخير ليس بعلة لشيء بخلاف غيره من الأجزاء فإنه محتاج في إيجادها إلى الجزء الذي صدر عنه.

قوله: (ولك أن تتمسك إلخ) فإن قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة فيه مستدركا، فيختل الدليل السابق قلت: مثله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق، ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث تعريفات الهيولى من موقف الجوهر.

للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما ذكرتموه. (المسلك الرابع:) مما وفقنا لإستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة)، أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن، ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (إلى موجد) لكونه ممكناً مركباً من ممكنات (مستقل) في الإيجاد بأن لا يستند وجوب شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضاً (ويمنع ارتفاع الكل مرة) أي بالكلية، وذلك (بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده أي وجود ذلك الموجد المستقل (إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود) لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد، ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرق إليه الإعدام أصلاً بوجه من الوجوه، **ولا شك أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى** فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر، وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه (و) الشيء (الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع) لا نفسه ولا داخلاً فيه، **لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته** وإلا كان واجباً لذاته، (فيكون) ذلك

قوله: (ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى إلخ) نقل عنه رحمه اللّه تعالى أنّ فيه إشارة إلى ما في كلام المصنف من الخلل، ولعل وجهه أنّ المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه ممتنعاً بالنظر إليه. وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجاً عن المجموع لأنّ كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الأخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور، إذا رتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع، وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق، وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار إليه الشارح من أنّ موجد السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزؤها لأنّ من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها، فيلزم أن يكون عدمه ممتنعاً نظراً إلى ذاته مع إمكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف إذا فرض عدم جميع الأجزاء، بقوله: أي عدم أي واحد منها ويمكن أن يوجه كلام المصنف أيضاً. بأنّ كل جزء من السلسلة إنما يمنع عدمها بعدم معلوله إذا كان موجوداً، والمفروض عدمه أيضاً وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون إلا واجباً نعم ما ذكره الشارح أظهر فليتدبر.

قوله: (لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته) فيه بحث لأن هذا إنما يفيد إذا لزم أن يكون علة الشيء مانعة بجميع أنحاء عدمه بنفسها، إذ لو كفى كونها مانعة له إما بنفسها أو

الخارج عن الممكنات (واجباً) وجوده في حد ذاته إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب)، فإن قلت ثبوت الواجب على تقدير إنحصار الموجودات في الممكن يكون خلفاً لازماً على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً كأنه قيل: إن لم يكن الواجب موجوداً الزم إنحصار الموجود في الممكنات، ويلزم من وجود هذا الإنحصار عدمه فيكون محالاً فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته. قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا **وهذا المسلك غير محتاج** إلى إبطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته، كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيساً إليها. (المسلك الخامس:) وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) أي ممكن وحينئذ (فيلزم أن لا يوجد موجود) أصلاً ضرورة إنحصار الموجود في الواجب والممكن، (أما الأول) وهو أنه إذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلأن) الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة، ولا شك أن (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أي بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنعاً لا بالذات)، وهو ظاهر لأنه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه، (وأما الثاني) وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلاً (فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير. لا يوجد كما تقدم) من أن الموجود إما واجب مسبوق وجوده

بجزئها لم يفسد ما ذكر لجواز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للسلسلة، ويكون مانعاً لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة، وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق أنه يكفي كون العلة مانعة لجميع أنحاء عدم المعلول إما بنفسها أو بجزئها للقطع بأ (ا) إذا كان علة (لج) و (ب) علة (لد) كان مجموع (ا ب) علة مستقلة لمجموع (ج د) ومانعاً لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم أحد جزئيه فليتأمل.

قوله: (وهذا المسلك غير محتاج إلخ) هذا ظاهر فإن حاصله أن علة الجميع يجب أن يكون خارجاً عنه، والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهياً غير مشتمل على الدور، وإن كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثاني فإنه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل إثبات الواجب صريحاً، وأما احتياج المسلك الثالث إليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء، والحق أنه لا فرق بين الثلاثة في أن كلاً منها إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج في إثبات الواجب إلى ملاحظة بطلانه فليتأمل.

بوجوبه الذاتي، وإما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته، وهذا المسلك كالرابع في الإستغناء عن حديث الدور والتسلسل **وقربه منه مكشوف** لا سترة به. (المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء) وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فلو انحصر الممكن **لزم أن لا يوجد شيء أصلاً** لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، **وهذا المسلك أخصر المسلاك وأظهرها** وقد ذكر هاهنا) أي في مقام إثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد إلى أمر واحد وهو أن يوجد هاهنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفي القدر المشترك، وحلها إجمالاً هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن)، ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معاً (إد قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين، وذلك لأن **الدليل ملزوم** للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاءلازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها

قوله: (وقربه منه مكشوف) فإن الرابع ناظر إلى وجوب الوجود والخامس ناظر إلى امتناع العدم، وهما متقاربان، كذا نقل من الشارح ولك أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول إلخ.

قوله: (لزم أن لا يوجد شيء أصلاً إلخ) قيل هذا المسلك أيضاً محتاج إلى إبطال التسلسل لأن كل ممكن وإن لم يستحق الوجود نظراً إلى نفسه استحقه نظراً إلى علته فيجوز أن يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا إلى نهاية، فيستحق الوجود والإيجاد بالنظر إليها، والظاهر أن هذا المسلك يحتاج إلى نوع حدس.

قوله: (وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها) قيل هاهنا مسلك آخر لطيف وهو أنه لو لم يوجد الواجب لا نحصر الموجود في الممكن، وكل ممكن موجود لا بدله من علة تامة بالضرورة فإن كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت أيضاًإلى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض أولا، لاحتياجه إلى علة تلك العلة أيضاً وإن كانت واجبة أو مشتملة عليه ثبت المطلوب، وفيه أنّ العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز أن يكون نفسه علتها كما أشار إليه في الاعتراض على المسلك الثالث، وأما فاعله المستقل بالتأثير فجاز أن يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت هاهنا أيضاً، فتأمل.

قوله: (لأن الدليل ملزوم إلخ) فيه أنّ الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد، فعلى تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في إبطال ذينك الدليلين الفاسدين على

(الأولى: لو كان الواجب موجوداً **لكان وجوده إما نفس ماهيته** أو زائداً عليها) إذ لا محال لكونه جزءاً منها (والأول باطل لأن الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة، والثاني باطل وإلا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولاً لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) أي على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الإشتراك) في الوجود الذي هو عينه، (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الأعيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية، (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص أو وجوده غيره) أي زائد عليه ومعلول لماهيته، (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم. الثانية) من تلك الشبه (لو كان) الواجب (موجوداً لكان إما مختاراً أو موجباً، والأول باطل **لأن العالم قديم بدليله** والقديم لا يستند إلى المختار، والثاني باطل وإلا **لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل**) وكلاهما محال، (والجواب لا نسلم أن العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجوداً لكان إما عالماً بالجزئيات أولا والأول باطل وإلا لزم التغير فيه) **أي في ذات الواجب تعالى** (لتغير المعلوم) الجزئي من حال إلى حال. فإن زيدا مثلاً يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه، والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضاً بحسبه، (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجباً) بل حادثا لأن محل الحوادث حادث، (والثاني باطل لأنا نعلم)

تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن إطلاقه الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لو صح لاستلزامه.

قوله: (لكان وجوده إما نفس ماهيته) لو حمل وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المضاف إليه تعالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف الظاهر.

قوله: (لأن العالم قديم بدليله) فيه أنّ القديم من العالم عند من يقول به بعض أجزائه، إذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز أن يكون الواجب تعالى موجباً بالنسبة إلى ذلك البعض ومختاراً بالنسبة إلى ما عداه فلا يبطل بهذا الإختيار المطلق وإن حمل الإختيار والإيجاب في قوله إما مختاراً أو موجباً على الاختيار والإيجاب بالنسبة إلى كل مصنوعاته منع الملازمة، الا ترى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة إلى صفاته ومختار بالنسبة إلى ما عداها فكان ما ذكره كلام إلزامي فتأمل.

قوله: (لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل) إذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني وإلاّ لزام الأول.

قوله: (أي في ذات الواجب تعالى) أي باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طباق قوله الآتي أي لا في صفاته الحقيقية فإن علمه إلخ.

بالبديهة **(أن هذه الأفعال المتقنة)** المشاهدة في الجزئيات **(لا تستند إلى عديم العلم،** والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم إنما هو (في الإضافات لا في الذات) أي لا في صفاته الحقيقة، فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها، فيكون تغيراً في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية، (وإنه جائز) في الواجب (كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا في العلوم) وتوسعاً في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الإهتداء إليه) بما نبهناك به من الضابطة والأمثلة (أن توفر من أمثاله الأباعر) جمع بعير. (خاتمة:) للمقصد الأول (لما ثبت أن الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عذمه (فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها) قال الإمام الرازي في الأربعين كلاماً محصله أنه لما ثبت إنتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزلياً أبدياً، فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة، لكن المتكلمين لما لم يسكلوا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها **احتاجوا في ذلك إلى وجوه أخر** فقالوا: مثلاً لو لم يكن أزلياً لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتسلسل، ولو لم يكن باقياً دائماً لكان عدمه بعد وجوده **إما لذاته وهو باطل، وإما بفاعل** وهو أيضاً محال، لأن العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطريان ضد وإنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم، وإن فرض له شرط قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل، ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع، والمصنف صرح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله (والمتكلمون إنما احتجوا) بوجوده أخر

قوله: (إن هذه الأفعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الأشياء ابتداء إلى اللّه تعالى، فلا عبرة باحتمال ان يوجد ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل أمراً متوسطاً صادراً عنه عز وجل بالإيجاب.

قوله: (احتاجوا في ذلك إلى وجوه أخر) قيل عليه إن استدلوا على إثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه، وإن استدلوا بإمكانه فهو يثبت وجوبه وأجيب بأن الأمر كذلك لكنهم لم يتعرضوا الشيء منهما عند إثباته بل جعلوا كلاً منهما مطلباً آخر.

قوله: (إما لذاته وهو باطل وإما بفاعل) قد سبق في موقف الأعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة هاهنا فلينظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية أن يقال لو لم يكن أزلياً أبديا لكان قابلاً للعدم فيحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مرجح خارجي فيتسلسل.

(علية) أي على كون الصانع أزلياً أبدياً (قبل إثبات ذلك) أي قبل إثبات كونه واجباً، (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الإمام كتابه على ما أشرنا إليه.

[المقصد الثاني: في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات]

(**في أن ذاته تعالى مخالفة** لسائر الذوات) إليه ذهب نفاة الأحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري **فإنهما قالا المخالفة بين كل موجودين** من الموجودات إنما هي بالذات، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة، وعلى هذا (**فهو منزه عن المثل**) المشارك في تمام الماهية، (والند) الذي **هو المثل المنادي** (تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى **مماثلة لسائر الذوات) في الذاتية والحقيقة**، (وإنما نمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب **والحياة والعلم التام** والقدرة التامة) أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التمامتين

قوله: (في أن ذاته تعالى مخالفته إلخ) جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو منبي على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة إلى التأويل وإن كان التلازم مما لا شك فيه، ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف في شيء من القسمين ولكل وجهة هو موليها.

قوله: (فإنهما قالا المخالفة بين كل موجودين) أي بين كل شخصين موجودين فليس بين أفراد الإنسان عندهما حقيقة مشتركة، وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ أن وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق، وإن أوله المصنف فيما سبق بأن معناه أنه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود.

قوله: (فهو منزه عن المثل) إما في ذاته فلما ذكره وإما في صفاته فلأن شيئاً من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات، وكأن ذكر الند بعد المثل يشير إلى الثاني.

قوله: (هو المثل المنادي) أي المعادي وأصله الهمز لأنه من الندء وهو النهوض، وكأن المعاديين ينهض كل منهما إلى الآخر.

قوله: (مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق، وإلا فمشاركة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى أن مفعوم الذات أعني ما يقوم بنفسه أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه.

قوله: (والحياة والعلم التام إلخ) إنما لم يقيد الحياة بشيء بمتاز به عن حياتنا كما قيد

هذا عند أبي علي الجبائي، (و) أما (عندأبي هاشم) فإنه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية) قالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى:١١]، لأن المماثلة المنفية هاهنا **هي المشاركة في أخص صفات النفس** دون المشاركة في الذات والحقيقة، فإن قيل: المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين، أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال **مشترك بين الموجودات** كلها، فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة.

العلم والقدرة ،لأن حياته تعالى خالفة بالنوع لحياتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة إلى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل، وفيه أنهم صرحوا بأن علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن أن يقال إنما لم يقيد الحياة، لأن حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء، والظاهر أن مراد مثبتي الأحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحياة في المآل والله أعلم.

قوله: (ليس كمثله شيء) قيل العرب إذا أرادت المبالغة في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول: ليس كمثله فلان أحد، وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة. وقيل: المثل صلة كما قال الله تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ [البقرة:١٧]، وقالوا يقال: ليس هذا كلام مثلك أي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطلول وحواشينا عليه فلينظر فيهما.

قوله: (هي المشاركة في أخص صفات النفس) قد سبق في أواخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم، ويشير إليه الآن أيضاً فنفي المشاركة في أخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة في الذات، والحقيقة اللّهم إلا أن يكون مرادهم مجرد استدلال الأصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتأمل.

قوله: (مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به التمييز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية، أو إن حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات، وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضاً كذلك بقي أن يقال المشترك هو الوجود المطلق، ويجوز أن يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير إلى التقييد بمجرد نفي المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان أولى، ويمكن أن يقال مرادهم بيان الأمر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولاً لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وإنما يعقل بالمقيدات الكلية وإن كانت منحصرة في فرد كالوجوب، فتأمل.

فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) في إثبات المذهب الحق أنه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية)، فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا، (و) لا شك أن (ما به الاشراك غير ما به الامتياز **فيلزم التركيب) في هوية كل منهما**، (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به)، أي بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود، وأيضاً فقولنا العلوم إما ذات وإما صفة حصر عقلي، فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك، (والجواب أن المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه، (وأنه) أي مفهوم الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو ممكن، (وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه). هذا (المفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات، وقد يكون جزءها وقد يكون عارضاً لها، فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان

قوله: (فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فإن قلت الشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه. قلت: لو سلم فالتركيب في العقل أيضاً ممتنع في الواجب تعالى كما سلف بقي أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى، والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى وإلا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة، مع أن المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده إلى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز أن يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا، ولا عارضاً لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لأمر مختص، وذلك الأمر إما ذاتي أو مستند إليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر.

(وهذه) المغالطة **أعني اشتباه العارض بالمعروض** (منشأ لكثير من الشبه) في مواضع عديدة، (فإذا انتبهت له) أي لهذا المنشأ ووقفت علي حاله (وكنت **ذا قلب شيحان**) أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت) على (أن تغلط) غيرك (وأمنت) من (أن تغالط) أنت (منها) أي من تلك الشبه، (قولهم الوجود مشترك إذ تجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجاً عن حقائق أفراده المتخالفة، فلا تكون حقيقة الوجود أمراً واحداً مشتركاً مجزوماً به، (والنزاع) إنما وقع (فيه) لا في مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلاً (وبالعكس)، أي نعقل الماهية دون الوجود كمافي المثلث فلا يكون الوجود عيناً ولا داخلاً، **(قلنا فيه ما تقدم)** من أن الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنها الوحدة عدمية وإلا تسلسل قلنا:) اللازم من دليلكم.**على تقدير صحته** أن يكون (مفهوم الوحدة) عدمياً لا وجودياً، إذ حينئذٍ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية لها، (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فإنه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت إليه الإشارة في مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الأخر شيئاً (واحداً) هو عين الذات؛ ولا شبهة في استحالته (قلنا يكون ما صدقا) أي ما صدق (عليه) العلم والقدرة مثلاً (واحداً وأما المفهوم فلا) يكون واحداً بل لكل منهما مفهوم على

قوله: (أعني اشتباه العارض بالمعروض) الأنسب لما سبق أن يقول أعني اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه، فكان الباعث على ماذكره كون الشبه الموردة من اشتباه العارض بالمعروض.

قوله: (ذا قلب شيحان) الشيحان بفتح الياء الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبه وعار الأغاليط عن بنات فكره.

قوله: (قلنا فيه ما تقدم) فإن قلت حاصل الاستدلال أن يقول تعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية، فيكون زائداً عليه وحينئذٍ لا يتجه الجواب قلت: المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث أنه واجب لا عن تعقله بوجه ما.

قوله: (على تقدير صحته) إشارة إلى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها وبأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعية وجود جميع أفرادها فجاز أن تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مراراً.

حدة، (وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها. (**تنبيه: نقل عن الحكماء** أنهم قالوا ذاته) تعالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير، فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك)، **وفي هذه العبارة نوع قصور** والأظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس زائداً عليه بل هو عنيه بخلاف سائر الموجودات، فإن وجودها زائد على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود، ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فإنها عارضة لماهياتها (وهذا باطل) بطلانه ظاهر، أما على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً **مخالطاً لجميع الممكنات** حتى القاذورات ولا يخفى استحالته، وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فإنهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهيته أو ليس بزائد.

[المقصد الثالث: في أن وجوده نفس ماهيته]

(في أن وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء (أم زائد) عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين، (وإنه مساوٍ لوجود الممكنات أم مخالف وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للإعادة.

قوله: (تنبيه نقل من الحكماء) الأظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى.

قوله: (وفي هذه العبارة نوع قصور) لأن الضمير في قوله: ويمتاز عن غيره إن كان راجعاً إلى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروض للغير سبباً للامتياز لأن كثيراً من الجواهر، كذلك اللّهم إلا أن يجعل ضمير عروضه لوجوده أعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات، وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وإن كان راجعاً إلى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحته أن المقصود بيان امتياز الوجود املطلق عن الوجودات الخاصة، وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان هاهنا بل المقصود إما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات أو بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة.

قوله: (مخالطاً لجميع الممكنات) قالوا لا يخفى أن نور الشمس إذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلاً وإذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز أن يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق أنه عذر بارد.

[المرصدالثاني في تنزيهه]

(وهي **الصفات السلبية** وفيه مقاصد) سبعة.

[المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان]

(أنه تعالى **ليس في جهة**) من الجهات (**ولا في مكان**) من الأمكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقاً (ثم اختلفوا) فيما بينهم، (فذهب) أبو عبد اللّه (محمد بن كرام **إلى أن كونه في الجهة** ككون الأجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه هاهنا أو هناك قال (وهو مماس للصفحة العيا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته **أطيط الرحل** الجديد) تحت الركب الثقيل، (و) قالوا: إنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذٍ للعرش غير مماس له، فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية **وقيل**:) **بمسافة (غير متناهية**،

قوله: (وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال. كما أن الوجودية تسمى بصفات الإكرام وإنما قدم الصفات السلبية على الوجودية إهتماماً بشأنها فإن التنزيه عن النقائص أهم من إثبات صفات وجودية زائدة على الذات، وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب.

قوله: (ليس في جهة ولا في مكان) إن أريد بالجهة منتهى الإشارات الحسية أو الحركات المستقيمة تكون الجهات أطرافاً وحدوداً للأمكنة لأنها حينئذٍ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان، وإن أريد بها المكان الذي هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار إضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة إن سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين، لأن المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى.

قوله: (إلي أن كونه في الجهة إلخ) أي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقاً، وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال: ليس كونه في الجهة إلخ جهة الفوق.

قوله: (أطيط الرح) الأطيط صوت الرحل والإبل من ثقل أحمالها، وكذا صوت الجوف من الخوى.

ومنهم من قال: ليس) كونه في الجهة (ككون الأجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل **راجعة إلى اللفظ دون المعنى** والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به (لنا) في إثبات هذا المطلوب وجوه. (الأول لو كان) الرب تعالى (في مكان) أو جهة **(لزم قدم المكان)** أو الجهة (وقد برهنا أن لا قديم سوى اللّه تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين. (الثاني المتمكن محتاج إلى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه، (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء **فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان** وكلاهما باطل. (الثالث لو كان في مكان فإما) أن يكون (في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل. أما الأول فلتساوي الأحياز) في أنفسها لأن المكان عند

قوله: (وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول الهيضمي ولا يخفى أنه ليس بمعقول أصلاً لأن المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها.

قوله: (راجعة إلى اللفظ دون المعنى) قيل فيه بحث لأن إثبات الجهة لا كجهات الأجسام ليس كنفيها، كما أنّ إثبات الرؤية لا كرؤية الأجسام ليس كنفيها، وأجيب بأن الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلاً للنزاع، وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فإن المنفي منها هو الجهة المشار إليها بهاهنا أو هناك وأما ما سواها فمسكوت عنه لا منفي.

قوله: (لزم قدم المكان) إن أراد به إلزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكناً على العرمش صح اللزوم لكن لا يكون دليلاً على مطلق انتفاء المكان وإن أراد به البرهان على هذا المطلب العالي، ورد عليه أنه إنما يتم إذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود، وأما إذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لأن القديم موجود لا أوله ولا وجود للمكان حينئذ، اللّهم إلا أن يدعي أن الفراغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وإن أراد بالقدم الأزلية، ورد عليه أن المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الأزلية، كيف وإعدام الحوادث أزلية بلا مرية.

قوله: (فيلزم إمكان الواجب) فإن قلت إنما يلزم إمكان الواجب إذا لزم الاحتياج إلى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج إليه في الوجود مآلاً ولا شك أنه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق، فمنع لزوم إمكان الواجب قياساً على الاحتياج في كونه خالقاً إلى ما صدر عنه غلط.

قوله: (ووجوب المكان) فيه أنه أيضاً مبني على وجود المكان فلا يستقيم على رأي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضاً، لأن اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان إلى كون المتمكن شاغلاً فيه، وهذا لا يستلزم استغناؤه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزاً لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورة، فيلزم حدوثه لأن الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضاً كما سبق، وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلاً للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

المتكلمين هو الخلاء المتشابه، (و) تساوي (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (إليها) وحينئذ **(فيكون اختصاصه ببعضها)** دون بعض آخر منها (ترجيحاً بلا مرجح) إن لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج)، أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير) إن كان هناك مخصص خارجي. (وأما الثاني) وهو أن يكون في جميع الأحياز (فلأنه يلزم تداخل المتحيزين) لأن بعض الأحياز مشغول بالأجسام (وإنه) **أي تداخل المتحيزين مطلقاً** (محال بالضروة وأيضاً فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علواً كبيراً الرابع لو كان) متحيزاً لكان (جوهراً) **لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً** وإذا كان جوهراً (فأما أن لا ينقسم) أصلاً (أو ينقسم وكلاهما باطل. أما الأول **فلأنه يكون** **(جزءاً لا يتجزأ** وهو أحقر الأشياء تعالى اللّه عن ذلك. وأما الثاني فلأنه يكون جسماً وكل جسم مركب وقد مر أنه) أي التركيب الخارجي (ينافي الوجوب الذاتي، وأيضاً قد بينا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب. وربما يقال) في إبطال الثاني (لو

قوله: (فيكون اختصاصه ببعضها إلخ) قيل لم لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة إلى بعض الأحياز أو يكون المخصص هو الإرادة، وأجيب عن الأول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب إليه، وعن الثاني بأن استناد التمكن إلى الإدة يوجب حدوثه، والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق، والخصم أيضاً معترف به فإن قلت لم لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر إلى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت: الانتقال من مكان إلى مكان لا يكون إلا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعاً، فيلزم كونه تعالي محلاً للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (أي تداخل المتحيزين مطلقاً) أشار بقوله مطلقاً إلى رد ما ذكره الأبهري من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما إذا كانا من جنس واحد وهاهنا ليس كذلك.

قوله: (لكان جوهر الاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً) المراد بالجوهر هاهنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره، ومن البين أنه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وأنه يكفي في استلزام كون شيء أحقر الأشياء كونه متحيزاً قائماً بنفسه، غير قابل للقسمة أصلاً غاية ما في الباب على تقدير أخذ الإمكان في مفهوم الجزء الغير المتجزئ أن يكون إطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة.

قوله: (فلأنه حينئذ يكون جزءاً لا يتجزأ) فإن قلت يجوز أن يكون يقبل الانقسام فرضاً لا خارجاً فلا يلزم كونه جوهراً فرداً ولا أن يكون جسماً، قلت: إن طابق الفرض الواقع بأن يكون فيه شيء غير **في الواقع يلزم أن لا** يكون جزءاً لا يتجزأ، بل جسماً مركباً من شيئين أو أكثر، لانتفاء **الواسطة على الفرض وإن لم يطابق فلا** عبرة فلا ينافي كونه جزءاً لا يتجزئ وأحقر الأشياء كما حققناه **في موقف الاعراض.**

كان) الواجب (جسماً لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين، فيكون كل واحد من أجزائه مستقلاً بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء) كيلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه، وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور. (وربما يقال:) في نفي المكان عنه تعالى (لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذٍ (إما قدم الأجسام أو حدوثه)، لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (**بناء على تماثل الأجسام بل على تماثل المتحيزات** بالذات، (وربما يقال لو كان متحيزاً لساوى الأجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته، (وقد علمت) في صدر الكتاب (ما فيه) وهو أن الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب، (احتج الخصم) على إثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة. (الأول ضرورة العقل) أي بديهته (تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصاً بجهة ومكان إما أصالة أو تبعاً، (**والجواب منع الضرورة) العقلية** وإنما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وإنه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس، (وربما يستعان في تصوره) أي تصور موجود لا حيز له أصلاً (بالإنسان الكلي) المشترك بين أفراده، (وعلمنا به) فإنهما موجودان وليسا متحيزين قطعاً. أما الأول فلأنه لو كان متحيزاً أو

قوله: (بناء على تماثل الأجسام) فإن قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل، قلت: مبنى تماثل الأجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها في الحصول في الحيز، نعم يتجه أنه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فإنهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سيأتي.

قوله: (بل على تماثل المتحيزات) وجه الإضراب أن هذا هو المناسب لقوله لكان مساوياً لسائر المتحيزات، وأما البناء على تماثل الأجسام فقط ففيه أن تماثلها سواء بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ إما قدم الأجسام أو حدوها؛ اللّهم إلاأن يقال عدم كونه تعالى جزأ لا يتجزئ ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزاً لكان جسماً مساوياً لسائر الأجسام المتحيزة في التركب من الجواهر المتماثلة، فيلزم حينئذٍ أحد الأمرين المذكورين وأنت خبير بأن إثبات استلزام التحيز للتركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد.

قوله: (والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضرورياً لامتنع إطباق الجمع العظيم، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه.

حالاً فيه **لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص** فلا يطابق أفراداً متباينة المقادير والأوضاع فلا يكون مشتركاً بينها. وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين وإلا لم يكن علماً بتلك الماهية، فإن قلت: الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً قلت هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة؛ ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك، وإنما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لأن الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة، فإنها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني. (الثاني كل موجودين **فأما أن يتصلا أو ينفصلا فهو**) أي الواجب تعالى (إن كان متصلا بالعالم فمتحيز، وإن كان منفصلاً عنه فكذلك، والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول) أي من الأحكام الوهمية، وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبته بالأوليات فتحسب أنها منها. (الثالث **أنه إما داخل العالم** أو خارج العالم أولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل، (**والأولان فيهما المطلوب**) وهو أنه

قوله: (لاختص بمقدار معين ووضع معين إلخ) قد يناقش في ذلك لجواز أن يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز الأشخاص، وأن لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفاً بهما على سبيل المجاز وصفاً للحال بما هو صفة للمحل، والحق أنه إذا كان متحيزاً ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق أفراداً مختلفة الأوضاع والمقادير على تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما، يكفي لنا إذ غرضنا ألا لا يمتنع تعقل أمر لا يثبت له العقل حيزاً ضرورة فإن هذا القدر يكفينا في موضع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى.

قوله: (فإما أن يتصلا أو ينفصلا) قيل لو زيد عليه قوله أولا هذا ولا ذاك زهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل.

قوله: (الثالث أنه إما داخل العالم إلخ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين في أن الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل أو خارج، ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك، وأما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال.

قوله: (والأولان فيهما المطلوب) أما الأول فلأن العالم في جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة، وأما الثاني فلأنه إذا كان خارجاً عنه يكون في إحدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول

متحيز وفي جهة (والجواب أنه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول. (الرابع الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات، والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً هو) أي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته **والجواب منع التفسيرين،** (فإن القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيز بذاته والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً. **(وقد يقال في تقريره)** أي تقرير الوجه الرابع (أجمعنا على (أن له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعاً)، فيكون هو متحيزاً أصالة ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر). الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من **الآيات والأحاديث نحو قوله** تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر: ٢٢]،

صاحب الكواشف، ليت شعري ما المحذور في اختيار أنه خارج ونمنع ما ذكر فيه وكأنه توهم أن الخروج مجرد سلب الدخول، ولا شك أن المتبادر أخص من ذلك السلب، وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا نختار.

قوله: (والجواب منع التفسيرين) إن كان المقصود بالوجه الرابع إلزام المتكلمين القائلين بأن معنى القيام بالغير مطلقاً هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم إثبات مطلوبهم وإنما يحصل به إلزام بعضهم.

قوله: (وقد يقال في تقريره إلخ) جعل الآمدي هذا وجهاً آخر ولما كان قريباً من الرابع جداً حكم المصنف بأنه تقرير آخر له، وفي كلامه إيماء إلى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وإن علم منه اندفاعه، ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه أنه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر، والمراد بالإجماع على أن اللّه تعالى له صفات إجماع المجسمة مع أهل السنة ولو أريد إجماع الكل وجب أن يعمم الصفات للأحوال والإضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه.

قوله: (من الآيات والأحاديث نحو قوله إلخ) الاستواء يشعر بالتحيز، يقال: استوى فلان على دابته أي استقر والمجيء الإتيان والنزول الانتقال من مكان إلى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة إلى جهة العلو فكونهما إليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة أيضاً تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزاً فيه، والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضميرنا إلى اللّه تعالى والرجوع إلى جبريل عليه السلام مذكور أيضاً في كتب التفاسير، وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء فإنه طريقة متوارثة من السلف، والجواب أن ذلك الرفع ليس لأن المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لأن السماء قبلة الدعاء، كما أن الكعبة شرفها اللّه تعالى قبلة الصلوات فكما أن اللّه عز وجل يخصص بعض الأمكنة ببعض العبادات، كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب إليه بالدعاء.

﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك﴾ [فصلت:٣٨]، ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر:١٠]، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [المعارج:٤]، ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم اللّه في ظلل من الغمام أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ [البقرة:٢١٠]، وحديث النزول وهو أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة، وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين اللّه فأشارت إلى السماء فقرر) ولم ينكر وقال إنها مؤمنة. (فالسؤال والتقرير) المذكوران يشعران بالجهة) والمكان، (والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة، كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما اجمالاً ويفوض تفصيله إلى اللّه كما هو رأى من يقف على اللّه وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة، وإما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والثندية بمعنى الاصطفاء والإكرام) كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك أى أمره. وإليه يصدع الكلم الطيب أي يرتضيه فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك) من ملائكته (موكل بالعذاب) للمستحقين، (وعليه فقس) سائر الآيات والأحاديث فالعروج إليه هو العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه وإتيانه في ظل **إتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول** إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس، والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل، **وخص بالليل** لأنه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات. والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية، **فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها** على أنها أرادت

قوله: (إتيان عذابه) وإنما خصصه بالظلل من الغمام لأن أكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل في القصص.

قوله: (والدنو هو قرب الرسول عليه السلام إلخ) يعني أن دنو اللّه تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره، فلا يظن أنه مبني على أن الضمير في دنا راجع إلى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته.

قوله: (وخص بالليل إلخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة بالتلطف.

قوله: (فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها إلخ) إدعاء هذا العلم والحمل إن كان بإسنادهما إلى الوحي المقارن لإشارتها إلى السماء فلا كلام فيه وإن كان

كونه تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والأحاديث ونظائرها، فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها.

[المقصد الثاني: في أنه تعالى ليس بجسم]

(في أنه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق، **وذهب بعض الجهال** إلى أنه جسم ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم (قالوا هو جسم أي موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (إلا في التسمية) أي إطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف، ولا توقيف) هاهنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره، (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه ومنهم) أي من المجسمة (من) يبالغ (ويقول إنه على صورة إنسان فقيل شاب أمر دجعد قطط) أي شديد الجعودة، (وقيل) هو شيخ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه أنه **لو كان جسماً لكان متحيزاً** واللازم قد أبطلناه) في المقصد الأول، وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه) لأن كل جسم كذلك وأيضاً فإن كان جسماً لا تصف بصفات الأجسام، أما كلها فيجتمع الضدان

بإسنادهما إلى نفس الإشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة، ففيه أنها إنما تدل على ذلك لو كان السؤال بأين الإله وأما إذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لأن الله إسمٌ خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الإسلام كما صرحوا به، فمن أين يعلم من تلك الإشارة أنها ليست وثنية وإنها تريد أنه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [تبارك: ١٧]،من جواز كون الآية على زعم العرب فإنهم يزعمون أن الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علواً كبيراً على أنه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال بأين الله والقصد إلى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الأمية بعيد جداً، ولا رباب المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله أعلم.

قوله: (وذهب بعض الجهال إلخ) إذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقاً إما على التغليب أو على إطلاق الإسم مع عدمورود الإذن ومع الإيهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلاً على أن أجراء الجسم مجرىً الموجود القاذم بنفسه من آثار الجهل، لأنه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات.

قوله: (لو كان جسماً لكان متحيزاً) هذا الاستدلال على تقدير تمامه إنما يتأتى إذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسمتيه كما في بعض الأدلة السابقة.

أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها، (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره (وأيضاً فيكون متناهياً) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص، (واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار، وحجتهم ما تقدم) من أن كل موجود فهو إما متحيز أو حال في المتحيز كما تشهد به البديهة. والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والأول هو الجسم وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضاً الآيات والأحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب)

[المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً]

(أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً أما الجوهر) فنقول إنه مسلوب عنه تعالى (فإما عند المتكلم فلأنه المتحيز) بالذات (وقد أبطلناه، وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك **إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته** ووجود الواجب نفس ماهيته)، **فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً** (وأما العرض فلاحتياجه) في وجوده (إلى محله)، والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه.

قوله: (فيلزم الترجيح بلا مرجح) قيل لم لا يجوز إستناد الترجيح إلى الإرادة والجواب أن الاستدلال مبني على تماثل الأجسام، وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الإرادة إذ ينقل الكلام حينئذ إلى اختصاصه تعالى بتلك الإرادة على أن بعض الصفات مماله مدخل في تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالإرادة فلا تكون الإرادة مرجحة لاتصافه تعالى بها، وأيضاً فالمستند إلى الإرادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلاً للحوادث.

قوله: (يكون المخصص خارج) هذا أيضاً مبني على تماثل الأجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون أضدادها، وهم محض إذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما إذا كان مماثلاً للأجسام.

قوله: (إنما يتصور فيما وجوده) غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الاعراض أيضاً، وصرح الشارح هناك بأن قوله إذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذا التعريف على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع إليه.

قوله: (فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً) قيل إطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى

[المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان]

(أنه تعالى ليس في زمان) أي ليس وجوده وجوداً زمانياً، ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان، كما أن معنى كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً)، وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه **كما يجر إلى الجهة والمكان**. (أما عند الحكماء فلأن الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة)، وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما أنه زماني أوآني أي واقع في أحدهما فكلا (وأما عندنا فلأنه) أي الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فأي تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته للّه تعالى. تنبيه) على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفاً (يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني) كما هو رأينا، (**أو الذاتي**) كما هو رأي الحكيم (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجداً إياه (ليس تقدماً زمانياً) **وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان**، بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم

الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات، والحقيقة إصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام أن اللّه تعالى إحدى الذوات إحدى الجوهر.

قوله: (كما يجر إلى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان، وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده أن هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما أم لا ويجوز أن يكون إيراد الجر للمشاكلة.

قوله: (أو الذاتي) لفظة أو بمعنى الواو والأفسد المعنى إذ التسوية إما هي بين الأمرين لا بين أحدهما، وفي مثله توجيه آخر ذكرناه في بحث الحمد من حواشينا على المطول.

قوله: (وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان) ظاهره مناقض لما فهم من كلام الشارح في مباحث الزمان من أن الثابت إذا نسب إى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم إلى الزمان والظاهر التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم لزمان ما لا يقارنه المتأخر، اللّهم إلا أن يقال ما ذكره الشارح هاهنا متابعة للمنصف وليس بمختاره كيف وتقدم الباري عز إسمه على الحوادث لا بد أن يكون زمانياً عند الفلاسفة تقدم كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضاً، إذ قد صرحوا بوجود اجتماع المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزماني، وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتي عندهم إنما يستقيم بالنسبة إلى القديم من أجزاء العالم.

سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها، و) يعلم أيضاً أن بقاءه ليس عبارة **عن وجوده في زمانين**) وإلا كان تعالى زمانياً، بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة (ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان)، وإلا لم يتصف به الباري تعالى (وأنه) أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانياً يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي ولو في الأمور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ [نوح: ١]، وذلك لأنه إذا لم يكن زمانياً لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته **كان نسبة كلامه الأزلي** إلى جميع الأزمنة على السوية، إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغته المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً لزم الكذب في أمثال ما ذكر؛ فإن الإرسال لم يكن واقعاً قبل الأزل، (وهاهنا أسرار أُخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك)، **منها إذا قلنا** كان اللّه موجوداً في الأزل وسيكون موجوداً في الأبد وهو موجود الآن لم نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها (كتعلق) الزمانيات، ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضاً زمانية، ومنها أنه إذا لم يكن زمانياً لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه، بالتغيرات تغير في علمه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان.

[المقصد الخامس: في أنه تعالى لا يتحد بغيره]

(في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) أي في الموقف الثاني (من امتناع إتحاد الإثنين مطلقاً، و) في (أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره) وذلك (**لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية** وأنه ينفي الوجوب) الذاتي، (وأيضاً لو

قوله: (عن وجوده في زمانين) أي عن وجوده الواقع فيهما بأن يكون أمراً تدريجياً منطبقاً على الزمان، كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر إلى الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة.

قوله: (كان نسبة كلامه الأزلي) سيجيء في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة.

قوله: (منها إذا قلنا) قيل خلاصة هذا السر قد أبيح لها فيما سبق فالذي لم يبح به هو الثاني والثالث.

قوله: (لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية في التحيز حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت، بل أن الحال تابع للمحل في الجملة، وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنان إذ تعدد العلل لا ينفيه.

استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه)، إذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل، لأن ما بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير (وإلا لاحتياج إليه)، أي إلى المحل (لذاته) **فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما،** (ولزم) حينئذٍ مع حاجة الواجب (قدم المحل) **فيلزم محالان معاً** (وأيضاً) إذا حل في شيء (**فإن المحل إن قبل الانقسام** لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه) وهو باطل، (وإلا) أي إن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (أحقر الأشياء) لحلوله فيه، (وأيضاً فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم (والأجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة، (وإنما التخصيص) ببعض الأجسام دون بعض (للفاعل المختار **فلا يمكن الجزم بعدم حلوله** في البقة والنواة، وإنه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً في جهة، وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه) أن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز، (كيف وإنه ينتقض بصفاته تعالى) فإنها قائمة بذاته ولا تحيز

قوله: (لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث تكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء، فحينئذ لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء.

قوله: (فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين، وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح أصل الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان لأن الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة إلى توسط الاحتياج بالذات وهذا إنما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللاً بأن عدم استغنائه يستلزم الإحتياج المستلزم للإمكان فتأمل.

قوله: (فيلزم محالان معاً) لا يقدح في لزوم المحالين معاً عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لأن استلزام الإمكان للحدوث مطلقاً ممنوع ألا يرى إلى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم، فادعاء لزوم المحالين إلزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك في صحته.

قوله: (فإن المحل إن قبل الانقسام إلخ) أي إن قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وإن لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية أخرى أم لا لزم الأحقرية، فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الأول بجواز أن يكون حلوله غير سرياني نعم يرد أن ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد إلا أن يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها لكن في تمام دليله كلام.

قوله: (فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز أن يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت إليه.

هناك. (تنبيه:) كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً (**بل الأجسام** واعلم أن المخالف في هذين الأصلين)، يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث. (الأولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما يفي بالمقصود، فقال: (**وضبط مذهبهم** أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات اللّه بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه (كل ذلك إما ببدنه) أي بدن عيسي (أو بنفسه) فهذه ستة (وأما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذٍ فأما أن يقولوا أعطاه اللّه قدرة على الخلق) والإيجاد (أو لا، ولكن خصه اللّه تعالى بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً) وإكراماً (كما سمى إبراهيم خليلاً، فهذه ثمانية احتمالات **كلها باطلة إلا الأخير** فالستة الأولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع باطل لما سنبينه أن لا مؤثر) في الوجود (إلا اللّه) وهذا كلام إجمالي، (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب) كان في عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل إشارة خفيفة لكنه بعدم إتمام الكتاب رأي الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية أولى **خوفاً من الإملال**. الطائفة (الثانية النصيرية والإسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور

قوله: (بل الأجسام) الأولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لأن الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم، وكأنه اكتفى بالأجسام لأن انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء أولا لأن انتقال الجسم ظاهر متفق عليه.

قوله: (وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لأن القول بأحد الوجهين الأخيرين ليس قول بشيء منهما، بل المراد ضبط مذهبهم مطلقاً ويكفي في التقرير اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها بروحه، اللّهم إلا أن يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جداً على أن دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة، ثم الذين لم يقولوا بشيء من الاحتمالات الست طائفة منهم إذ لا شبهة فيقول: بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للأصلين ثلث منهم النصارى، واعلم أن هاهنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو نفسه من ذاته تعالى أو صفته. قال الإمام الرازي: في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه إلى اتحاد الذات أو الصفة بعيسى عليه السلام، أو حلول الذات أو الصفة فيه إذ لا يعقل التولد إلاّ بأن يكون من الأب شيء في الإبن، ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الأقسام الأربعة واللّه أعلم.

قوله: (كلها باطلة إلا الأخير) فهو ما عليه أهل الحق إلا أنه لم يرد في شرعنا إطلاق الأب على اللّه تعالى ولا الإبن على المسيح عليه السلام.

قوله: (خوفاً من الإملال) وضعفاً في البنية فإنه أملى الموقف السادس في آخر الحياة بعد

الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين) **فإنه كثيراً ما يتصور الشيطان** بصورة إنسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه، (وفي طرف الخير كالملائكة) فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي (فلا يمتنع) حينئذ (أن يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم **وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه** العلم التام والقدرة التامة من الأئمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم) وهذه ضلالة بينة. الطائفة (الثالثة: بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى) والكل باطل سوى أنه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم، (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد، (إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر أشد) قبحاً وبطلاناً، (من) ذلك (الجزم) إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز.

[المقصد السادس: أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته]

(في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولاً) أي قبل الشروع في الاحتياج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات) من الجانبين (على شيء واحد، فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث، وهو ثلاثة أقسام (الأول: الأحوال ولم يجوز تجددها) في ذاته تعالى (إلا أبو الحسين) من المعتزلة (فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات)، هكذا ذكره الآمدي في أبكار الأفكار وقال الإمام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الأحوال مثل المدركية والسامعية

الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية كانت منتشرة في الأقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها.

قوله: (فإنه كثيرا ما يتصور الشيطان إلخ) لا يخفى أن الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول أو الاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فعلل مرادهم التنظير لا التمثيل.

قوله: (وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ورهطه) وأرادوا بها علياً وأولاده رضي الله عنهم ونقل عنهم أنهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى: إن الله هو العلي الكبير فانظرور إلى جهلهم وحماقتهم.

والمبصرية والمزيدية والكارهية. وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى. (الثاني: الإضافات) أي النسب (ويجوز تجددها اتفاقاً) من العقلاء حتى يقال إنه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه. (الثالث: السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، فإن هذه سلوب يمتنع تجددها (**وإلا جاز**) فإنه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذا المعية إذا عدم الحادث، فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن (إذا عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أي الأمور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم، (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً، (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقاً بل (كل حادث يحتاج) الباري تعالى (إليه في الإيجاد)، أي في إيجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث (**فقيل هي الإرادة**، وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى **مستند إلى القدرة القديمة**، وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين، (واتفقوا) على (أنه) أي الحادث القائم بذاته (يسمى حادثاً وما لايقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) **لا حادثاً** (**فرقاً بينهما** لنا) في إثبات هذا المدعي (وجوه ثلاثة. **الأول**: **لو جاز** قيام الحادث) بذاته (لجاز أزلاً واللازم باطل أما الملازمة فلأن القابلية

قوله: (**وإلا جاز إلخ**) أي إن لم يكن السلب منسوباً إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به، جاز تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع صوره ألا يرى أن ترك ايجاد العالم في زمان ما لا يستحيل عليه تعالى مع أن سلبه قديم لا يمكن أن يتجدد فتأمل.

قوله: (**فقيل هو الإرادة**) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر.

قوله: (**مستند إلى القدرة القديمة**) لا يخفى أن القدرة القديمة إن كان شأنها التخصيص لم يحتج إلى الإثبات الإرادة بالنسبة إلى سائر الحوادث أيضاً، وإن لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح إسناد هذين الحادثين إليها.

قوله: (**لا حادثاً فرقاً بينهما**) ووجه التخصيص في الإطلاقين أن الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ لغير القائم به فيناسب أن يسمى الأول حادثاً بصيغة الفاعل، والثاني محدثاً بصيغة المفعول فيه لطافة.

قوله: (**الأول لو جاز إلخ**) فإن قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فإنه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز أزلا إلخ مع أنهم جوزوا ذلك، قلت: بطلان اللازم هاهنا ممنوع إذا المحال هو جواز

من لوازم الذات **وإلا لزم الانقلاب** من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي)، فإن القابلية إذ لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول، وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، ولما لم يكن لنا خاجة إلى هذا لم نتعرض له (وأيضاً فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلاً (طارئة على الذات **فتكون صفة زائدة) عليها عارضة** لها، وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك وإلا فهناك قابلية ثالثة، **(ويلزم التسلسل) في القابليات** المحصورة بين

أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود ألا يرى أن اعدام الحوادث لها لاستحال أزلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل.

قوله: (وإلا لزم الانقلاب) فإن قلت المراد باللزوم وهاهنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز أن تكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات، قلت: مبنى أصلهم على أن اتصاف يقتضيه سياق كلامه لجواز أن يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات، قلت: مبني أصلهم على أن اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة تقضيه اقتضاءً تاماً، وإذا لم يكن نفس الذات وإلا لما جاز الانفكاك فهي الذات بإرادته، إذ لا يجوز أن تكون علة قابلية الذات غيره على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة ،وبهذا يظهر توجيه قوله وأيضاً فتكون القابلية إلخ فليتأمل.

قوله: (فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبيهاً على أن المراد بالزيادة في كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع المعيب تمنع الرد، وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركاكته بناء على أن الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم أيضاً.

قوله: (ويلزم التسلسل في القابليات) أورد عليه أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزوومها للذات أيضاً فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بأن المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجامع الفعل والصفة إذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور، وأنت خبير بأن هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً، إذ لا شك أن القابلية إذا أخذت بمعنى الاستعداد المذكور كانت أزليتها منافية لأزلية القبول لامتناع اجتماعهم، فكيف يستلزم صحته أزلاً مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين، وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب في الجواب أن يقال القابلية هاهنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به، والصفة إذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجباً لا ممكناً، فلا يكون له قابلية أخرى بهذا المعنى بخلاف ما إذا

حاصرين وهو محال. (وإذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها، والذات أزلية فكذا القابلية وهي) أي أزلية القابلية (تقتضي) جواز (اتصاف الذات به)، أي بالحادث (أزلاً إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به) أي بالمقبول، (**وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة** تقتضي قابلاً ومقبولاً وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً هذا خلف **الثاني**:) **من تلك الوجود** (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص)، والنقص عليه محال إجماعاً فلا يكون شيء من صفاته حادثاً وإلا كان خالياً عنه قبل حدوثه.

كانت عارضة لكن بقي أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث، إذ القابلية بمعنى الإمكان الخاص وإن لم يتحقق حينئذٍ، لكن بمعنى الإمكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعاً وإلا لم يتحقق الاتصاف واستحالته ممنوعة، وأما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بأن الذات وإن كان معروضاً للسلسلة لكنه ليس بطرف لها، وتحقيق ذلك أن الانتهاء طولاً لا ينافي التسلسل عرضاً. فالقابليات التي هي شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم إلا عدم الانتهاء عرضاً، والذات إنما وقع في جانب الطول فليس طرفاً لغير المتناهي في جهة عدم تناهيه فليتدبر اللّهم إلا أن يقال القابلية اعتبارية نفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على أن مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بالذات، فلها قابلية أخرى بالنسبة إلى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلية الأخرى داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مرار.

قوله: (**وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة**) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي أثبتها أزلية، بل القابلية الأزلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل في سياق الكلام والأظهر في العبارة أن يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف، والاتصاف نسبة تقتضي موصوفاً وصفة وصحته أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً.

قوله: (**الثاني من تلك الوجوه إلخ**) قيل لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالاً إلا في بعض الأوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصاً على أن هذا الوجه منقوض بالمتجدد، فإنه صفة كمال فالخلو عنه نقص فإن قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الإضافات العدمية التي ليست صفات كمال، قلت: إن كان قولك التي ليست صفات كمال إن جعل صفة مساوية للموصوف، ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلاً وإن جعل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللّهم إلا أن يقال اتصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقاً لعمر، ولما امتنع قبله أعني قبل وجود عمر ولم يكن الخلو عنه نقصاً ومثلِ هذا الاحتمال في الصفة الحادثة إنما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا إلى نهاية وهو باطل عند المتكلمين.

(الثالث:) **منها** (**أنه تعالى** لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به، (ويمكن الجواب عن) الوجه (الأول بأن اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (أزلية الصحة) أي أزلية صحة وجود الحادث، وهذا اللازم ليس بمحال فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة، (والمحال) هو (صحة الأزلية) أي صحة أزلية وجود الحادث **وهذا ليس بلازم لأن أزلية الإمكان** تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقة. (فأين أحدهما من الآخر)، وأيضاً ما ذكرتموه منقوض (إذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (في وجود العالم وإيجاده)، فإنه تعالى موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم فيصح في الأزل وجوده قطعاً فيصح أن يكون العالم أزلياً وهو محال فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية العالم، (لايقال القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم إمكان أزلية المقبول (دون الفاعلية) فإنها صفة غير لازمة فلا يلزم إمكان أزلية المفعول، (لأنا نقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فإنها أزلية **كما أشرنا إليه** فيلزم إمكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة (بالفعل) (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثاني) بأن يقال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها، (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر) يعاقبه، (**ولا يلزم الخلو**) **عن الكمال المشترك** بين تلك الأمور المتلاحقة، (وأما الخلو عن كل واحد) منها (فأما لامتناع بقائه ولا

قوله: (الثالث منها أنه تعالى إلخ) فإن قلت هذا الوجه أيضاً منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فإن التأثر عن غير الموجود اعتباري محض.

قوله: (وهذا ليس بلازم لأن أزلية الإمكان إلخ) قد سبق في الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له هاهنا.

قوله: (كما أشرنا إليه) أي بقول موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم.

قوله: (ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك إلخ) يعني أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الأفراد الغير المتناهية، وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وإن لم يوجد إلا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وهاهنا بحث ذكره الأستاذ المحقق الطوسي في الزخر وادعى فيه المتانة جداً، وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث إذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، وبالحادث ما يكون مسبوقاً به، فلا بد أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة

نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه إنما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه، (وأما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذٍ (فقد كمالات غير متناهية فكان فقده) أي فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة)، لا وجد أنه مع فقدان تلك الكمالات إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم **كما سيشير إليه المصنف**. **(و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث:)** وهو (أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد إن لم يكن فهو أول المسئأة) إذلا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك إنه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب، (وإن أردت أن هذه الصفة) الحادثة (تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع)، أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته، أما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق. (وأما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، وهذا) الاستدلال (يبتني على أربع مقدمات. الأولى أن لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث. الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث والثالث الأول) من هذه المقدمات

العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الأحوال، فلا يكون سابقاً على كل فرد منها إذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الأفراد والسبق على فرد بديهية انتهى كلامه، والحق أن التناقض إنما يلزم إذ استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين مجموع الأفراد الموجودة، أو لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان إذ لو لم يستلزم وكفى السبق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المصنف.

قوله: (كما سيشير إليه المصنف) أي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد إحاطتك بما تقدم.

قوله: (ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم أرادوا بقولهم لا تتأثر ذاته تعالى عن غيره، إنه ليس له جهة التأثر والقبول لأنه واحد حقيقي فليس له إلا جهة التأثير والفاعلية غايته أن يدل هذا على نفيِ الصفات مطلقاً، أو أرادوا بالغير فاعل تلك الصفة لأنفسها بناء على أنه تعالى لما لم يكن فاعلاً لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير، وأنت خبير بأن فيما ذكره في حيز المنع إيماء إلى بطلان ذلك المبني فلا غبار على الجواب حينئذٍ أيضاً.

(مشكلة) **إذلا دليل على صحتها** فلا يصح الاستدلال بها (**والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني**)، واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (**إحتج الخصم بوجوه**) **ثلاثة**. (الأول: الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير، ولا تتصور) هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى. (قلنا: الحادث تعلقه) أي تعلق ما ذكر من الصفات (وإنه) أي ذلك التعلق (إضافة) من الإضافات فيجوز تجددها وتغيرها، إذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه، وكذا السمع والبصر والإرادة والكراهة. (**الثاني: المصحح للقيام به أما كون صفة فيعم**) هذا المصحح الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم **وإنه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر**) في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به، (قلنا المصحح)

قوله: (**إذ لا دليل على صحتها**) إذ القائل أن يقول أن أردتم بالضد معنى وجودياً يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم أن لكل صفة حادثة ضد أو إن أردتم به ما هو أعم من ذلك فلا نسلم أن ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم أن يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقاً عليه وهو محال وأيضاً لا نسلم أن ما قبل حادثاً لا يخلو عنه وعن ضده إذ الجسم يقبل الألوان ويخلو عن الجميع كما في اشفاء.

قوله: (**والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني**) لكنها ليست بتامة لأن الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم إذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الحالي عن واحد منها.

قوله: (**احتج الخصم بوجوه ثلاثة الأول إلخ**) قد سبق أن الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من أنهم لا يجوزون إلا حدوث إرادته تعالى أو قوله تعالى: ﴿كُنْ﴾ [الأنعام:٧٣]، فإما أن يجعل لهم دليلا الزامياً أو تحمل الأدلة على التوزيع فتأمل.

قوله: (**وإنه إضافة**) **فإن قلت** أي احتياج إلى بيان إضافة التعلق مع أن محله نفس الصفة لا ذات الباري تعالى سبحانه، فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم مطلقاً لا يكون محلاً للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر.

قوله: (**الثاني المصحح للقيام به تعالى إما كونه صفة إلخ**) سياق كلامهم بدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم أنه يقتضي صحة إتصافه تعالى بكل صفة حادثة، وقد سبق أنهم لايجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج إليها في الإيجاد.

قوله: (**وإنه سلب لا يصلح جزأ للمؤثر**) فيه بحث أما أولاً فلأنا لا نسلم أن ما ذكره حقيقة القدم، بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية، وأما ثانياً فلأن صحة القيام أمر عدمي، فيجوز أن تكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطاً للتأثير لا جزأ من المؤثر، أو كون الحدوث مانعاً، فلم يلتفت

للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها)، فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث: أنه تعالى صار مخالفاً للعالم بعد ما لم يكن و) صار (عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا: التغير في الإضافات)، فإن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره، والخالقية من الصفات الإضافية **أو من الحقيقية** والمتغير تعلقها بالمخلوق لأنفسها (وقالت الكرامة أكثر العقلاء يوافقوننا فيه)، أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وإن أنكروه باللسان فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل **لكن المريدية والكارهية** حادثتان في ذاته، و) كذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر، وأبو الحسين يثبت علوماً متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ، وهو إما رفع الحكم) القائم بذاته (أو انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) **فيكونان حادثين**، (والفلاسفة أثبتوا الإضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المعية والقبلية) **المتجددتين لذاته تعالى** كما مر فقد ذهبوا أيضاً إلى قيام الحوادث به والجواب أن التغير في الإضافت) وهو جائز، (كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع **وكذا مراد أبي الحسين والجبائية**، هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء

إليه المصنف لا لأنه ينفي القيام بالفعل لا إمكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم إذ المفروض هو الشرطية أو المانعية للتأثير في الصحة لا في نفس القيام، بل لأن أجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق في بحث العلة والمعلول.

قوله: (أو مـ الحقيقة) بناء على القول بالتكوين.

قوله: (لكن يدية والكارهية إلخ) فإن قلت هذا ينافي ما ذكره المصنف سابقاً أخذاً من أبكار الأفكار، وإن وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم، والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور.

قوله: (فيكونان حادثين) هذا مدفوع بأن الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى. فالأولى أن يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب.

قوله: (المتجددتين لذاته تعالى) في تجدد القبلية بحث إلا أن يحمل ذكرها على التغليب، والجواب أن الكلام مبني على وجود القبلية وأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها بتحقق المعية تحقق أنه ليس بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية، فلتيأمل.

قوله: (وكذا مراد أبي الحسين والجبائية إلخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد

ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه، (والحكماء **لا يثبتون كل إضافة** فلا يرد عليهم الإلزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فإنها إضافات لا وجود لها. (تنبيه:) على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة، (و) حقيقة (ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عددها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة إلى ذاته تعالى (التغير في) القسم (الأول مطلقاً، **ويجوز في) القسم (الثالث**: مطلقاً، و) أما القسم (الثاني) فإنه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه.

[المقصد السابع: أنه تعالى لا يتصف بشيء]

(اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة) بالحس الظاهر أو الباطن (كالطعم واللون والرائحة والألم) مطلقاً، (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها **فإنها كلها تابعة للمزاج** المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون

تعقلها وكذا في غيرها لا يختص بأبي الحسين ثم إن الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بإرادة حادثة لا في محل مثلاً تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني.

قوله: (لا يثبتون كل إضافة) إذ الإضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم، والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الإلزام بهما، كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات اللّه تعالى من العلم والقدرة والإرادة وغيرها أمور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في أواخر النمط السابع من المحاكمات، فإذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها لأنا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن اللّه تعالى في بعض الأوقات، وإنه محال بخلاف تغير الإضافات فإن سلبها في بعض الأوقات ليس بمحال.

قوله: (ويجوز في القسم الثالث) مطلقاً أراد بالإطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها إلا أنه يجوز التغير في جميع أفرادها، كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بأن الأدلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً، أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ، وقد أشرنا إلى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات.

قوله: (فإنها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة، وأما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم إلى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجريد، فلا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى.

وأثبتها الفلاسفة **قالوا اللذة إدراك الملائم** فمن أدرك كمالاً في ذاته التذ به وذلك ضروري) يشهد به الوجدان، (ثم إن كماله تعالى أجلُّ الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر وإذا كان سبباً للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي) لوجود المسبب (دون وجود القابل وإن سلم قبول ذاته لها، (فلم قلت: إن إدراكنا مماثل لإدراكه في الحقيقة) حتى يكون هوأيضاً سبباً للذة كإدراكنا **ولو قدم هذا السؤال** الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة.

قوله: **(قالوا اللذة إدراك الملائم)** قيل الحق أنه مسامحة منهم وإلا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الإدراك لا نفسه كما يشهد به الوجدان.

قوله: (ولو قدم هذا السؤال إلخ) وجه الأولوية أن منع قابليته ينبغي أن يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس، واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضي أن يكون اثنين لأن قوله وإذا كان سبباً إلخ، من تتمة منع كون اللذة نفس الإدراك. نعم هاهنا سؤال ثالث، وهو أنه لو كان متلذذاً بإدراك الملائم وجب أن يكون متألماً بإدراك المنافر كإثبات التثليث مثلاً لكنه باطل بالاتفاق، فليتأمل.

[المرصد الثالث في توحيده تعالى]

أفرده عن سائر التنزيهات اهتماماً بشأنه (وهو مقصد واحد وهوأنه يمتنع وجود إلهين، أما الحكماء فقالوا: يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته)، **وذلك (لوجهين**. الأول: لو وجد واجبان وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الإثنينية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين **(فيلزم تركبهما)**، أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وإنه محال)، إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجباً والمقدر خلافه (وهو) أي هذا الوجه **(مبني على أن الوجوب وجودي)**، إذ

قوله: (في توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية أي عدم مشاركة الغير له في الألوهية وهذا هو المقصود هاهنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فإن قلت نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة إلى ذكره، قلت: نفي الشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك في الألوهية ووجوب الوجود ظاهراً لجواز كون كل منهما مقتضي الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام.

قوله: (وذلك لوجهين) وكل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كلياً عارضاً لما تحته من أفراد الوجوب المختلفة الحقائق، ولا شك أن الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق، عليه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تعيناً، فلا يمتنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر أنه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المصنف فإن صح ذلك تم الدست.

قوله: (فيلزم تركبهما) فإن قلت يجوز كون التعين عارضاً كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الأول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب، قلت: قد أشرنا هناك إلى الجواب على أن ماذكرنا هناك كان مبيناً على أصل المتكلمين كما نبهناك عليه، وأما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضاً للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية، وأما كونه عارضاً للهوية فغير معقول لأن الهوية شخص جزئي يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء إما بالعينية أو الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصاً جزئياً.

قوله: (مبني على أن الوجوب وجودي) مع أنه ليس كذلك لأنه إما اقتضاء الذات للوجود أو الاستغناء عن الغير، وكل منهما اعتبارية لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال

حينئذٍ يكون نفس الماهية (فإن صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه، (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لامنع (كون التعين أمراً ثبوتياً) كيلا يلزم التركيب حينئذ، وإنما لم يمكن منعهما (إذ قد فرغنا عنهما) أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين) الذي ينضم إليه فيمتنع التعدد حينئذٍ في الواجب، (أما الأول) وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين (فإذ لولاه فإما أن يستلزم) ويقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره)، أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته، **(ويلزم الدور) لأن الوجوب** الذاتي الذي هو عني الذات يجب أن يكون متقدماً على ما عداه علة له، (أو **لا يستلزم**) ولا يقتضي شيء منهما الآخر (فيجوز) حينئذٍ (الانفكاك بينهما) لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معاً حتى

عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملاً صحيحاً مفيداً فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثلاًن يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار إليه فيهما واحد على أنه يعقل وجوب الوجود، ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول، واعلم أن الشارح أشار في مباحث الوجود إلى أن برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدمياً زائداً على الماهية فبناء الدليلين هاهنا على وجودية الوجود وكونه عين الماهية يناقضه، وقدأشرنا هناك إلى جوابه فلينظر فيه.

قوله: (ويلزم الدور لأن الوجوب إلخ) اعترض عليه بأن اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاءالوجوب التعين، لا يتستلزم الدور وإنما يلزم ذلك لو لم يفرض أولاً ذلك العدم، وأجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الأمر لكونه غير مطابق للواقع، لأن الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الأمر وإليه أشار بقوله لأن الوجوب الذاتي إلخ. فإن قلت: هذه المقدمة أعني أن الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه يغني عن التفصيل المذكور، إذ يكفي أن يقال حينئذٍ أما الأول فلأن الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود مثله من باب تعين الطريق، وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر مراراً نعم يمكن أن يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسألة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسألة عليها، وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن قوله الوجوب هو المقضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله: وإذ لولاه نفى لذلك الانحصار لا لأصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب، وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبني على الاحتمال الأول وجواز الانفكاك مبني على الثاني، وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت إليه لما عرفت من أنه غير مطابق للواقع، وإلا وجه أن يقال

يتلازما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وإنه محال)، إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجباً لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب، (وهذا أيضاً بناء على كون الوجوب ثبوتياً) ليتحقق كونه نفس الماهية، (وأما الثاني:) وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد، (فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له، (وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين. الأول: لو وجد إلهان قادران) على الكمال (لكان نسبتة المقدورات إليهما سواء، إذا المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان)، لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوي النسبة) بين كل مقدور وبينهما، (فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وإنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادين، وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح)، فلو تعددت الآلة يوجد شيء من

المفروض أولاً هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو أعم من عدم العلية لأن العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة، ونقيض الأعم أخص مطلقاً من نقيض الأخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لأن فرض الأعم لا يستلزم فرض الأخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة بأي وجه كان.

قوله: (ويجوز التعين بلا وجوب) أي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء، إذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه، وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجباً كما توهم بناء على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ما له الوجوب، وأن المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور احتياج إلى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين الأجزاء كما مر على أن في جواز افتراق الأجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى.

قوله: (وللمقدورية الإمكان) ظاهره أنه معطوف على معمولي عاملين مختلفين، والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الإمكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الإمكان للمقدورية بل إنما هو علة الحاجة إلى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر والجواب أن إقحام القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع، وإلا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات إليهما سواء لأن المقتضى للعلية ذاتهما، وللمعلولية الإمكان ولك أن تقدر المبدأ أي والمصحح للمقدورية كما سيشير إليه قوله لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية.

قوله: (إما بهما) أي بكل منهما لا بمجموعهما إذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور بين قادرين، وكان عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفاً للمفروض بقوله قادران على الكمال

الممكنات **لاستلزامه أحد المحالين** إما وقوع مقدور بين قادرين، وأما الترجيح بلا مرجح، (الثاني) من الوجهين (إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال، أما الأول فلأنا نفرض وقوع إرادته له **لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال** فيلزم إما وقوعهما معاً فيلزم، اجتماع الضدين، وإما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما **فيلزم عجزهما**) لعدم حصول مرادهما **وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع** من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه، فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معاً هذا خلف، (وأيضاً فإذا فرض) ما ذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال)، وهو ارتفاعهما معاً (وأما وقوع أحدهما دون الآخر **فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً**) **كاملاً** فلا يكون إلهاً.

قوله: (لاستلزامه أحد المحالين) رد عليه الأستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد إلا له لا يستلزم شيئان من المحالين لجواز أن يوجد بأحدهما التعلق إرادته واختياره دون إرادة الآخر والصواب في تقرير هذا الدليل أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق إرادتهما جميعاً بمقدور معين، وحينئذٍ إن لم يوجد لزم عجزهما وإن وجد لزم أحد المحالين وقد يجاب بأن المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير، ومن جملتها تعلق الإرادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الإله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين. والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر إذ لا يكون حينئذٍ دليلاً على انتفاء تعدد الإله مطلقاً ومن البين أن المدعي ذلك سواء تعلق إرادتهما بالفعل بإيجاد شيء من الأشياء أو تعلق إرادة أحدهما دون الآخر.

قوله: (لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) أي نظراً إلى ذاته، وأما لزومه نظراً إلى الامتناع الغير، فلا يقدح في الاستدلال لتعين أن المحال فيما نحن فيه إنما يلزم من تعدد الإله فيمتنع وهو المطلوب.

قوله: (فيلزم عجزهما) فإن قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الإرادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع أنه للمتكلمين قاطبة، قلت: المشيئة عندهم نوعان مشيئة قسر ومشيئة تفويض إلى اختيارهم فالعجز واقع في الأول، إذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك أن تقول هم إنما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه، والبحث فيه. وأما قوله: كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما اختياريين لذلك الجسم وهو ظاهر.

قوله: (وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع إلخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعلق إرادة أحدهما بالضد مانعاً من وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع إلى ما ذكره الشارح من أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح، فليتأمل.

قوله: (فالذي لا يقع مرادهلا يكون قادراً كاملاً) إذ المفروض إمكان تعلق إرادته ووقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض، وهم وأما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على أن تعلق

(وأما الثاني) وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده (فلأن ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وإرادته (به **فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر**) وإرادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون إلهاً، (هذا خلف) لأنه خلاف المقدور وقد مر أنه يمكن إثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد، (واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية) دون الوثنية، فإنهم **لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود** ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب وأشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة، وأما الثنوية فإنهم (قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً وإن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة، فلكل) منهما (فاعل) على حدة **فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا** فاعل الخير هو والنور، وفاعل الشر هو

الإرادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه أخرجه عن حد الإمكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة، فهو أيضاً مدفوع بأن وقوع لما كان ممكناً في نفس الأمر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير إياه وهذا ظاهر جداً.

قوله: (فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون هذا عاجزاً فإن قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصلحة في الضد الآخر، قلت: كون الإرادة تابعة للمصلحة ممنوع وأما مايقال بعد تسليمه من أنا نفرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما، ولا شك في إمكان ضدين كذلك غايته أنه لم يثبت وجودهما، ولا ضير فإن الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بأنه يحتمل أن يكون التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح، وإن أمكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الإرادتين معاً فليتأمل. فإن (قلت): لا نسلم لزوم العجز فإن تعلق قدرة أحدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعاً ولا عجز في مثله، قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا أيضاً يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على أن تعلق القدرتين أخرجهما عن حد الإمكان فليتدبر.

قوله: (لا يقولون بإلهين واجبي الوجود إلخ) فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بواجبي الوجود.

قوله: (فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا إلخ) لا فائدة في التخصيص فإن المزدكية أيضاً قالوا بذلك، أما المانوية فهو أصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعدما بعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرائع والأنبياء وأن أول مبعوث بالحكمة والنبوّة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وإبراهيم وزرداشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات اللّه عليه وعلى سائر انبيائه، وكانوا يوجبون في اليوم والليلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الأوثان وغير ذلك، وأما

الظلمة، وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه **وكأنهم أرادوا** معنى آخر سوى المتعارف، فإنهم قالوا النورحي عالم قادر سميع بصير، والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان، **وفاعل الشر هواهر من** ويعنون به الشيطان، (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً) بمعنى أنه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً، (اللّهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره) على شره، (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذٍ في واحد، (لكنه غير ما لزم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا إليه (فلا يفيد إبطاله) أي إبطال ما ليس بلازم، (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير إن قدر على دفع شر الشرير **ولم يفعله فهو شرير وإن لم يقدر عليه فهو عاجز**)، عن بعض

الديصانية فهم أصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية أصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية، إلا أن المزدكية يقولون النور عالم حساس وأنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فإنه جاهل أعمى وإن ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك، ويقولون ما يحدث من الشركان عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق، وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهم المرقونية والكمونية، أما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره في إثبات النور والظلمة، وخالفوه في إثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة، قالوا وذلك الأصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة، وأما الكمونية فقالوا أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة، والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة، ومالحان متوسطاً فمن الأرض، وهؤلاء هم المتعقدون في النار وعن مذهبم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتها تعظيماً لها.

قوله: (**وكأنهم ارادوا إلخ**) قال في الإبكار معتقداً لمانوية أن النور والظلمة جسمان قديمان أبديان حساسان سميعان بصيران.

قوله: (**والمجوس منهم**) سياق كلام الشارح صريح في أن المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدي صريح في خلافه، حيث قال أولاً الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس، أما الثنوية فخمس وفصل فرقها. ثم قال: وأما المجوس فقد اتفقوا أيضاً على أن أصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقاً أربعاً، ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح أظهر.

قوله: (**وفاعل الشر هواهر من إلخ**) واختلف المجوس في أن أهو من قديم أو حادث من يزدان.

قوله: (**ولم يفعله فهو شرير**) لأن كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشرشر في نفسه، فإن قلت: يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة. قلت: فحينئذٍ يجوز أن يكون إيجاد الشرور أيضاً، كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد خيراً وشريراً.

الممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم (**فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلاً** وأكثر إقناعاً.

قوله: (وإن لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل إنما يلزم العجز إذا استند الشرور إلى الشرير بالاختيار كما يشير إليه قولهم في النور أنه حي عالم قادر، وأما إذا استندت إليه بالإيجاب فلا وقد عرفت مما سبق أن إمكان الاندفاع في نفس الأمر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير.

قوله: (فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا) ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا تفيد الشك، فضلاً عن الظن بل ما لا يفيد اليقين وأما إطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل، ثم أن في العبارة مناقشة وهيأن صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم مآلاً أيضاً، ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود في النار أعاذنا اللّه تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله أن أفعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه بعد الاشتراك في أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد في أصل الفعل متزائد إلى كماله، فالمعنى هاهنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزائداً إلى كماله.

[المرصد الرابع: في الصفات الوجودية]

(في الصفات الوجودية وفيه مقاصد) ثمانية.

[المقصد الأول: في إثبات الصفات]

(في إثبات الصفات) للّه تعالى (على وجهٍ عام) لا يختص بصفةٍ دون أخرى، (ذهبت الأشاعرة) ومن تأسى بهم (إلى أن له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا) القياس فهو سميع يسمع بصير يبصر حي بحياة . وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها) أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم الذات وقادر بالذات، وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه) **فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه**، ومنهم من لم يجوز خلوه عنها، (**والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل** يأتي في مسألة) مسألة، من مباحثها (احتجت) الأشاعرة على ما ذهبوا إليه (بوجوه) ثلاثة (الأول ما اعتمد عليه القدماء) من الأشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فإن العلة واحدة والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً)، ولا شك أن علة كون الشيء عالماً في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم هاهنا من قام به العلم فكذا حده هناك، **وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله** له فكذا شرطه فيمن غاب عنا

قوله: (فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه) لا يخفى أن عدم الإطلاق مع وروده في القرآن المجيد والأحاديث الصحيحة من آثار الجهل، ثم الأنسب أن يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من أطلق كلاً منها عليه تعالى.

قوله: (والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل) قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة، وهؤلاء مثبتوا الأحوال والمشهور بإثباتها البهشمية وأنهم قد أثبتوا اللّه تعالى أحوالاً خمسة من جملتها الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره، ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بأنها عين الذات.

قوله: (وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله) فيه أن اللازم من هذا كون الصفات أمراً وراء الذات، وأما أنها أمور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا لقدرة مثلاً وغيرهما ليس من الأمور الاعتبارية العقلية التي لا

وقس على ذلك سائر الصفات، (وقد عرفت ضعفه) **في المرصد الأخير** من الموقف الأول (كيف والخصم) أي القائس **كما وقع في كلام الآمدي** (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضي الصفات شاهداً وغائباً)، فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في الغائب، **والإرادة فيه لا تخصص** بخلاف إرادة الغائب **وكذا الحال في باقي الصفات** فإذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلاً، **كيف** (**وقد يمنع ثبوتها**) أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها (في الشاهد بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه (الثاني) لو كان (مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته **وكان قولنا**) على طريقة الإخبار (**اللّه الواجب**) أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصفات (**بمثابة حمل الشيء على نفسه** واللازم باطل)، لأن

وجود لها في الأعيان، وإلا لم يتمايز لأن المعدومات غير متمايزة كما سبق، وإذ لا حال تعين وجودها يدفعه أن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أن العلم إضافة محضة، ولا شك أن الإضافة عندهم من الاعتبارات العقلية، ودعوى أن علم اللّه تعالى من المعاني الحقيقية وإن لم يكن علم الممكن كذلك دون إثباتها خرط القتاد.

قوله: (في المرصد الأخير إلخ) حيث قال: ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً.

قوله: (كما وقع في كلام الآمدي) إيماء إلى أنه الأظهر لأن المتبادر من لفظ الخصم هاهنا نفاة الصفات مع أن المراد به الأشاعرة.

قوله: (والإرادة فيه لا تخصص) أي لا تخصص إيجادأحد المقدورين لأن القدرة غير مؤثرة عندنا.

قوله: (وكذا الحال في باقي الصفات) فإن علمه تعالى يتعلق بما لا يتناها بخلاف علمنا وحياته تعالى مصححة للعلم والقدرة التأمين بخلاف حياتنا.

قوله: (كيف وقد يمنع ثبوتها إلخ) قد يقال: هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وتكون هذه الأحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الأمرين، ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل إلزامي لا يفيد إلا إلزام بعض الخصوم بعيدا في أمثال هذه المقامات لم يلتفت إليه.

قوله: (فكان قولنا اللّه الواجب إلخ) إيراد هذا المثال مع أن الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول أنه عين الذات.

قوله: (بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق اعتراض البعض بأن الحمل بين الشيء ونفسه اشتقاقاً مما يفيد ويصير مبحثاً للعقلاء كما في الوجود، وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة إلى الإعادة.

حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة **بخلاف قولنا ذاته ذاته** وإذا بطل كونها نفسه ولا مجال للجزئية قطعاً تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم)، **أعني مفهوم العالم والقادر** ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك. (وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل، (نعم لو تصورا) أي مفهوما الوصف والذات معاً (بحقيقتهما **وأمكن حمل أحدهما**) أي الوصف على الذات **(دون)** حمل **(الآخر)** أي الذات عليها **(حصل المطلوب)** وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن أبى ذلك) التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما. الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) أيضاً (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) أمراً (واحداً وإنه ضروري البطلان)، وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الأول)، أي الوجه السابق عليه (والإيراد هو الإيراد) يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها، والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **فإن قلت: كيف يتصور** كون صفة الشيء عين حقيقته، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه، وهل هذا إلا كلام

قوله: (بخلاف قولنا ذاته ذاته) الأظهر أن يقول ذاته ذو ذاته لأن مدعاهم أن العلم مثلاً نفس الذات، والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله، وكان قولنا اللّه الواجب فنظيره ما ذكرناه لا ما ذكره، لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود إشارة إلى أنه خلاف الأظهر.

قوله: (أعني مفهوم العالم والقادر) حق العبارة أن يقول مفهوم العالمية أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم إلخ، إذ المفهوم منه أن زيادة ما صدق عليه هو المدعي، فلا يظهر في العالم بل لا يصح وإنما يظهر في العلم ولعله أراد بمفهوم العالم مثلاً مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل.

قوله: (وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب) لا يخفى أنه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه إلى توسيط إمكان الحمل وعدمه، لأن البداهة حينئذٍ حاكمة بأن هذين المفهومين متحدان أو متغايران، ولئن أغمض عن هذا اتجه أن المطلوب كون الوصف موجوداً زائداً على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث إذ لغير الموجود أيضاً كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد لا يصح اللّهم إلا أن تحمل الحقيقة على الهوية.

قوله: (فإن قلت كيف يتصور إلخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم، وإلا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فإن الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم.

مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه، قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها **لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا**، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم، ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. (إحتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (**لاستناد جميع الممكنات إليه** وقابلاً لها) أيضاً لقيامها بذاته، (**وقد تقدم بطلانه** والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه، **واحتجت المعتزلة**) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الأول ما مر) من (أن إثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى، والجواب ما مر) أيضاً (من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لا) إثبات (ذات) واحدة،

قوله: (لا بصفة زائدة عليه كما في ذواتنا) هذا الكلام يدل على أن ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا، لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعيد.

قوله: (لاستناد جميع الممكنات إليه) كان هذا الكلام إلزامي وإلا فأكثر الأشياء عند الحكماء أثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصحح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه في صفاته إلى الغير لكان أظهر.

قوله: (وقد تقدم بطلانه) حيث بين في مباحث العلة والمعلول أن البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلاً وفيه نظر لأن كونه تعالى بسطاً حقيقاً مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على لبساطة دور فليتأمل.

قوله: (واحتجت المعتزلة إلخ) فيه حزازة لأنه ما بين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتي في كل مسألة فلا معنى لذكر أدلتهم قبل تحرير مدعاهم، اللّهم إلاأن يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالاً منه فيفهم حينئذٍ مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة، وإن كان لهم تفصيل يأتي في كل مسألة هذا وإنما قدر الشارح والشيعة موافقاً لما في الأبكار إشارة إلى أن المصنف إنما تركه لاشتراكهما في الوجوده الثلاثة فكأن ذكر أحدهما ذكر الآخر.

(وصفات) قدماء. (**الثاني: عالميته وقادريته** واجبة فلا تحتاج إلى الغير **والجواب أن العالمية** عندنا) يعني نفاة الأحوال (ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفي (عليها بأنها واجبة) والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة، فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (**وإن سلم**) **ثبوت العالمية** (فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة) أيضاً بهذا المعنى، أعني صفة العلم (فإنه نفس المَتنازع فيه) بيننا إذ نحن نجوزه وأنتم لا تجوزونه (وإن أردتم أنها) أي العالمية (واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر)، فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها **فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي**. (الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره) الذي هو تلك الصفة، وهو باطل اتفاقاً والجواب إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته لذاته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه، وإن أردتم) به (غيره) أي غير المعنى الذي ذكرناه (فصوروه) أولاً حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول، **لكن يتجه** أن

قوله: (الثاني عالميته وقادريته) الاكتفاء بهما لدلالة السياق على أن المراد هوالتمثيل والمراد عالميته وقادريته، وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أيضاً نفياً للصفات على وجه عام.

قوله: (والجواب أن العالمية) إن أرادوا بهذا الاستدلال إلزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد.

قوله: (وأن سلم ثبوت العالمية) الأنسب أن يقول وأن ُسلم أنها أمر وراء إلخ.

قوله: (فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي) وأيضاً العالمية إنما تكون واجبة لذاتها إذا كانت موجودة وهم لا يقولون به وإلا لزم وجودا لصفة الزائدة.

قوله: (لكن يتجه إلخ) قال الأستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالذات بالنسبة إليها دون غيرها، أو مختاراً إذ علة الآفتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وأنت خبير بأن هذا مشكل جداً فإن مآلة إلى تعدد الواجب إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره، فإذا انتفى الثاني تعين الأول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد إستناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب. وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا أنه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى.

يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها، وإن كان بإيجاب لزم كونه تعالى موجباً بالذات فلا يكون الإيجاب نقصاناً فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته **ودعوى أن إيجاب الصفات ك**مال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة.

[المقصد الثاني: في قدرته تعالى]

(**في قدرته** وفيه بحثان الأول في أنه تعالى قادر) أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فإنهم قالوا إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أن الكمال التام وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين، **إلا أن الحكماء ذهبوا** إلى أن مشيئة الفعل

قوله: (ودعوى أن إيجاب الصفات كمال إلخ) يمكن أن يقال إيجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف إيجاب غيرها ودعوى أن إفاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على أن في الإيجاب بالنسبة إلى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة، وقد تقدم حدوث ما سوى اللّه تعالى وصفاته واجتمع أهل الإسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل واللّه الهادي.

قوله: (في قدرته تعالى) إعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه، ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته إلى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة، وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال، وكلام المصنف والشارح أيضاً فيما سيأتي يشعر به فإن قلت القول بقدم التعلق التأثير يفضي إلى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط أو استعدادات تحصل في المواد والألم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم أصول المتكلمين، قلت: إنما لا يلائمها إذ لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت واللّه أعلم.

قوله: (إلا أن الحكماء ذهبوا) قد سبق منا أن الأستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لأن الواقع بالإرادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل فعلى ما

الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته **كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية** له فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى وأشار، المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله (وإلا) أي وإن لم يكن قادراً بل موجباً بالذات (لزم أحد الأمور الأربعة إما نفي الحادث) بالكلية (أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر) الموجب التام، (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم)، أما (بيان الملازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجباً (إما أن لا يوجد حادث أو يوجد **فإن لم يوجد فهو الأمر الأول** وإن وجد فأما أن لا يستند) ذلك الحادث الموجود (إلى مؤثر) موجد (أو يستند فإن لم يستند فهو الثاني) من تلك الأمور (وإن استند فأما أن لا ينتهي إلى قديم أو ينتهي **فإن لم ينته فهو الثالث**) منها؛ لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديماً ولا منتهياً إليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقاً (وإن انتهى فلا بد) هناك (من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة) من الحوادث (دفعاً للتسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة ،(فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه

ذكروه من لزوم مشيئة الفعل، واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الإرادة والاختيار بل مجرد اللفظ وأيضاً متعلق الإرادة يجب أن يكون حادثاً والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم إلا تمويهاً وتلبيساً، هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الأخيرة فليرجع إليه.

قوله: (كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فإن قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير لا يلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة، ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا.

قوله: (فإن لم يوجد فهو الأمر الأول) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن التالي في كل من الشرطيتين الأوليتين عين المقدم، وقديجاب بأن المقدم في الشرطية الأولى عدم وجود الحادث، والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية إلى جعل النفي بمعنى الانتفاء، حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية أن لا يكون مستنداً والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف إلى الاستناد يجوز أن يكون متعدياً ولا يلزم أن يجعل مصدراً من المجهول، ولا يخفى ما فيه من التعسف، فتأمل.

قوله: (فإن لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الأنسب أن يقول فإن لم ينته إلى قديم أو انتهى بواسطة صفات لا تتناهى، وأجيب بأن المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فقدأشار إلى بطلانه بقوله واعلم أن هذا الاستدلال إلخ.

بذاته، وأما بطلان اللوازم فالأول بالضرورة والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج إلى مؤثر، والثالث بما مر في مباحث التسلسل، والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب، فإن وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم وقد تفردبه المصنف رحمه اللّه تعالى، (وإن شئت قلت:) في إثبات كونه قادراً (لو كان الباري تعالى موجباً بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً، (و) أما (بيان الملازمة) فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً، إذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال. **(واعلم أن هذا الاستدلال) الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت**: (إنما يتم بأحد طريقين الأول أن يبين حدوث ما سوى) ذات (اللّه تعالى) وصفاته، إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجباً قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة فلا يلزم من إيجاب الباري قدم الحادث، **(و) أن نبين مع ذلك أيضاً** (أنه لايجوز قيام حوادث

قوله: (واعلم أن هذا الاستدلال الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا إشارة إلى الاستدلال الأخير ولم يلتفت إلى ما ذكره شارح المقاصد من أنه إشارة إلى الاستدلال السابق على التقريرين معا، مع أنه لايرد حينئذ اعتراضه الذي سيذكره بقوله ولقائل أن يقول إلخ اتباعاً للشارح إلا بهري فإنه تلميذ المصنف فالظاهر أن ما ذكره سماع منه، ولأنه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذي نقله من الأبهري في الأول، ومن البين أن لفظ هذا لا يكون إشارة إليهما معاً إلا بالتأويل فجعله إشارة إلى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به إلى القريب.

قوله: (وإن بين مع ذلك أيضاً إلخ) فإن قلت لم خصص في هذا الطريق الأول الحوادث المتعاقبة لا إلى نهاية بصفاته تعالى مع أنه إذا كان حوادث متعاقبة لا إلى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطاً في صدور الحوادث عن الموجب، لم يلزم أيضاً تخلف محال قلت: لعل السر في ذلك أن عدم جوازها متبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة إلى أفراده بالبيان وذلك لأن تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا إلى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة، وسيشير إليه في الطريق الثاني. وأما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا إلى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة، وسيشير إليه في الطريق الثاني وأما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها .كما هو المشهور، وذلك المطلق مندرج

متعاقبة لا نهاية لها بذاته) إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجباً حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا إلى غير النهاية، وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً إستحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قطعاً لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت. (الثاني) من الطريقين (أن نبين في الحادث اليومي أنه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظاً) إستناده كذلك (بحركة دائمة)، إذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجباً مفيضاً لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة السرمدية، كما ذهبت إليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة، وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث **فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد** فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم، وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم وإذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجباً لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة أو بغير واسطة قديماً هذا خلف **فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً**، ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم أيضاً إلا

حينئذٍ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع أنه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة إلى غير النهاية بدون أن يشترك في أمر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تأمل.

قوله: (فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمراراً لحركة البسيطة، أعني الحركة بمعنى التوسط فإنها في كل فلك أمر واحد شخصي مستمر من الأزل إلى الأبد عند الفلاسفة، وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الأوضاع الجزئية لأن الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لأفرادها لتكون مستمرة أو حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة، بل يجب أن يحمل على استمرار ماهية الحركة بالحقيقة، أعني تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بإرادة الأولى بعد وضوح الحق أمر هين، وحينئذٍ يبطل كلامهم بإجراء برهان التطبيق في الأوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام الشارح.

قوله: (فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً) لا شك أن الطريق الثاني غير واف إذ لو لم يجوز ما أشير إليه في هذا، وجوز ما أشير إليه في الطريق الأول لم يلزم محذور وكأن إقحام الشارح لفظ أيضاً، وحصر التمام في كونه بالطريق الأول حيث قال ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع أيضاً لا يتم إلا بالطريق الأول إيماء إلى هذا، اللّهم إلا أن يكون القول بأن الاستدلال يتم

بالطريق الأول، إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته **أو جاز تعاقب صفاته** التي لا تتناهى لم يلزم الأمر الرابع، أعني التخلف عن المؤثر التام. أما على الأول فلأنه جاز أن يكون ذلك القديم مختاراً كما مر، وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى، وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لأم مؤثره إما مختار مع كون الباري تعالى موجباً، إما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بعد إحاطتك بما تقدم) من المباحث (خليق بأن يسهل عليك ذلك) أي بيان الأمور المذكورة، أما بيان حدوث ما سوى اللّه سبحانه وتعالى فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقاً، أعني مسلك الإمكان أو المسلك الخاص بالأجسام مع نفي المجردات، وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي (احتج الحكماء) على إيجابه تعالى (بوجوه) كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله (الأول) **لأنه الذي عليه يعولون وبه يصولون** وتقريره أن يقال:

بالطريق الثاني إلزامياً حيث وافق الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند إليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا إلى نهاية بذاته تعالى.

قوله: (أو جاز تعاقب صفاته تعالى إلخ) قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه تعالى مسلم، وأما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا تتناهى فممنوع لأنه لو تعاقب صفاته تعالى، كذلك لزم التسلسل فتندرج في الأمر الثالث وأنت خبير بأن المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على أن المصنف قد أشار إلى بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني أعني قوله وإن شئت قلت: مع أنه ذكر ثانياً أن تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه، فغرض الشارح أن البرهان البديع يشاركه في هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر فإن قلت: إذا كان بيان لزوم التخلف في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وإن شئت قلت: إلخ يتضمن الإشارة إلى بطلان التسلسل مطلقاً كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوماً منه، فأي حاجة إلى التصريح بأن الدليل الثاني أو الأول إنما يتم بكذا، قلت: لما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل قوياً صرح بأن تمام الدليل موقوف على إبطاله، وأنه قد أبطل فيما سبق اهتماماً بشأنه ولا ضير في ذلك.

قوله: (لأنه الذي عليه يعولون وبه يصولون) توجيه لكلام المصنف فإن التعبير عن هذا الوجه بالأول سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهراً أن يورد بعده الثاني والثالث بهذين العنوانين، ولذا قال الكرماني في شرحه: أن المصنف خط القلم على قوله بوجوه إذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بأن تعلق إلخ.

لا يجوز أن يكون قادراً إذ **(تعلق القدرة)** منه (بأحد الضدين) المقدورين له، كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلاً دون ما عداه من الأشكال والألوان **(إما لذاتها) بلا مرجح وداع** (فيستغني الممكن عن المرجح)، لأن نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وإنه يسد باب إثبات الصانع)، إذ يجوز حينئذٍ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح **(وأيضاً يلزم قدم الأثر)** لأن المؤثر حينئذٍ مستجمع لشرائط التأثير لأن الواجب أزلي **وكذا قدرته وتعلقها** فلا يجوز تخلف الأثر عنه وهو باطل، **لأن أثر القادر حادث اتفاقاً وخصوصاً على رأيكم** (وإما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (إلى مرجح) من خارج، ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل وإلا لزم الإيجاب بل كان جائزاً هو وضده أيضاً فيحتاج إلى مرجح آخر (ويلزم التسلسل) في المرجحات، **(والجواب)** نختار **(أن تعلقها)** بأحد المقدورين **(إنما هو بذاتها)** لا بأمر خارج وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داع (كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم) أولاً

قوله: (إذ تعلق القدرة) أراد به التعلق الذي يترتب عليه وجودالمقدور كما دل عليه قوله بأحد الضدين إذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا.

قوله: (إما لذاتها بلا مرجح وداع) إذا حمل قولهم لذاتها على نفي سبب مخصص في تعلق القدرة بأحد الطرفين مع أن يساوي تعلقها بالطرف الآخر لا على نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما أريد من الشق الأول والتزام التسلسل في التعلقات كما تحققه في أبحاث الممكن، وأما القول بأن التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده إلى سبب مؤثر ففيه أن كل أمر متجدد وجودياً كان أو عدمياً يحتاج إلى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع.

قوله: (وأيضاً يلزم قدم الأثر) وأيضاً يلزم أن لا يصح الترك ويلزم الإيجاب كما سيشار إليه في بحث الإرادة.

قوله: (وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر أن قولهم بأزلية التعلق المذكور بناء على أنه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد.

قوله: (لأن أثر القادر حادث اتفاقاً) قد سبق في مباحث القدم منه الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالإرادة كل ذلك عند الفلاسفة.

قوله: (وخصوصاً على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الأثر كما سبق مع ما فيه.

قوله: (والجواب أن تعلقها إنما هو بذاتها) ليس هذا مبيناً على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فإنه مع كونه مخالفاً للمشهور مستلزم للاستغناء عن إثبات الإرادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقاً ولاحقاً، وإثبات الإرادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور، ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق إرادة المختار إلخ. مع أن

(فيستغني الممكن عن المرجح، قلنا: لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه) على الآخر (بلا مرجح) وداع (ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح) المؤثر فيه، إذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه بقوله: (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلاً مغايرة ظاهرة **ولا يلزم من صحته صحته**) أي من صحة الأول صحة الثاني. ألا يُرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف، ولذلك لم يذهب إلى صحته **أحد من العقلاء** ولا يشهد كذلك بامتناع الأول، ومن ثمة ترى جمعاً يجوزونه (**وربما**) **يختار** أن تعلقها لا لذاتها و (يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع **ولا ينتهي إلى الوجوب**) فلا يلزم الإيجاب ولا يحتاج أيضاً إلى مرجح آخر ليتسلسل، (وقد عرفت ضعفه) بما مر من أن الأولوية التي لم تنته إلى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانياً (يلزم قدم الأثر قلنا ممنوع وإنما يلزم) ذلك (في الموجب الذي إذا

الظاهر حينئذٍ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الإرادة، واكتفى بالإشارة اكتفاءً بالشهرة وبه اندفع ماذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة إلى مرجح ومنه لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من أن هذا أولى مما قال في المواقف إقتداءً بالإمام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليتأمل.

قوله: (ولا يلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل في الصورتين واحد إذ نقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فإن قيل: المرجح هو إرادة أحدهما دون الآخر، قلنا: فإذا تنقل الكلام إلى الإرادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا إلى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تغفل.

قوله: (أحد من العقلاء) كأنه أخرج ذي مقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها في مباحث الإمكان من زمرة العقلاء.

قوله: (وربما يختار) قيل الباعث على توسيط الجواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الأول هو قرب أحد المتقابلين من الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الأول منه كافٍ في اختيار الشق الأول، إذ الظاهر أن كلاً من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في إبطال الشق الأول على أن في دفع الوجه الأول إشعاراً باندفاع الوجه الثاني فليتدبر.

قوله: (ولا ينتهي إلى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل إلى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فأي فائدة في نفيه وادعاء كفاية الألوية، والجواب أن وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل إلى الإيجاب كما أشار إليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما اشتهر من الوجوب بالاختيار لاينافيه بمراحل عما نحن فيه، فإن مبنى عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وإن وجب الفعل بعده.

اقتضى شيئاً لذاته اقتضاء دائماً، إذ نسبته إلى الأزمنة سواء **وأما القادر) الذي هو مؤثر تام** (**فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت**) الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) **بلا سبب يخص ذلك الوقت**، فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة، ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وقعوده، وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق، (فإن قيل) هذا وجه ثان لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال عندكم أن إرادة اللّه وقدرته متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقت معين وإن التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال **فقال**: (**إذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل**) على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقت معين فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت، وحينئذ (فأي فرق) يكون (بين الموجب والمختار، قلت: الفرق) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (**أنه بالنظر إلى ذاته** مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي) كما في الموجب بالذات، (ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس)، وأما

قوله: (**وأما القادر الذي هو مؤثر تام**) اشار إلى أخذ الاختيارية معه فإن مجرد القادر بلا إرادة ليس مؤثراً تاماً.

قوله: (**بالإيجاب في ذلك الوقت**) الظاهر أنه متعلق بتتعلق ويحتمل أن يتعلق بالإيجاد وقد سبقت الإشارة إلى المبني.

قوله: (**بلا سبب يخص ذلك الوقت**) الأنسب للسياق ولقاعدة إثبات الإرادة أن يراد بالسبب السبب الخاص هاهنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي.

قوله: (**فقال إذا كان قدرته تعالى إلخ**) لا يخفى أن المناسب للسياق أن يقول إذا كان قدرته وإرادته كما أشار إليه الشارح بقوله وتقريره أن يقال إلخ، لكن المصنف لم يتعرض للإرادة لتقرر أن تعلق القدرة بانضمام الإرادة فالتعرض للأول تعرض للثاني هذا، وقد سبق منا أن القول بقدم التعلق التأثيري ليس مما يلائم أصول المتكلمين فليتذكر.

قوله: (**إنه بالنظر إلى ذاته إلخ**) قيل ينبغي أن يزاد قيدآخر ليمتاز مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم، وهو أن له عدم المشية ولك أن تقول قوله ولا يمتنع عقلاً إلخ، يكفي للتميز فإن ما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر إلى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته بأحد الطرفين بخصوصه.

الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلاً **ويقرب من هذا ما قد** قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل وإلا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى وإنه ترجيح بلا مرجح، وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير، إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه. وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فإن ذاته تمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غير لا يتغير أصلاً، وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق. (فإن قيل:) هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال (القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء) فإنها لو تعقلت بأحدهما فقط كانت إيجاباً لا قدرة (والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثراً) لكونه نفياً صرفاً فلا يستند إلى شيء وحينئذ لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً، فلا قدرة أصلاً (قلنا لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثراً) **فإن عدم المعلول مسند إلى عدم علته**، كما أن وجوده مستند إلى وجودها (وإن سلمناه) أي كون العدم لايصلح أثراً (**فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل** لا إن شاء فعل العدم)، فإن العدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل، **وهذا أولى مما قيل** هو الذي إن شاء أن يفعل فعل وإن شاءأن لا يفعل لم يفعل لأن استناد

قوله: ‏(**ويقرب من هذا ما قد قيل إلخ**) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الأربعين، فالضمير في لكنهم إلى الفلاسفة والمجيب المشار إليه بقوله وأجيب عنه هو المتكلم.

قوله: ‏(**فإن عدم المعلول مستند إلى عدم علته**) فإن قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية، وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فإن المكنات الأزلية معلولة لا مقدورية قلت هذا لا يرد على الشارح لأن المصنف علل نفي المقدورية بأن العدم لا يصلح أثراً ولم يقل لا يصلح أثر للقادر، ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم أزلية ما لم يتجه الجواب المنفى أصلا.

قوله: ‏(**فالقادر من أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل**) فيه بحث لأن ما لم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه أنه ما لم يشأ فلم يفعل وليس أثرا للقدرة بالاتفاق. ويمكن أن يجاب بأن المرد لم يشأ من شأنه المشية وبذلك بخرج الموجب.

قوله: ‏(**وهذا أولى مما قيل إلخ**) إنما حكم بأولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز أن يؤل بأن شاء استمرار بأن لا يفعل على حذف المضاف، فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج إلى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية.

العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود، فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً. (فروع على إثبات القدرة) كما هي (عندنا) أعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها. (الأول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة **وإلا كانت**) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى (وقد مر بطلانه، وكانت أيضاً (**واقعة**) أي صادرة عن الذات (**بالقدرة** لما مر) في هذا المقصد من أن الحادث لا يستندإلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث وهو باطل، (و) إذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لأن القدرة الأخرى حادثة أيضاً إذا المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة إلى ما لا يتناهى وهو أيضاً محال (الثاني إنها صفة واحدة وإلا لاستندت) تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على الفرع الأول (إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب وكلاهما باطل. أما الأول فلأن القديم لا يستندإلى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، كما ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي وهو باطل لأن وجوده ما لا يتناهى محال مطلقاً وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع، وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه هاهنا بأن (هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات إذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت

قوله: (وإلا كانت واقعة بالقدرة) لا يخفى أنه لا راجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند به الحادث إلى الموجب القديم على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الأول، جاز الحكم بلزوم صدورها بالإيجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني، لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (لم يصدر عنه صفة أخرى) وإلا لزم ان لا تنحصر الصفات في السبع لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بأن أثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة، فتتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلاً، فإن تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر محله ولا تكثر له على أنك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع إليه.

عليه، بل يجب أن يكون بالإيجاب فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب **لم يصدر عنه صفة أخرى** كذلك، وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتوا الصفات. (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) **أي ليست موصوفة بالتناهي** (لا ذاتاً و) لا تعلقاً، أما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم (ولا كم ثمة) إذا القدرة بحسب ذاتها **من الكيف** فيسلب عنها التناهي، (وإما تعلقاً فمعناه) أي معنى سلب التناهي عنه **هو إثبات اللاتناهي** له ومعنى لا تناهيه (أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره)، أي بما وراء ذلك الحد (**وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً** فتعلقهاتها متناهية بالفعل) دائماً (غير متناهية بالقوة) دائماً (وهذه الأحكام) الثلاثة التفريعية (**مطردة في الصفات كلها** فلا نكررها، يعني أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتاً بمعنى سلب التناهي، وغير متناهية تعلقاً بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإرادة أيضاً كذلك، لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة **فلا حاجة إلى التكرار**. (تنبيه:) القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بيناه) من إثبات زيادة الصفات على وجه عام (**وقد تحتج**

قوله: (أي ليست موصوفة بالتناهي) إشارة إلى أن القضية السابقة سالبة لا معدولة، فإن اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف أيضاً به إلا الكم بالذات أو بالعرض.

قوله: (من الكيف) قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية أن القابل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الأعراض فكأن المراد بالكيف هاهنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وإن لم يكن من الأعراض وهذا القدر يكفي في المقصود إذ التناهي فرع قبول القسمة.

قوله: (هو إثبات اللاتناهي له) لأن التعلق وإن لم يكن كما بالذات إلا أنه معروض للكم المنفصل، أعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعاً لما هو من خواص الكم.

قوله: (وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً) أي ما تتعلق به بالتعلق التأثيري وأما ما تتعلق به تعلقاً معنوياً فهو غير متناه، وقد أشرنا إلى التعليقين فيما سبق.

قوله: (مطردة في الصفات كلها) ليس المراد باطراد الأحكام الثلاثة التفريعية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه، كيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الأخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهي، وإليه أشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة.

قوله: (فلا حاجة إلى التكرار) وإن وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة أخرى كما قال في بحث الإرادة إرادة اللّه تعالى لتفريع مذاهب الخصوم.

المعتزلة على نفيه بوجهين الأول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة، ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان للّه تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام) لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضاً، (والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فإن القبح حكم واحد وقد عللتموه تارةً بكون الشيء ظلماً وأخرى بكونه جهلاً إلى غير ذلك، وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد، ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة **في صفة غير موجودة في القدرة القديمة**) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم إلى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافاً ظاهراً **(ففي الغائب إن كانت) القدرة (مثلها)** أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الإجسام) كنظيرتها (وإلا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضاً (والجواب منع

قوله: (وقد تحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه اللّه تعالى أنه يلزم من هذا أن لا يكون الباري تعالى قادراً أيضاً، وهم لا يقولون به وقال الأستاذ المحقق: دليل المعتزلة ينتقض بالذات بأن يقال الذوات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها بخلق الأجسام إلى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب، وإنما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لأن شيئاً منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير، فلا يتأتى أن يقال: فلو كان للّه تعالى سمع لم يصلح بخلق الأجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات، فإنه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فإنها معنى من شأنها تأتي الإيجاد بها، وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الأجسام، والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشيء، بل اللازم حينئذٍ لا تصلح ذاته المخصوصة لذلك لأن خصوصيات ذوات الممكنات إنما لم تصلح لذلك لكونها ذواتاً وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليتأمل.

قوله: (في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالسمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمراً موجوداً في الخارج.

قوله: (ففي الغائب إن كانت القدرة مثلها إلخ) الظاهر أن المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه أن الأفراد المتفة الحقيقة، لا بد أن تتمايز بخصوصية قطعاً فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات مع الاتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده.

أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر. (البحث الثاني :) فيأن قدرته تعالى تعم **سائر الممكنات أي جميعها** (والدليل عليه أن المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته إلى ذاته **(والمصحح للمقدورية) هو (الإمكان)** لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السوية وإذا أثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض ولا امتياز فيه) أصلاً (ولا تخصيص) قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافاً للمعتزلة و) من أن المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم)، فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، **وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد** المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء، **قيل: ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام** لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار، إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها، (واعلم أن المخالفي نفي هذا الأصل)

قوله: (تعم سائر الممكنات أي جميعها) يعني أن كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواه وإن توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على إيجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه، وسيجيء في مباحث التوليد أن الاحتياج في الحقيقة للعرض لا أن اللّه سبحانه محتاج في إيجاده إلى شيء محذور.

قوله: (والمصحح للمقدورية هو الإمكان) قد سبق ما فيه في شرح الديباجة فلينظر فيه.

قوله: (وعلى قنون الحكمة جاز أن تستعد إلخ) قيل لا شك أن في زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر، وإن امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن، وأنت خبير بأن الاستعداد المخصوص إذا كان شرطاً لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد أصلاً لم يتأت إيجاد ذلك الممكن قطعاً، وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد هاهنا وهو تأتي الإيجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فإن شاء أوجده، وإن شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فتأمل.

قوله: (قيل ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام إلخ) فإن قلت: لو سلم التجانس فلم لا يجوز أن يكون خصوصية بعض الأجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال، قلت: تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ لا إلى القادر المختار فله أن يعدمها ويوجد خصوصية أخرى لا تمانع القدرة، اللّهم إلا أن يقال الخصوصية إذا كانت من المشخصات

أعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم الأصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (**الأولى: الفلاسفة**) الإلهيون فإنهم (قالوا: إنه) تعالى (واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران، والصادر عنه) ابتداءً هو (العقل الأول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل. والجواب منعه قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) وما تمسكوا به في إثباته فقد زيفناه. الفرقة (**الثانية: المنجمون ومنهم الصابئية** قالوا: الكواكب) المتحركة بحركات الأفلاك (هي المدبرات أمراً) في عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدماً (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها إلى بعض وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول) الأربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما (**وتأثير الطوالع**) في المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب: أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف) **كما في توءمين** أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (إذ قام البرهان على نقضه) فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود إلا اللّه. (كيف ونقول لهم:) ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب

وأعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم تتعلق القدرة بإيجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافياً لعموم القدرة محل بحث.

قوله: (الأولى الفلاسفة إلخ) فإن قيل: الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا: المراد بالقدرة القادرية أي كونه تعالى قادراً ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب أن نفي عموم القدرة قد يكون بنفي أصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد.

قوله: (الثانية: المنجمون) قال في شرح المقاصد: الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين هو مذهب الفلاسفة إلا أنه لما لم يعرف مذهب المنجمين في مبادئ الأفلاك والعناصر وإثبات العقول والنفوس، وكون الباري تعالى موجباً أو مختاراً جعل فرقة أخرى من المخالفين.

قوله: (ومنهم الصابئية) بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين إلى دين.

قوله: (وتأثير الطوالع) فإن الكوكب الذي هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة، ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا.

قوله: (كما في تؤءمين) قد يجاب عن ذلك بأنهم لا يدعون كون الأوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم أيضاً فلعل مادة أحد التوءمين تخالف مادة الآخر في الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره.

لكم على قواعدكم لأنكم (قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذٍ (جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكماً بحتاً)، وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتاً لكواكب وبعضها بيتاً لكواكب أخر وفي جعل بعض الدرج شرفاً وبعضها وبالاً إلى غير ذلك من الأمور التي تدعونها فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة. (ثم نردد ونقول: إن الفلك) إن كان بسيطاً فقد بطلت الأحكام التي تزعمونها لما ذكرناه، وإلا بطل علم الهيئة إذ مبناه أن الفلك (بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة في أنفسها (فالحركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة) على أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة، ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت وإذا بطلت) الهيئة بطلت (الأحكام) النجومية (لأنها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها أحكام؟) مترتبة عليها. (لايقال: الأفلاك وإن كانت بسيطة) متساوية الأجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطالع (والعبرة) في تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) **من السيارات (وبعدها) عنها** (ومسامتتها وعدمها) فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج. (لأنا نقول: البروج كما علم تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وإن أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب، لكن لم يقل به أحد منهم فإن قلت: البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الأحكام والآثار. قلت: تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر وهو باطل عندكم، (ثم) إنا نقول: (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من أجزاء الفلك **(يبطل بساطة الأفلاك)** إذ لو كانت بسيطة لزم

قوله: (من السيارات وبعدها عنها) إنما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض، لأن العبارة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتسامت على أنه لا احتياج في تلك الأحكام إلى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبعائها فيها، وأما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به.

قوله: (يبطل بساطة الأفلاك) إذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص إلى طبائع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب إليه مما لا يعقل وإن كان المنسوب أموراً متخالفة الحقيقة.

الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الإشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام. الفرقة (الثالثة: الثنوية ومنهم المجوس) فإنهم (قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشر **وإلا لكان خيراً شريراً معاً**) فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله. (**والجواب: أنا نلتزم التالي**) فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقاً لهما (لأحد الأمرين، إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال: فلان شرير أي ذلك **مقتضى نحَيزته**) أي طبيعته (**والغالب على هجيراه**) أي دأبه وعادته، (وإما لعدم التوقيف) من الشرع (وأسماء اللّه تعالى توقيفية). الفرقة (الرابعة: النظام ومتبعوه قالوا: لا يقدر على) الفعل (القبيح **لأنه مع العلم بقبحه سفه** ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه. (والجواب: أنه لا قبيح بالنسبة إليه فإن الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد (وإن سلم) قبح الفعل بالقياس إليه (فغايته عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبح (**وذلك لا ينفي القدرة**) **عليه**.

قوله: (**وإلا لكان خيراً وشريراً معاً**) لا يخفى أن دليلهم على تقدير تمامه لايثبت مدعاهم لأنه إنما ينفي فعل الشر والمدعى نفي القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر الغير الفاعل إياه لا يكون شريراً.

قوله: (**والجواب إنا نلتزم التالي**) هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير، وبالشرير خالق الشر، وأما إن أريد بالخير من يغلب خيره على شره، وبالشر من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى هاهنا بما ذكره.

قوله: (**مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه**) النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاي المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات أخرى وهي الهجير على وزن الفسيق والإهجيريّ بكسر الهمزة وفتح الراء وهجرياً بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء.

قوله: (**لأنه مع العلم بقبحه سفه**) قيل: إنما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة إليه تعالى إذا لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة إذ الحكمة حينئذ تقتضي وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وإن لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء: الشر داخل في القضاء على سبيل التبع. وهذا إنما يرد عليهم إذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق أو الذي جهة قبحه كثيرة راجحة.

قوله: (**وذلك لا ينفي القدرة عليه**) فإن قلت: بل ينفيها إذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدوراً على تقدير تسليم القبح بالقياس إليه تعالى لزم جواز النقص، تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلت: المحذور هاهنا إنما لزم من الامتناع الغيري أعني من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافي الإمكان الذاتي الكافي في المقدورية.

الفرقة (الخامسة :) أبو القاسم (البلخي ومتابعوه **قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد** لأنه إما طاعة) مشتملة على مصلحة (أو معصية) مشتملة على مفسدة (**أو سفه) خال عنهما** أو مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى. (والجواب: أنها) أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنها، فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية، ولما كان لقائل أن يقول: ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة **أو يخلو عنهما** وعلى التقادير يكون متصفاً بشيء من الاعتبارات المذكورة أجاب عنه بقوله: (وهو) أي ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر أفعاله) المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال: هناك مصلحة أو مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث) إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك. الفرقة (السادسة: الجبائية قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع، وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلاً) من أفعال العبد يوجد فيه (وأراد العبد عدمه) منه لزم (إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه. (لا يقال: يقع مقدور الله لأن قدرته أعم) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين (لأنا نقول: معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه. (والجواب: أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها

قوله: (قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهراً إلى حيز وحركة العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان.

قوله: (أو سفه خالٍ عنهما إلخ) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال: عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لأن السفه وإن جاز أن يجعل شاملاً للعبث فلا خفاء في شموله المعصية أيضاً، ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح.

قوله: (أو يخلو عنهما) الظاهر أنه أدرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على أنه أراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما أو الغالبة فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لا يخفى لكن أفرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح.

قوله: (فلا يتجه أن يقال: هناك مصلحة) ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه مشتمل على مصلحة ولا نسلم أن كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب.

فتساويهما في هذا المقدور ممنوع، **بل الله تعالى أقدر عليه من العبد** فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية، نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية.

[المقصد الثالث : في علمه تعالى]

(في علمه تعالى وفيه بحثان : **البحث الأول** : **في إثباته** وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء، وإنما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لا يعبأ بهم، وسنذكره لكن المسلك) في إثبات كونه تعالى عالماً (مختلف، أما المتكلمون فلهم مسلكان : الأول أن فعله تعالى متقن) أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (**وكل من فعله متقن فهو عالم**، أما الأول) أعني إتقان فعله (فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) إذا تأمل (في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها، ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات، وأما الثاني) وهو أن من كان فعله متقناً كان عالماً (فضروري وينبه عليه أن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة مؤنقة **علم بالضرورة أن كاتبه عالم**، وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم فإن قيل : المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جمع الوجوه فممنوع) إن فعله تعالى متقنٍ (إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما) ويتضمن [illegible] (ويمكن تصوره على وجه أكمل) مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم) إذ ما من أثرٍ إلا ويمكن أن ينتفع به

قوله : (بل الله تعالى أقدر عليه من العبد) هذا الكلام إنما يتمشى إذ ثبت أن القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك وأما إذا كانت متواطئة فلا.

قوله : (البحث الأول في إثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة إلى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل. والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر إذا أثبت أولاً كون العلم بجميع ما ذكر من شأنه تعالى.

قوله : (وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى أن اتذان الفعل وكذا قدرة الفاعل إنما تدل على انكشاف المفعول للفاعل، وأما أن للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا.

قوله : (علم بالضرورة أن كاتبه عالم) الكتابة يقال في عرف الأدباء لإنشاء النثر، كما أن الشعر يقال لإنشاء النظم، والظاهر أنه المراد هاهنا لا الخط.

منتفع سواء كان مؤثراً عالماً أولا كإحراق النار وتبريد الماء (أو أمراً ثالثاً فبينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل؟ (و) نقول أيضاً: (إنه) أي دليلك على إثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة) المتساوية (بلا فرجار ومسطر، واختيارها للمسدس **لأنه أوسع من**) **المثلث** و (المربع) والمخمس **(ولا يقع بينها)** أي بين المسدسات **(فرج كما)** يقع **(بين المدورات وما سواها)** من المضلعات (وهذا) الذي ذكرناه (لا يعرفه إلا الحذَّاق من أهل الهندسة، وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آلة مع أنه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم. (والجواب عن الأول: أن المراد) بالمتقن (ما تشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم. و) **الجواب** (**عن الثاني**: أنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله **لجواز أن يخلق الله تعالى** فيهما علماً بذلك الفعل

قوله: **(لأنه أوسع من المثلث)** أي إذا كان مجموع خطوط المسدس مساوياً لمجموع خطوط المثلث وأخويه مثلاً كان المسدس أوسع منه.

قوله: **(ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وما سواها)** فإن قلت: هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات. وما أشار إليه في أول موقف الجوهر من أن الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع. قلت: قد ذكرت هناك أن مراده أن المسدسات إذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وإن لم يلزم إذا كانت متساوية فيه. وأما المربعات فلا يلزم فيها ذلك أصلاً وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك. ونفيه هاهنا. وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة إلى المربع فدفعه أن يستثنى المربع هاهنا بقرينة ما ذكرناه هناك. بقي الكلام في أن المثلث يدخل في عموم ما سواها مع أنه مثل المسدس كما بينا هناك ولا قرينة لاستثنائه.

قوله: **(والجواب عن الثاني إلخ)** وفي أبكار الأفكار أن هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لأفعالها الاختيارية، ومن قال: إنها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده أن الإحكام والإتقان ليس مستنداً إلى تلك الحيوانات بل إلى الله سبحانه فيجب أن تكون معلومة لله تعالى لا لها. ولعل المصنف إنما لم يتعرض له لأن الكسب أيضاً يقتضي العلم بالمكسوب القصدي كما دل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضاً.

قوله: **(لجواز أن يخلق الله تعالى)** إنما ذكر في التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الإتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لأن مبنى النقض توهم استحالة

الصادر عنهما أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما.

سلك الثاني: **أنه تعالى قادر**، لما مر، وكل قادر فهو عالم) **لأن القادر هو الذي** يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم. (لا يقال:) كون كل قادر عالماً ممنوع إذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الأشاعرة (**فعل قليل) متقن** (اتفاقاً وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة، (لأنا نقول: لا نسلم الملازمة إذا الضرورة فارقة) بينهما تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه. وأما من جعل النوم ضداً للقدرة **فالسؤال ساقط عنه** (وأما الحكماء فلهم)

علمهما وإلا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم إمكانه فأشار إلى منع المبنى وادعاء علمهما أيضاً لإتقان فعلهما.

قوله: (الثاني أنه تعالى قادر إلخ) قال في شرح المقاصد: المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام لأن عليها سؤالاً صعباً. وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجوداً يستند إليه تلك الأفعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة. ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضاً فعلاً محكماً بل أحكم فيكون فاعله عالماً لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار، إذ الإيجاب من غير قصد لا يدل على العلم فترجع طريقة الإتقان إلى طريقة القدرة مع أنه كاف في إثبات المطلوب. ويرد عليه ما قيل من أن لنا أن ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بأن يقال: لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجوداً استند إليه تلك الأفعال لأن ذلك الموجود المستند إليه بطريق الإيجاب إما أن يكون قديماً أو حادثاً. والأول باطل لما تبين من حدوث ما سوى ذات اللّه تعالى وصفاته. والثاني أيضاً باطل لأن استناد الحادث إلى الموجوب إنما يكون بتسلسل الحوادث، وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلاً على قادريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الإتقان إلى طريقة القدرة لأنا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا، ولانجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على أنه لو تم ما ذكره لم يحتج إلى توسيط قوله: لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى إلخ إذ يكفي أن يقال: من كان فعله متقناً إنما يلزم كونه عالماً إذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار.

قوله: (لأن القادر هو الذي إلخ) فإن قلت: هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال؟ والجواب: قلت السؤال المذكور ينبغي أن يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الإرادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلاً وكثيراً كما أشرنا إليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف الأعراض.

قوله: (فعل قليل متقن) أشار الشارح المحقق بزيادة قيد الإتقان إلى ورود السؤال على المسلك الأول أيضاً.

قوله: (فالسؤال ساقط عنه) أي السؤال بالنائم والغافل لأن الغفلة كالنوم في كونه مضاد للقدرة ويحتمل أن يكون مراده إبقاء السؤال بالغافل.

في إثبات علمه تعالى (أيضاً مسلكان: المسلك **الأول أنه مجرد**) أي ليس جسماً ولا جسمانياً كما مر في التنزيهات. (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات **وقد برهنا**) **فيما سلف** (**على المقدمتين**. المسلك الثاني: أنه تعالى يعقل ذاته وإذا **عقل ذاته عقل ما عداه**، أما الأول **فلأن التعقل حضور** الماهية المجردة) عن العلائق المادية (للشيء المجرد) القائم بذاته. (وهو حاصل في شأنه) لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته. (وأما الثاني: فلأنه مبدأ لما سواه) أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالماً بذاته وبجميع معلولاته. (ويرد على) المسلك (الأول منهم الكبرى) القائلة: بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذي تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثاني **أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم**. وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذي عرفوه به (ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لا بد له من دليل سلمناه) أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه (**لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير**) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالماً بنفسه

قوله: (**الأول أنه مجرد إلخ**) قيل: دليلهم الأول يفيد علمه تعالى بذاته علماً حصولياً، ودليلهم الثاني يفيد علمه بذاته علماً حضورياً.

قوله: (**وقد برهن فيما سلف على المقدمتين**) أما على الأولى ففي التنزيهات حيث بين أن اللّه تعالى ليس بجسم ولا عرض، وأما على الثانية ففي المرصد الأخير من الموقف الرابع في أحكام العقل.

قوله: (**وإذا عقل ذاته عقل ما عداه إلخ**) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم يثبت بالأولى، إما لإثبات العلم الحصول أيضاً كما ذهب إليه بعضهم أو لإثبات عموم العلم المقتضي لإثبات أصله على وجه أبلغ.

قوله: (**فلأن التعقل حضور الماهية**) فيه أن الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في أول الأمور العامة. اللّهم إلا أن يراد بالماهية هاهنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية. واعلم أن قولهم: التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي، والمراد أن التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في أواخر أول مقاصد العلم من موقف الأعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الإيرادات، فتأمل.

قوله: (**لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم إلخ**) قيل: كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل أحد من أن الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية، ولو جوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز أن يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى يتحصل في حقنا دون بعض المجردات؟

كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمناه) أي عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وإلا لزم من العلم بالشيء العلم **بجميع لوازمه القريبة والبعيدة**) لأنه إذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله **وإذا علما معاً علم البعيد أيضاً** لأنه معلولهما. (نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء) الذي هو علة (وعلم أنه علة له) أي للشيء الآخر الذي هو معلول (و) **علم** (**أنه موجود** و) **علم** (**أنه يلزم** من وجود العلة

قوله: (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير) قد يؤيد هذا بأن العلم مما يفهم بالضرورة كل أحد إما بكنهه أو بما يميز عن سائر أغياره، ونحن نعلم قطعاً أن مجرد عدم غيبية الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً أو مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعي أن عدم غيبية الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره، بحيث يكون أحدهما علماً والآخر غير علم. قيل: المفهوم من تقرير الشارح أنه حمل هذا الكلام على أن التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لأنه يؤدي إلى أن يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول. فالصواب أن مراد المصنف لم لا يجوز أن يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض. وأجيب: بأن الإضافة في قول الشارح: حقيقة العلم ما ذكرتموه مثل الإضافة في قولنا: حقيقة الهندي الإنسان لا مثلها في قولنا: حقيقة الإنسان الحيوان الناطق، وحينئذٍ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطاً بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الإنسان وجود الهندي وإن كان حقيقته ذلك.

قوله: (بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بأن جميع لوازم الشيء لا يلزم أن يكون معلولات له بل قد يكون معلولاً وقد يكون علة وقد يكون غيرهما وأجيب بأن اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج إليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد هاهنا.

قوله: (وإذا علم ما علم البعيد أيضاً) فإن قلت: العلم باللازم إنما يلزم إذا تصور الملزوم قصداً ويكون العلم به تاماً بالمعنى الذي يعرفه. وحينئذٍ نقول: العلم الثالث إنما يلزم إذا كان تصور اللازم الأول قصدياً وليس فليس وإن تصور كذلك نقول: يلزم الثالث لهما وهلم جراً، لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية. قلت: فحينئذ نقول: الدليل الذي ذكر لو سلم دلالته على علمه القصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت المطلوب.

قوله: (وعلم أنه موجود وعلم أنه يلزم إلخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود هاهنا إثبات علمه تعالى بنفس معلولاته إلا بوجودها فالعلمان الأخيران مما لا حاجة إليه. اللّهم إلا أن يقال: لما كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلاً في المدعى.

وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعاً . **لكن ما ذكرتم يدل** على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر . (فلم قلتم : إن ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم؟ (تنبيه : مسلكا المتكلمين يفيد أن العلم بالجزئيات) كما يفيد أن العلم بالكليات وذلك (لأن الجزئيات) معلولة **كالكليات** (**صادرة عنه** على صفة الإتقان ومقدورة له) فيكون عالماً بهما معاً (وأما

قوله : (لكن ما ذكرتم يدل إلخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بأن الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ما له في نفسه أي من الصفات التي منها العلية ، ولا شك أن علم الباري تعالى بذاته كذلك وإنه يستلزم العلم بالمعلول ، ووجه الدفع الذي أشار إليه أنه لايلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاماً بذلك المعنى . وإن كان كذلك في نفس الأمر . فإن قلت : لما كانت العلة لذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجباً للعلم بالمعلول ، وهذا ضروري لا وجه لمنعه . قلت : المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك إذ الأعيان تخالف الصور في كثير من الأحكام على أن علمه تعالى بذاته حضوري عندهم . فلا حصول صورة فيه . فإن قلت : لما ثبت أن المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفاً له . ثم إنه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب . قلت : أجيب عنه بأنا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لأن حضور الشيء إما بوجوده له متأصلاً كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصل كما إذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلاً ، ثم إن اتصاف الموصوف بصفة لا تقتضي ثبوت الصفة فيه ظلياً أيضاً ، فلم يلزم كون العلية معقولة له أصلاً . وهذا الجواب غير مرضٍ عندي إذ لو اعتبر في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصولي والحضوري في علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر في ذاته تعالى وإن التزمه أبو علي وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الأعراض . فالجواب عن السؤال عندي : منع أن العلم الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعلول ، وأن استلزام العلم الحصولي بها علمه . وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال ، وعلمها الحصولي هو الممنوع في الجواب على أن حضور عليته له تعالى لا يستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع أنهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى .

قوله : (كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد إذ لا وجود لها في الخارج ، ولا في الذهن عندنا . وأما كونها معللة في ضمن الأفراد فهو راجع إلى تعلل الأفراد كما أشار إليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول ، وبهذا يظهر أن دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات .

مسلكا الحكماء **فلا يوجبان إلا علماً** كلياً لأن ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الأول (أو) علم (بعلته) كما استفيد من الثاني (يعلم علماً كلياً، فإن المعلول ماهيته كذا إما وحدها) كما في المسلك الأول (أو مع كونها معللة بكذا) كما في المسلك الثاني (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي) أيضا (وتقيد الكلي بالكلي) مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن تفسده به مرة واحدة، وهاهنا محل تأمل، فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية **لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية**. فاعترض عليهم بعض المحققين، وقال: إنهم مع ادعائهم الذكاء **قد تناقض كلامهم** هاهنا فإن الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجؤوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فإنهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية. (البحث الثاني: إن علمه تعالى **يعم المفهومات كلها** الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات

قوله: (فلا يوجبان إلا علماً كلياً) لعل الحصر إضافي بالنسبة إلى الجزئيات المعلولة وإلا ففي المسلك الثاني أنه تعالى يعقل ذاته ومن البين أنه علم جزئي، فتأمل.

قوله: (لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية) قد ذكرنا في مباحث العلم أن مذهب أبي علي ومتابعيه كون علم اللّه تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وإن كان مخالفاً لقواعد الفلاسفة. فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم، وأما غيرهم فلا ينبغي أن يحمل كلامهم على الإلزام كما نبهت فيما سبق على مثله.

قوله: (قد تناقض كلامهم إلخ) قد يعتذر عنه بأنهم إنما ادعوا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لأن العلم بها يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية إحساس لا يمكن إلا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض. ودفع هذا الاعتذار بأن كون إدراك الجزئيات الجسمانية محتاجاً إلى آلات جسمانية إنما هو في حقنا لا بالنسبة إلى الواجب تعالى.

قوله: (يعم المفهومات كلها) أورد على معلومية الكل أي جميع الموجودات والمعدومات للّه تعالى بأن العلم نفس التميز أو صفة توجبه، ولا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل: من أنه لا معنى للعلم بالمجموع إلا العلم بآحاده فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت إليه لأنه إذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد أيضاً معلوماً والمعلومية تقتضي التميز. وقد يجاب: بأن العلم يوجب تميزاً فيما يوجد هناك غير إذ لو لم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك

والممتنعات) وإنما قلنا: معمومه للمفهومات (لمثل ما مر في القدرة **وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات** ومفهوماتها ونسبة الذات إلى الكل سواء) فإذا كان عالماً ببعضها كان عالماً بكلها. (والمخالف في هذا الأصل) أيضاً (فرق) ست: (الأولى **من قال**) **من الدهرية**: (إنه لا يعلم نفسه **لأن العلم نسبة** والنسبة لا تكون إلا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشيء إلى نفسه محال) إذ لا تغاير هناك. **(والجواب منع كون العلم نسبة)** محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) إلى المعلوم (ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة). فإن قيل: تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين. قلنا: **هي تقتضي** نسبة بينها وبين المعلوم **ونسبة أخرى بينها وبين العالم** وهما ممكنتان كما

الغير لم يكن هو بالمعلومية أولى، وأما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز، فإن التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة، والحق في الجواب أن التميز هاهنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد.

قوله: (وهو أن الموجب للعلم ذاته) إما بواسطة المعنى أعني العلم على ما هو رأي الصفاتية أو بدونها على ما هو رأي النفاة.

قوله: (والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات) قيل: هذا يتوصف على إثبات كون الأشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك.

قوله: (من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه أن الدهرية يثبتون الواجب تعالى وأما ما سيذكره في النبوات من أن الدهرية على اختلاف أصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفي القدرة والاختيار وإن كان بعيداً من المشهور.

قوله: (لأن العلم نسبة إلخ) قيل: هذا إنما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخرو المعتزلة. والجواب: إن المراد أن العلم للمعنى المصدري أعني الكشف والتميز نسبة لا يلائمه تقرير الجواب فتأمل.

قوله: (والجواب منع كون العلم إلخ) هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الأول من مقاصد العلم في موقف الأعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه.

قوله: (قلنا: هي تقتضي إلخ) قيل: العلم كما هو المختار صفة توجب تمييزاً وانكشافاً ولا شك في أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم وأحدهما، فيعود الإشكال ويحتاج إلى الجواب التسليمي الذي ذكره، وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآه وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء إلى صاحبه أولى وأقدم من نسبته إلى آلته.

قوله: (ونسبة أخرى بينهما وبين العالم) كون هذه النسبة نسبة أخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام هاهنا مسوق على نفي اقتضاء ذلك التغاير لجواز أن يكون لشيء واحد بالنسبة إلى شيء آخر بعينهما نسبتان متغايرتان. فإن علم زيد بنفسه له نسبة إلى زيد بالقيام ونسبة أخرى إليه بالتعلق، نعم بعد تحقق النسبتين حصل له

عرفت، وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين **اعتبرت بالعرض فيما بينهما** فلا إشكال (سلمناه) أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية) **فإن التغاير الاعتباري كاف** لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (وأحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) أي علمنا بذواتنا جائز (لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه) أي سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً. (وكلامنا في الواحد الحقيقي) الذي لا تكثر فيه أصلاً فلو كان عالماً بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً بخلاف المركب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لأنا نقول: أحدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة إلى كل جزئية فقد حصل المطلوب) **إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه** وهو عينه (وإلا فلا يعلم إلا أحد جزأيه فيكون العالم غير المعلوم) لأن الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فإن قلت: من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة؟ قلت: من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا. (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (إنه لا يعلم شيئاً أصلاً وإلا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) في مذهب الفرقة الأولى. (لا يقال: لا نسلم أن من علم شيئاً علم أنه عالم به وإلا لزم من العلم) بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال (لأنا نقول: المدعى لزوم إمكان علمه به) أي بأنه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فإن من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه

وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها كما مر في بحث العلم من موقف الأعراض، والمنفي هو اقتضاء سبق التغاير.

قوله: (اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لأن معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضي إلا مغايرة العلم للمعلوم.

قوله: (فإن التغاير الاعتباري كاف إلخ) قيل: التغاير الاعتباري إنما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الأمر فلا يثبت كونه تعالى عالماً بذاته في نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط، والمقصود هو الأول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر.

قوله: (إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه) إن أراد النسبة الواحدة نمنعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا إلا أحد أجزائنا لجواز أن نعلم كل جزء بنسب متعددة وإن أراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل.

عالم به بالضرورة وإلا جاز أن يكون أحدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة وإذا لزم الإمكان ثبت المدعى **لأن إمكان المحال محال** (والجواب أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة، وقلنا: الضرورة) التي ذكرتموها إنما هي (فيمن يمكنه العلم بنفسه وإن أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض. (وأيضاً قد مر بطلان ما ذكروه في) إثبات (أنه لا يعلم نفسه. الثالثة:) من الفرق المخالفة (من قال: إنه لا يعلم غيره) مع كونه عالماً بذاته وذلك (لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره) أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخر **(وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء)** لأن العلم به حينئذٍ عن العلم بها وهو باطل، وإذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حده **(فيكون في ذاته كثرة)** متحققة **(غير متناهية)** هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق. (والجواب: أنه) أي ما ذكرتموه من كثرة العلم (كثرة في الإضافات) والتعلقات (و) ذلك لأنه لا نسلّم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) أي تكثر الإضافات والتعلقات (لا تمتنع) لأنها أمور اعتبارية لا موجودة. (الرابعة:) من تلك الفرق (من قال: إنه لا يعقل غير المتناهي **إذ المعقول متميز عن غيره**) لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه، ولأنه لو لم يتميزعن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه

قوله: (لأن إمكان المحال محال) وأيضاً قد ثبت أن ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل، وإلا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال.

قوله: (وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء) مبني على أن العلم بشيء إذا كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء عين العلم بكل الأشياء الأخر إذ الفرق بالعينية في البعض، والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان.

قوله: (فيكون في ذاته كثرة غير متناهية) هذا إنما يدل على رفع الإيجاب الكلي، وهو أن ليس جميع غيره معلوماً له تعالى، ومدعاهم السلب الكلي أعني لا شيء من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلو لم يذكر قوله: غير متناهية لأمكن تطبيقه عليه، اللّهم إلا أن يبنى الكلام على أن نسبة ذاته إلى ذاته أرجح من نسبته إلى الغير، أما نسبته إلى الغير فما لا يتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتأمل.

قوله: (إذ المعقول متميز عن غيره) وأيضاً يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرقة الثالثة.

(وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (وإلا لكان له حد) وطرف (به يتميز) وينفصل (عن الغير) وإذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف. والجواب من وجهين: الأول إنه معقول من حيث إنه غير متناه يعني أن المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم. (وفيه نظر لأن ذلك) الوصف أعني اللاتناهي (أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناهٍ، والنزاع إنما وقع فيه) لأنه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لأنه موصوف بالوحدة ولما اتجه أن يقال: المراد أن مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا أن عارضه معقول في نفسه، أشار إلى دفعه فقال: (وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي **تفصيلاً لا إجمالاً**) وما ذكرتم علم إجمالي لا منازعة فيه لأحد كيف ولا بد منه في الحكم بعد تميزه (الثاني: المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وإنه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا إجمالاً على عكس الجواب الأول أعرض عنه أيضاً فقال: (والحق أن نقول: لا نسلم أن) المعقول (المتميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وإنما يكون كذلك إن لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وإنه ممنوع) لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد. (الخامسة:) منها (من قال:) وهم جمهور الفلاسفة (**لا يعلم الجزئيات المتغيرة** وإلا فإذا علم) مثلاً (أن زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد)

قوله: (**تفصيلاً لا إجمالاً إلخ**) يريد أن الجواب الأول كان دالاً على أنه تعالى يعلم غير المتناهي إجمالاً لا تفصيلاً. وهذا الجواب دال على أنه تعالى يعلمه تفصيلاً لا إجمالاً. والحق أنه تعالى يعلمه إجمالاً وتفصيلاً. فلذا أعرض عنهما وأجاب عن أصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه.

قوله: (**لا يعلم الجزئيات المتغيرة**) لا شك أن هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه، ولهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير أو الجهل على تقدير العلم بها، وإلا فلا بدمن الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بأن إدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وإن كان كمالاً للموجود إلا أنه ليس كمالاً مطلقاً لأنه يوجب نقصاناً من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بأن هذا الاستلزام بسبب أن إدراك الجزئيات الجسمانية محتاج إلى آلات جسمانية وقد تحققت أن هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة إلى الواجب تعالى.

عنها (فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والأول يوجب التغير) في ذاته من صفة إلى أخرى. (والثاني:) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى، قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير إنما هو (في الإضافات) لأن العلم **عندنا إضافة** محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة **بل في مفهوم اعتباري وهو جائز**، **وإدراك المتشكل إنما يحتاج** إلى آلة

قوله: (**يوجب التغير في ذاته من صفة إلى صفة**) هذا إنما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة أو كلام إلزامي كما نبهت عليه في الدرس السابق، ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لأن بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضاً، ويؤيده أن المصنف أجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بأنه لايلزم التغير في صفة موجودة.

قوله: (**لأن العلم عندنا إضافة إلخ**) رد هذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الباري تعالى عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج إذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لأن المفروض أن لا صورة ولا تحقق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفة قبل تحقق المضاف إليه. وأجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وإن لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الأعراض ما فيه وأخرى تمنع أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف إليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه أصلاً والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأي أهل السنة لا يخلو عن إشكال. واعلم أن الجواب بكون العلم إضافة محضة إنما هو من طرف بعض المتكلمين إذ قد سبق أن علم اللّه تعالى عند الأشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه أمراً اعتبارياً لا يلائمه ولو أسقط لفظ عندنا لكان أظهر.

قوله: (**بل في مفهوم اعتباري وهو جائز**) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بأن اللائح منه أن العلم صفة ينكشف بها الحادث عندحدوثه لا قبله، وهو مذهب أبي الحسين حيث قال: علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه إلى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وإن كان له وجه دفع سيذكره عن قريب.

قوله: (**وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلخ**) هذا كلام تنزلي وإلا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارتسام ما له امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حلول الصور فيها

جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقة ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها. **(وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة)** وكثير من الأشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سيوجد واحد فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن) إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له (وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر) متجدد يعلم به أنه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الأول، والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس) علماً (زمانياً) أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فإنه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً، وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزءٍ منه (إذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (ابعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان) وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فاللّه سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر، وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه

كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع. وتلخيصه أن كون الشيء ذا مقدار إنما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة إلى آلة جسمانية.

قوله: (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بأنه إن سلم أن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد، لكن لا شك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود متغايران فإذا كان زيد معدوماً علم أنه معدوم وإذا وجد علم أنه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سيوجد، إذا كان واحداً فقيل: وجوده يعلم أنه معدوم ويعلم أنه سيوجد، فإذا وجد يعلم بالعلم الأول أنه كان معدوماً ويعلم بالعلم الثاني أنه موجود فلم يزل العلم بأنه معدوم بل علم بهذا العلم أنه كان معدوماً فأين يلزم التغير. والحق أن ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه إلخ يشير إلى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور.

قريب وبعيد ومتوسط **كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية** لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات **قال بعض الفضلاء**: وهذا معنى قولهم: إنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت إليه الإشارة. (وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد. واحتج عليه بوجوه: **الأول**: **حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع**) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لأن اختلاف المتعلقين) أي المعلومين (يستدعي اختلاف العلم بهما. الثاني: إن شرط

قوله: (**كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية**) فيه بحث لأن اللّه سبحانه ليس بواقع في الزمان، وكذا صفاته لكن لا شك أنه مقارن له كما مر، وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيساً إليه تعالى بالأوصاف الثلاثة، وبالجملة المكان مجتمع الأجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة إليه سبحانه لأنه ليس بمكاني وهذا ظاهر، وأما الزمان فأجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون مجتمعة فيه. فالقول بأن نسبته تعالى إلى جميع الأزمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلاً بناء على أنه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن إشكال، فالأولى في بيان عدم لزوم التغير أصلاً أن يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على أنه تعالى ليس زمانياً، بل يقال: إن اللّه تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والاستقبال والحضور، بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلاني، والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة سواء كان العلم زمانياً أولا وهذا ظاهر عند التأمل.

قوله: (**قال بعض الفضلاء إلخ**) قال الأستاذ المحقق: ما ذهبوا إليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسألة فمنافاة مذهبهم على أي محمل حمل لأصل من أصولهم المقررة عندهم لازمة للّه لا مجال لتخليصهم عنها.

قوله: (**الأول**: **حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع إلخ**) لايخفى أنه إذا أرجع كلام المشايخ إلى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج إذ حقيقة سيقع، وحقيقة وقع، وإن كانا متغايرين إلا أنه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة إلى من ليس علمه زمانياً ولا يتصور بالنسبة إليه ماض ومستقبل.

العلم بأنه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحداً لم يختلف شرطهما) أصلاً فضلاً عن التنافي بين شرطيهما. (وقد يعبر عنه) أي عن الوجه الثاني (بأن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً وجلس إلى مجيء الغد في بيت مظلم) مستديماً لذلك العلم (فلم يعلم) لأجل الظلمة (دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف يكون أحدهما عين الآخر. (نعم لو انضم إليه) أي إلى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) أي أنه دخل فيكون حينئذٍ هذا العلم متفرعاً على العملين السابقين لا عين أحدهما. وإنما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الإمام الرازي في الأربعين لأن محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمجيء الغد، والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعاً إلى الوجه الثاني لا وجهاً على حدة. (الثالث: يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما إذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلاً (وبالعكس) كما إذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه (وغير المعلوم) أي ما ليس معلوماً في زمان (غير المعلوم) أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان، **وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول والصواب كما هو في الأربعين** أنه يمكن العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذٍ تمايز العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله: (وقد يعبر عن هذا). الثالث: (بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا) لتنافي وصفيهما أعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث، وقد عده الإمام الرازي وجهاً برأسه ثم إن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات. وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه

قوله: (فقد رجع الثالث إلى الأول) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه الثالث أن كلاً من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر، إلا أنه ضم إليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة. قوله: وقد يغير إلخ فإنه صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث إلى الأول.

قوله: (والصواب كما هو في الأربعين) رد عليه بأنه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد، وذلك لأن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوماً باعتبار ومجهولاً بآخر. وأجيب: بأن المراد أنه يمكن العلم بأنه سيقع في الجملة مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات.

عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر، **ورد عليه بأنه يلزم** منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الأزل، عالماً بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيله له تعالى عنه. السادسة من الفرق المخالفين: (من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) يرفع الإيجاب الكلي (لا) بمعنى (السلب الكلي) كما زعمته الفرقة الثانية (إذ لو علم كل شيء فإذا علم شيئاً علم) أيضاً (علمه به) لأن هذا العلم شيء من الأشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لأنه شيء آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم. (والجواب: إنه تسلسل في الإضافات) لا في أمور موجودة لأن العلم من قبيل الإضافة والتعلق عندنا وإنه) أي تسلسل الإضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة قبل، نقول: (كيف) يلزم التسلسل في الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (أنه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام القاضي) فإنهما قالا: كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما **كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به** وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث. (تنبيه: العلم صفة زائدة) على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الإجمال (وأنكره المعتزلة لوجوه: الأول: لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالاً أو تفصيلاً (فيلزم) حينئذٍ (تماثلهما) لأن كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) إما (قدمهما) معاً (أو حدوثهما) معاً، لأن التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم. (فإن قيل) في جوابهم: (هذا لازم عليكم في العالمية) فإنه إذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما **في القدم والحدوث** (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم. (قلنا:) لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض: **(عالميته تعلق الذات)**

قوله: (ورد عليه بأنه يلزم إلخ) قد يجاب عنه بأن الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعندما زال هذا الثابت ووجد زايد علم أنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل.

قوله: (كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) قدسبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان أن انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلم العلم الواحد بالمتعدد يكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليتدبر.

قوله: (في القدم والحدوث) أي الأزلية والتجدد.

قوله: (عالمته تعالى تعلق الذات إلخ) قيل: المماثلة إن لم يثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل إذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا إلا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد

بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا) أي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين. (والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التماثل إذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فإن قيل:) إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم؟ قلنا: إن كان) هناك (طريق آخر إلى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به إليها (وإلا توقف) كما في سائر الأشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها (**سلمنا التماثل** لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لأن المتماثلات قد تختلف فيهما (**كما في الوجود**) فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما، وسره أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص. (الثاني) من الوجوه: (إنه تعالى عالم بما لا نهاية له) فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر. (**والجواب أن التعدد في التعلقات) العلمية (وهي إضافية) فيجوز لا تناهيها** وأما ذات العلم فواحدة، (الثالث) منها: (يلزم) على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة إلى مالا نهاية له. (والجواب: إنه في في الإضافات) لأن علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات (الرابع: لوكان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم، واللازم باطل اتفاقاً بيان الملازمة قوله تعالى: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾

تساوى ذات اللّه تعالى علمنا في التعلق فيلزم أن تكون ذاته تعالى مثلاً لعلومنا وأنه محال فإذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه.

قوله: (سلمنا التماثل إلخ) لا شك أن تسليم التماثل تنزلي لإبطال رأي المعتزلة وإلا فليس كمثله تعالى شيء في ذاته وصفاته.

قوله: (كما في الوجود) قال في حواشي التجريد: المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة.

قوله: (والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية) قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة، وأنه مبني على أن العلم صفة حقيقة ذات إضافة وأن قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن أراد التفصيل فلينظر فيما سبق.

قوله: (وهي إضافية فيجوز لا تناهيها) صريح فيما مر منا مراراً من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية وإن لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل، إذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين. اللّهم إلا في بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل لدليل آخر.

[يوسف:٧٦]، **والجواب المعارضة** بقوله: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ [فاطر:١١]، ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [البقرة:٢٥٥]) **وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر** (إن اللّه عنده علم الساعة كيف وأنه) أي قوله: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف:٧٦]، دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى.

[المقصد الرابع: في أنه تعالى حي]

(في أنه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لأنه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد أطبقوا أيضاً عليه) **أي على أنه عالم** إلا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته **لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي**) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال: المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول. وإن كان أمراً ثالثاً

قوله: (والجواب المعارضة) قيل: عليه التمسك بالدليل السمعي على العلم يستلزم الدور لأن التصديق بإرسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل. وأجيب: بأن التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه. واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي أوردها أم لا اختلفت الأئمة فيه فقال بعضهم: تعارض إذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم: لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصاً أن هذه الواحدة عامة وما من عام إلا وقد خص منه البعض إلا نادراً.

قوله: (وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغي لأن أئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة مجتمعون على أن المراد من العلم المعلوم. وقد استدل عليه الإمام في التفسير الكبير بوجوه، وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وإبقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف أي لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم. فكلامه هاهنا مما لا ينبغي أن يلتفت إليه.

قوله: (أي على أنه عالم) الأنسب لما سيذكره الآن من أن حياة اللّه تعالى عند الحكماء صحة أن يعلم ويقدر أن يقول: هاهنا أي على أنه عالم قادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء.

قوله: (لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي) لفظه إما من عبارة الشارح أوردها لينضم إليها قوله: وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال وإنما لم يذكر المصنف هذا المعنى الأخير لأنه أورده وحده في أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد هاهنا معنى آخر تنبيهاً على الخلاف أو على تحقيق الحق كما أشرنا إليه هناك.

فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه (وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر. (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا: إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة. وقال الجمهور:) من أصحابنا **ومن المعتزلة** (**إنها صفة** توجب صحة العلم) والقدرة (إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان) (اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحاً بلا مرجح وأجابوا عنه: بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى) فيكون ترجيحاً بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله: (والحق أنه ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بآخر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم أن (ليس جعل ذلك) الأمر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الأمر أشبه نظر إلى قوله: (نفس صحة العلم فمن أراد إثبات زيادة) على نفس الصحة (**فعليه بالدليل**).

[المقصد الخامس: في أنه تعالى مريد]

في أنه تعالى مريد وفيه بحثان: الأول: في إثبات الإرادة ولا بد هاهنا من تصويرها أولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء: إرادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا: العناية **هي إحاطة علم الأول**

قوله: (**ومن المعتزلة أنها صفة**) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للأحوال لا متأخروهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافي نفس العالمية والقادرية بالألوهية كماسبق.

قوله: (**فعليه بالدليل**) أي فليتمسك بالدليل أو فالدليل واجب عليه على أن الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ إفادة للحصر.

قوله: (**في أنه تعالى مريد**) قالوا: الفرق بين الإرادة والاختيار أن الاختيار هو الإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده.

قوله: (**هي إحاطة علم الأول**) أي علمه المحيط على نمط قولهم: العلم حصول الصورة مريداً به الصورة الحاصلة.

تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفضيان الخير في الكل **من غير انبعاث قصد وطلب** من الأول الحق. (وقال أبو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف **وأبي القاسم البلخي** ومحمود الخوارزمي: إرادته تعالى (هو علمه ينفع في الفعل وذلك كمايجده كل عاقل من نفسه **إن ظنه أو اعتقاده** ينفع في الفعل) أو علمه به (يوجب الفعل ويسميه) أبو الحسين (**بالداعية**) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع، ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد **زائدة على الداعي** (وقال) الحسين (النجار: إنه) أي كونه مريداً (أمر عدمي **وهو عدم كونه مكرهاً**) **ومغلوباً**، (وقال الكعبي: **هي في فعله**

قوله: (من غير انبعاث قصد وطلب) فالأوامر والنواهي الدالة على القصد والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لفيضان الخير في الكل والإبعاد عن الشر.

قوله: (وأبي القاسم البلخي) هذا مع قوله: فيما سيأتي قال الكعبي إلخ يدل على أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي. وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد: ومنهم يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكر هاهنا يوافق ما في أبكار الأفكار حيث قال في بحث الإرادة: ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لتأتى التوفيق بين الكل. واعلم أن نقل الكتاب هاهنا مخالف لما في الأربعين حيث قال فيه: معنى كونه تعالى مريداً في أفعال نفسه عند أبي القاسم البلخي: أنه موجد لها وفي أفعال غيره أنه آمر بها ولما في أبكار الأفكار حيث قال فيه: وأما النظام والكعبي والبلخي فإنهم قالوا: إن وصف اللّه تعالى بالإرادة شرعاً فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه تعالى آمر بها، ولعل هناك نقلاً آخر منهم اختاره المصنف والشارح وإن لم نطلع عليه.

قوله: (إن ظنه أو اعتقاده إلخ) إنما زاد الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله: كل عاقل إياه إذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الإطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المعنى، وأما قول المصنف: إن ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن. اللّهم إلا أن يخصص بالجازم اصطلاحاً كما أشار إليه في تعريفات العلم.

قوله: (بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما في علامة أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء أيضاً كما سيجيء في كلام الشارح.

قوله: (زائدة على الداعي) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الإعراض.

قوله: (وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً) رد بأن هذا المعنى لا يصلح مخصصاً لأحد طرفي المقدور وهو المعنى بالإرادة وبأن إثبات هذا المعنى لا يخرج عن الإيجاب.

العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الأمر به، وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة: (إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا) الضد (يمكن أن يقع بها ذاك) الضد (من غير فرق) بينهما في إمكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فإن نسبته إلى الأوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده **فلا بد) لتخصيصه** بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف **(وليس) ذلك المخصص (القدرة** لاستواء نسبتها إليهما) وإلى الأوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لأنه تبع الوقوع) **أي العلم بوقوع شيء** في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه

قوله: (وقال الكعبي: هي في فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور في المحصل وغيره أن معنى إرادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به، وأما ما ذكره الشارح من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته إلا في شرح الأبهري على أنه قد يرد عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق. والسياق يدل على تغاير مذهبهما وإن أمكن أن يدفع بأن التغاير باعتبار اختلافهما بمعنى إرادة فعل الغير.

قوله: (فلا بد لتخصيصه إلخ) ولا يجوز إسناد التخصيص إلى نفس الذات من غير إثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحياة لأنه ينفي القدرة.

قوله: (وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح. وجوابه: أن المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الإرادة أيضاً. وإليه أشار المصنف حيث قال في مباحث الإرادة من الموقف الثالث: لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون إليه داع.

قوله: (أي العلم بوقوع شيء إلخ) أشار بالتفسير إلى أن ليس المراد بتبعية العلم للوقوع أن العلم إنما يتحقق بعد الوقوع لأن ذلك إنما هو مذهب أبي الحسين، وقد سبق إبطاله بل المراد أن المعلوم هو الأصل في التطابق لأن العلم مثال له، واعترض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم: ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعاً للموجب. والجواب: أن المراد بإيجاب العلم بالوقوع له استلزامه إياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على أن أصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم إلى الضدين وعدم صلوحه مخصصاً لأحد الطرفين كما سيشير إليه. فإن قلت: هب أن العلم بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعاً لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز أن يكون مخصصاً له. قلنا: لأنه يلزم أن لا يمكن ترجيح أحد

ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعاً له وإلا لزم الدور فإذن هو) أي المخصص (أمر ثالث) يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام أيضاً إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً (وهو المطلوب، فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين) وإلى الأوقات (سواء) إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر، وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال: لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة **والإرادة فتثبت صفة رابعة** (**ويلزم التسلسل**. قلنا: لا نسلم ذلك) أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها بأحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة إلى صفة أخرى.

(فإن قيل:) إذا تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (ويمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذٍ (فيلزم) الإيجاب و(سلب الاختيار. قلنا:) أي لأنا نقول وقد مر مثله (وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لأنه فرعه وهاهنا بحث وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين اتجه أن يقال: إذا لزم أحد الإرادتين ذات المريد لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك، وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك **فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها**

المتساويين كما في حديثي العطشان والهارب على أنه يلزم الإيجاب حينئذ وقد أبطلوا بالدليل السابق، نعم يرد عن المصنف أن دليله إنما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقاً.

قوله: (فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه: إذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الأمر بذلك ولا يحتاج إلى صفة خامسة فمن أين يلزم التسلسل. وأجيب: بأن المخصص ليس إلا الإرادة. كما سيشير إليه في المبحث الثاني فإذا كانت نسبتها إلى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من إرادة أخرى يلزم التسلسل في الإرادات. فالمراد بالإرادة في قوله: مغاير للعلم والقدرة والإرادة هو الإرادة المفروضة أولاً.

قوله: (فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها إلخ) وإن لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فإن قلت: وجوب أحد الطرفين وجوب بشرط تعلق الإرادة وأما بالنظر إلى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الإرادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الإيجاب على الشق الأول قلت: إذا كان التعلق لازماً للإرادة والإرادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لأن اللازم بوسائط كاللازم بلا

لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب، وما ذكره من أن الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه إنما يصحح في القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر. (وربما قال الحكماء: لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع وإنما ذلك في العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم، وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصاً كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى (والأصحاب) في جواب الحكماء (**يدعون الضرورة في استواء** نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصاً وإن كان العلم فعلياً. (البحث الثاني:) إرادته تعالى قديمة إذ لو كانت (حادثة) ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى) لاحتاجت إلى إرادة أخرى) مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا، (ولزم التسلسل) في الإرادات الموجودة (وقالت المعتزلة) **أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم** من المعتزلة: (إنها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء: **إنه عند وجود المستعد للفيض** يحصل الفيض) وتوجيه

واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الإيجاب. وقد يجاب بأن معنى تعلق الإرادة لذاتها أنها لا تحتاج في ذلك إلى مرجح غير ذاتها لأن ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الإيجاب ثم هذا خاصية الإرادة فلا يجوز مثله في القدرة. وأنت خبير بأن الكلام حينئذ في اتصاف الإرادة بأحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالتين كما مر، فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني.

قوله: (يدعون الضرورة في استواء إلخ) قيل: الضروري استواء نسبة العلم إلى معلومه وأما العلم بالمصالح فاستواء نسبته إلى ما تترتب هي عليه وغيره ممنوع. والحق أنه لا موجود إلا ويمكن تصوره على وجه أحسن منه فوقوعه على ما هو عليه إذا لم يكن بالإرادة تخصيص حينئذ بلا مخصص. وبالجملة قد ثبت بالدليل أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في أن علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لأن هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعاً فلو كفى في الوقوع لزم الإيجاب كما مرت إليه الإشارة.

قوله: (أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو أن معتزلة البصرة ذاهبون إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الأبكار.

قوله: (إنه عند وجود المستعد إلخ) أي المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا أن يكون المعد مخصصاً لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذاً ثم قيل: ما ذكره كلام تخييلي لا تحقيقي إذ خلاصته أن الإرادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا أن الإرادة هو المعد لأن شرط إنتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب. ولك أن تقول: ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو إرادة كما يدل عليه قوله: إذ لا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل.

الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان. فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لأن المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص كذلك **والمعدات قائمة بذواتها** فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها، وفيه بعد **لأنه خروج عن قانون الملة** إلى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية، **والأظهر أن يقال: وجه الأخذ** أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذ لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح، ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها، ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجؤوا إلى أنها قائمة بذاتها. (وقالت الكرامية: إنها حادثة قائمة بذاته تعالى، ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الإرادت، على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه. (**خاتمة**:) **في ضبط مذاهب** المتكلمين في كونه تعالى مريداً (قال

قوله: (والمعدات قائمة بذواتها) أي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معداً للاحق وهذا القدر يكفي في حمل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد، ولا يلزم أن يدعي أن جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعرض عليه بأنهم صرحوا بأن المعد قد يكون عرضاً.

قوله: (لأنه خروج عن قانون الملة) ولأن في جعل الإرادة عبارة عن المعدات تعسفاً ظاهراً.

قوله: (والأظهر أن يقال: وجه الأخذ إلخ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لأنه خروج عن قانون العقل إلى القول بأن ما ليس قائماً بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل، كيف والمقصود من توجيه الأخذ عدم نسبة هذا المحذور إليهم وحمل كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة. وأيضاً محصل ما ذكره الشارح أنه لم يتيسر لهم القول بأن مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع أنه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع أنه ذهب إليه جمع، واستحالته مفتقرة إلى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفي. وقد يجاب عنه: بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول: بأن ما ليس قائماً بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه. حتى نقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون: إن العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي، فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فإنكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما إذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم.

قوله: (خاتمة في ضبط مذاهب إلخ) لا يخفى أن هذا الضبط الذي ذكره الإمام غير مستوف لجميع الأقسام التي ذكرت في الإرادة إذ لم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبي الحسين

الإمام الرازي) في الأربعين: (كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) وإما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذٍ (إما) أن يكون (أمراً سلبياً وهو أحد قولي النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره (وإما) (ثبوتياً) ولا بد له من علة لإمكانه، فيكون (إما معللاً بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له وإما معللاً) بغير ذاته، وحينئذٍ إما أن يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا، وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات اللّه تعالى، ولم نر أحداً ذهب إليه. **ويبطل الأول أنا نعلمه** ونشك في كونه مريداً و) **يبطل (الثاني لزوم كون الجماد** مريداً) لأنه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الإرادات (و) يبطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (**أنه يلزم عرض لا في محل وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء**) فإذا

مثلاً ماذا، ثم إنه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطل الأولين والآخرين، والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه، وأما الثالث فوجه عدم التعرض لإبطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجه أن كونه تعالى مريداً هو المريدية وهي نفس إرادة عند ضرار القائل: بأنه عين الذات ،ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام أن ضراراً يقول: بأن الإرادة عين الذات، وهكذا عند النجار في أحد قوليه وهو أنه أمر ثبوتي معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لإبطاله وإنما أورد مذهب الأصحاب مقابلاً له باعتبار أن المريدية عندهم ليست عين الإرادة والأمر في ذلك بعد القول بالإرادة وتعللها بالذات هين.

قوله: (ويبطل الأول أنا نعلمه إلخ) فيه أنه إنما يتم إذا كان متصوراً بالكنه على أنه إنما يبطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مراراً.

قوله: (ويبطل الثاني لزوم كون الجماد إلخ) قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريداً، وفيه أن الأفعال الاختيارية هي الأفعال الإرادية فيؤول إلى تفسير الإرادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الأفعال الإرادية وأنه دور ظاهر. اللّهم إلا أن يجعل ما ذكر تعريفاً لفظياً للإرادة على أن أصل الاعتراض باق لأن عدم المغلوبية في الفعل الاختياري أمر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد. قال في شرح المقاصد: الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريداً ليس بشيء لأنه إنما يفسر بذلك إرادة اللّه تعالى. فإن قلت: خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والألم لم يحتج إلى اشتراط المساواة. قلت: مراده أن في الحد قيداً يخصصه وهو ضمير كونه الراجع إليه تعالى لكن يرد عليه أن مقصود المبطل أنه لو صح إطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح إطلاقه على الجماد لقيام مصحح الإطلاق فيه أيضاً فليتأمل.

قوله: (أنه يلزم عرض لا في محل) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن صفات الباري

كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها (وكون ذاته تعالى لا في محل) كتلك الإرادة (لا يوجب اختصاصه به) لأن كونه لا في محل أمر سلبي **فلا يكون علة للثبوت**.

[المقصد السادس: في أنه تعالى سميع بصير]

(في أنه تعالى سميع بصير، السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ) **فلا حاجة إلى الاستدلال عليه** كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) **كذا (الحديث مملوء به)** بحيث (لا يمكن إنكاره **ولا تأويله**) لأنه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه. (وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وإنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب) اتصافه (بالسمع ويتوقف) هذا الاحتجاج **(على مقدمات) لا صحة لها**،

تعالى ليست من قبيل الأعراض عندهم. والجواب أن هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات، إذ العرضية تستلزم التجدد المنافي لذلك القدم وإلا فعلى تقدير حدوثها إنكار عرضيتها مما لا يلتفت إليه كما أشار إليه الشارح في أول مباحث الأعراض.

قوله: (وإن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء) قيل: لا نسلم استواء النسبة فإن ذات الله تعالى فاعل للإرادة، واختصاص الفاعل بالأثر الغير القائم بغيره أولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه.

قوله: (فلا يكون علة للثبوت) قيل: هذا إنما يتم إذا كان المعلول أمراً موجوداً في الخارج أما إذا كان وصفاً اعتبارياً فيجوز أن يكون منشؤه وصفاً اعتبارياً أيضاً وهاهنا كذلك لأن كون الإرادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الأعيان.

قوله: (فلا حاجة إلى الاستدلال عليه) فإن قلت: لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما. قلت: ثبوت الشرع تتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر.

قوله: (وكذا الحديث مملوء به) أشار الشارح بإقحام لفظ كذا إلى أن ضمير مملوء راجع إلى كل من القرآن والحديث لا إلى المجموع ولذا لم يقل مملوءان.

قوله: (ولا تأويله) أي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه إطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر.

قوله: (على مقدمات لا صحة لها) أي لجميعها بل الصحة إنما هي لبعضها، وهي الرابعة فتأمل.

(الأولى: أنه حي بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وإنه ممنوع إذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا المقدمة. (الثانية: إن الصمم والعمى ضدان لهما، وهو) أيضاً (ممنوع بل) هما (عدم ملكة لهما) فلايلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) أما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فإنه (ليس نقصاً) عندنا كيف (وهو أول المسألة) المتنازع فيها بيننا. **المقدمة (الثالثة: إن المحل** لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقدتقدم ضعفه) بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها. المقدمة (الرابعة: إنه تعالى منزه عن النقائص) كلها **(والعمدة في إثباته الإجماع)** على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ (فليعول عليه) أي على الإجماع (في هذه المسألة ابتداءً). إذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير (و) إذا اكتفوا بالإجماع (يكفون مؤونة سائر المقدمات. **كيف وحجية الإجماع**) الدال على التنزه (إن أثبتناها بالظواهر) من الآيات والأحاديث التي

قوله: (المقدمة الثالثة: إن المحل إلخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في أصل الاستدلال بل في البيان الذي أورده وذلك لأن الترتيب في أصل الاستدلال على عكس ما أورده فإن ما جعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله: في الاستدلال وضد السمع والبصر، الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله: فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها.

قوله: (والعمدة في إثباته الإجماع) قال في شرح المقاصد: جوابه المنع إذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الإجماع عليه أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الأدلة السمعية لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون الباري تعالى حياً سميعاً بصيراً وقد يعترض على الجواب: بأن المصنف لم يقل أنه لا سبيل إلى ما ذكر سوى الإجماع حتى يتأتى الجواب المذكور. بل قال: إن العمدة في ذلك هو الإجماع ويمكن أن يدفع بأن مقصود المجيب منع أن العمدة هو الإجماع ليس إلا كما يقتضيه سياق كلام المصنف.

قوله: (كيف وحجية الإجماع إلخ) أي كيف يعول وذلك التعويل أيضاً لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة بنفي إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع إلخ. والأنسب بقوله: كيف وحجية الإجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن في التعويل على الإجماع ابتداء أمرين أحدهما الإعراض عن المقدمة المثبتة بالإجماع، والآخر التمسك بالإجماع. وقوله: كيف منصرف إلى الأول أي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالإجماع وحجية الإجماع إلخ. وأما قوله: فلا حاجة ينافي إثبات السمع والبصر إلى

تدل على حجية الإجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع، إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدعى إلى التمسك بشيء يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويل للمسافة مع التشبث بالأضعف (وإن أثبتناها) أي حجية الإجماع (بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسألة) التي نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فإنه تطويل بلا طائل، بل نقول ابتداءً: هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه. (تنبيه: قد تقدم) في مباحث العلم (أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعني السمع والبصر وسائر أخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذي هو المدرك (وقد أبطلناه) بأنا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم أبصرناه فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار، وللمصنف في هذا الإبطال **مناقشة** قد مرت هناك. (فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر **نفس العلم بالمسموع والمبصر** عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه. وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم. وقال ناقده: أراد فلاسفة الإسلام **فإن وصفه تعالى**

التمسك بالإجماع فليس بنص في اعتبار الإجماع دليلاً مستقلاً عليهما لجواز أن يراد به التشبث بالإجماع ولو في إثبات مقدمة من مقدمات دليلهما.

قوله: (مناقشة) هي أنه لم لا يجوز أن يكون تفارق الحالتين بالهوية، وأما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وإن كان كلام المصنف فيما سبق مشعراً به وذلك لأنه إذا سلم اختلاف أنواع التعقل، فالظاهر أن مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا إليه كيف لا؟ ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه في أثناء بحث الكلام.

قوله: (نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر، بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون: هذا الانكشاف أيضاً عائد إلى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك إلى صفة زائدة غيره، فللعلم عندهم صفتان من التعلق: تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف، وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام.

بالسمع والبصر مستفاد من النقل، **وإنما لم يوصف بالذوق والشم** واللمس لعدم ورود النقل بها. وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ماذكره هؤلاء فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل، والأولى أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنَّا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (احتج الباقي) على نفيهما عنه تعالى (بوجهين: الأول: إنهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (أو مشروطان به) كسائر الإحساسات (وأنه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى. (والجواب منع ذلك) إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر، أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد، فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا. فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به (الثاني: إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (**خروج عن المعقول**. والجواب أن انتفاء التعلق)

قوله: (فإن وصفه تعالى إلخ) وأيضاً قوله: فقالت الفلاسفة إلخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر أن المراد بفلاسفة الإسلام، الفلاسفة المتمسكون بأقوال الأنبياء مطلقاً لأن الأنبياء المتقدمين أيضاً قالوا بثبوت السمع والبصر.

قوله: (وإنما لم يوصف بالشم إلخ) قيل: لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن إذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وأمثاله، وإذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب إثباته في المشموم وأمثاله أيضاً. لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولذا قال إمام الحرمين: يجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال: إنه تعالى شام ذائق لامس لأنها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية. وأنت خبير بأن هذا إنما يتأتى على القول بأن السمع مثلاً نفس العلم بالمسموع، وأما على القول بأنه صفة زائدة فلا، لأن قياس إثبات الانكشاف الثاني في المشموم وأمثاله له تعالى على إثباته له في المسموع والمبصر مشكل إذ ليس العلة في هذا الإثبات، حينئذٍ لزوم التجهيز بنفيه. كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلاً من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علماً حتى يلزم التجهيل من نفيه على أن قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون إثباتها خرط القتادة. فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وأمثاله.

قوله: (خروج عن المعقول) قالوا: ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الأزليتين لأن العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها بأحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية.

في الأزل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما في سمعنا وبصرنا **فإن خلوهما عن الإدراك) بالفعل** في وقت (لا يوجب انتفاءهما أصلاً) في ذلك الوقت.

[المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم]

(في أنه تعالى متكلم والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام) **فإنه (تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام)**، ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى (فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق اللّه إياه) إذ لا طريق إلى معرفته سواه، (وإنه) أي تصديق اللّه إياه (إخباره عن كونه صادقاً وهو) أي هذا الإخبار (كلام خاص له تعالى) فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فإثبات الكلام) للّه سبحانه (به) أي بصدق الرسول (دور قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام) بأن تكون المعجزة من جنسه، كالقرآن الذي يعلم أولاً **أنه معجزة خارجة عن قوة البشر** ثم يعلم به صدق الدعوى، (أم لم يثبت) **كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر** ثم إن هاهنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام اللّه تعالى صفة له، وكل ما هو

قوله: (فإن خلوهما عن الإدراك بالفعل) قيل: تجويز خلو الباري عن الإدراك السمعي والبصري مع بقاء منشئهما أعني السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطلوه. فكيف يلتزمون هذا. وجوابه ما أشرنا إليه آنفاً من أن الإدراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم أبا الحسين على زعمهم فليتأمل.

قوله: (فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام) أي يثبتون أنه تعالى متصف بالكلام لا أنه موجد له كما تزعمه المعتزلة، ثم أنه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور، إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق اللّه تعالى فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام، أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر في التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له.

قوله: (إنه معجزة خارجة عن قوة البشر) إشارة إلى أن دلالته على الصدق ليست باعتبار أنه كلام حتى يلزم الدور، لا يقال: القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم، وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لأنا نقول: صدق الحادث، إنما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر.

قوله: (كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر) إن قلت: فحينئذ يتوقف أعلى المعجزات وأظهرها على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه، قلت: الإعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام

صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم، وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث، فافترق المسلمون إلى فرق أربع: ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني، **وقدحت الأخرى في كبراه**، وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور، وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله: (ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم وقد بالغوا فيه **حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان**) فضلاً عن المصحف، فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة **فإن حصول كل حرف**) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (**مشرط بانقضاء الآخر**) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديماً)، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضاً قديماً بل حادثاً (فكذا المجموع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجوداً وآخره أو

النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على أن الثابت بالإعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى، ويكفي فيه حصوله بأقداره وتمكينه مع عدم إقدار غيره، والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأى السلف في الكلام اللفظي أو كونه بإيجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره.

قوله: (وقدحت الأخرى في كبراه) إن حمل تعاقب الوجود المذكور في الصغرى على أن وجود الثاني مشروط بوجود الأول وانقضائه، فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يجيء عن عاقل فضلاً عن مجتهد مثل الإمام أحمد بن حنبل، والظاهر أن مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما أشرنا إليه في أوائل الكتاب، فحينئذٍ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر إلينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به.

قوله: (حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون أن الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد، وأما ما نقل عن بعضهم من أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديماً بعدما كان حادثاً فمعناه قد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث وعلى أي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم.

قوله: (فإن حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر) الظاهر أن مراده من كل ما سوى الحرف الأول فإنه غير مشروط بانقضاء الآخر إذ ليس قبله حرف، ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضاء لا بأن لها أول كما في الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبني على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وإلا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث.

اجتمعا معاً فيها فيكون حادثاً لا قديماً، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا أنها حادثة، **لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجوزيهم قيام الحوادث به،** فقد قالوا بصحة القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول، (وقالت المعتزلة:) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى **بل (يخلقها اللّه في غيره كاللوح المحفوظ** أو جبريل

قوله: (لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى، وقد صرح في مباحث التنزيهات بأنهم إنما يقولون بقيام قول كن أو الإرادة فبينهما تدافع، ثم المذكور في شرح المقاصد أن كلام اللّه تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهوقديم، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول اللّه تعالى لا كلامه وإن كان حادثاً قائماً بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في أبكار الأفكار.

قوله: (بل يخلقها اللّه تعالى في غيره) خالقهم الهذيل في نفس كن فإنه قال: قوله تعالى: للشيء كن عرض حادث لا في محل لأن المحل سابق على الحال ولو بالذات، فلا يكون شيء من المحال أجساماً كانت أو غيرها إلا بعد كن بدليل قوله تعالى: ﴿إنما قولنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: ٤٠]، وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة قوله تعالى: إنما قولنا لشيء الآية هو أن ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول، وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال، ألا ترى أنك إذا قلت: ما قولي لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له تعلم لم يدل على أنك تقول لكل أحد تعلم بل على أنك لو قلت في حقه شيئاً لم يكن إلا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع أيضاً ما يقال من أن الآية تدل على قدم كلمة كن إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن، أخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى وتسلسل، فإن قلت: كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا للّه تعالى قلت: ذكر الآمدي في أبكار الأفكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق للكلام على وجه لا يعود منه إليه صفه حقيقية كما لا يعود من خلق الأجسام وغيرها، فأما أن يستثني القرآن عن الكلية أي عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الإختيارية أو ينفي كونه فعلاً اختيارياً له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال: مذهبهم أن اللّه تعالى خلق كلامه أولاً في العبد ثم لبعد خلق مثله تعالى شأنه عما يقولون.

قوله: (كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما كتب في الألواح المعهودة، وليس هذا بمستحيل لأن الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار، وأما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الأعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم إذا عرفت هذا في قوله: يخلقها اللّه تعالى في غيره كاللوح المحوظ تأمل. لأن المخلوق فيه هو

أو النبي وهو حادث) كما ذهبت إليه الكرامية خلافاً للحنابلة، فهم أيضاً صححوا القياس الثاني، لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قالته المعتزلة (لا ننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، (لكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذي **يعبر عنه بالألفاظ** ونقول: هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فتمنع صغرى القياس الثاني (**ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام**)، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي (بل) نقول: ليس تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ (قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة **والطلب**) **الذي هو معنى قائم بالنفس** (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات (و) نزعم (أنه) أي المعنى النفسي الذي هو الخبر (غير العلم **إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه** أو يشك فيه، و) إن

النقوش لا الأصوات والحروف وإن حمل على حذف المضاف أي يخلق اللّه دوالها لم يتم التقريب كما لا يخفى، وأيضاً يلزم التكلف في قوله: أو جبرائيل أو النبي عليه الصلاة والسلام لأن المخلوق فيهما نفس الأصوات والحروف.

قوله: (يعبر عنه بالألفاظ) المتبادر منه هو أن الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للألفاظ إلا أنه لا نزع في أنه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثة فلذا قيل: المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالألفاظ هو التعبير بالأثر فإن الصفة الأزلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالألفاظ، والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفسي مدلول اللفظي وإن كان لا يخلو عن [illegible]ال.

قوله: (وتزعم أنه غير العبارات) الأولى أن يقول: ونقول لأن استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل: زعموا مطية الكذب.

قوله: (إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة الأقوام) أما الأول فلأن التعبير عن إرسال زيد مثلاً قبل وقوعه يكون بترسل وبعد وقوعه يكون بأرسلنا، وأما الثاني فلأن الإشارة إليه إذا كان قريباً يكون بهذا وإذا كان متوسطاً يكون بذاك، وإذا كان بعيداً يكون بذلك وأما الثالث فلأن التعبير بالعربي في القرآن وبالسرياني في الزبور وبالعبري في التوراة وباليوناني في الإنجيل.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

قوله: (والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الأمر والنهي وليس هو الكلام النفسي، ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقاً فيعم المعنى الخبري، وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبري لأنه غير متغير كالطلبي فاكتفى بذكره عنه.

المعنى النفسي الذي هو الأمر (غير الإرادة لأنه قد يأمر) الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا) فإنَّ مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به، (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل لمأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه، **واعترض عليه بأن الموجود** في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته. إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً (فإذن هو) أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والإرادة (قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى). قال المصنف: (ولو قالت المعتزلة: إنه) أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر **هو (إرادة فعل** يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو) يصير سبباً لاعتقاده (إرادته)، أي إرادة المتكلم (لما مر به لم يكن بعيداً) لأن إرادة الفعل كذلك

قوله: (إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق، إذ كل عاقل في صدد الأخبار لا بد أن يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به على أنه لا يتم في شأنه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وإن أفاد الإلزام على الخصم القائل به، وأجيب عن الأول بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الإخباري لا بد أن يكون علماً تصديقياً لا تصورياً، ففي المثال المذكور إذا كان المخبر عالماً بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس إلا علمه، فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب وأجاب الإمام الرازي عن الثاني: بأن الخبر لما كان في الشاهد مغايراً للعلم كان في الغائب أيضاً كذلك للإجماع على أن ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب، وأنت خبير بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفية ماهيته، وأما الإثبات للواجب إذ ذاك فيما نقل من الأنبياء تواتراً، وفيه أنه لا يدفع الاعتراض لأن التصوير المذكور في الشاهد وما نقل من الأنبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات.

قوله: (واعترض عليه بأن الموجود إلخ) قد يتكلف في الجواب عنه بأن هذا ذكر إلزاماً على من قال: إن أمر الإنسان غيره عبارة عن صيغة أفعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا، وأما الدليل على المغايرة إذا اعتبر في حقيقة الأمر الطلب فهو أن اللّه تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان، أما الأول فلأنه وعده الثواب بالإيمان وأوعده العقاب بتركه، وأما الثاني فلما ثبت بالدليل أن الإرادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلو أراد إيمانه لوقع.

قوله: (هو إرادة فعل إلخ) قيل: هذا توجيه ركيك لأن الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والألفاظ إنما يعبر بها عن معانيها الوضعية، ومن البين أن الإرادة المذكورة ليست مدلولاً وضعياً

موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، **وليس يتجه عليه** أن الرجل قد يخبر بما لايعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي تدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة، (لكني لم أجده في كلامهم) بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر **راجع إلى العلم القائم بالمتكلم** وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه، فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه (إذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم أن ما تقول المعتزلة) في كلام اللّه تعالى (وهو خلق الأصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة، (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر آنفاً (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذي ندعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفي المعنى) النفسي، (وإثباته فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تقيدهم بالنسبة إلى الحنابلة) القائلين بقدم الألفاظ، (وأما بالنسة إلينا فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً) أي بلا تقيد بالنفسي واللفظي، (فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم) أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا (إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة) حينئذ تنفعهم إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان فلا حجة لهم أيضاً في تلك الأدلة المطلقة (لكنا نذكر بعض

لصيغة الأمر وإذا كان التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالأثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه، فتأمل.

قوله: (وليس يتجه عليه إلخ) فإن قلت: يرد عليه أنه وإن لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه أن الأمر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها إرادة فعل يصير سبباً لاعتقاد المخاطب إرادة المتكلم لما أمر به، كما إذا قال المتكلم لرجل: أنا آمرك عند فلان بالأمر الفلاني لكن لا أريد منك الإتيان به وإنما آمرك به لأجله، ثم يقول له بمحضره افعل كذا لا يقال ليس هناك حقيقة الأمر لأنا نقول: فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لأحد القولين على الآخر قلت: المراد من الفعل في صورة الأمر الإتيان بالجملة الأمرية، وبكونه سبباً لما ذكر كونه سبباً مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل.

قوله: (راجع إلى العلم القائم بالمتكلم إلخ) فإن قلت: هذا تصريح بإثبات العلم الزائد، فكيف تقول به المعتزلة النافون له قلت: بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب تعالى، لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام في الإرادة والكراهة فتأمل.

أدلتهم) التي من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلاً للصناعة) الكلامية وتثبيتاً لطلاب الحق في مزالق الأقدام وهو من المعقول والمنقول (أما المعقول فوجهان: الأول الأمر والخبر) في الأزل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته للّه سبحانه وتعالى. (الثاني: لو كان) كلامه تعالى (قديماً لاستوى نسبته إلى) جميع (المتعلقات) لأنه حينئذٍ يكون (كالعلم) في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته، فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به، **ولما كان الحسن والقبح بالشرع** صح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها، فيكون كل فعل مأموراً به ومنهياً عنه معاً، هذا خلف، وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة **وهو سهو من القلم** كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم، (والجواب عن الأول أن ذلك) السفه الذي ادعيتموه إنما هو (في اللفظ وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد)، **ويرد عليه أن ما يجده** أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل: هو غير ممكن **لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال**، (و) الجواب (عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور) المتعددة (قديتعلق ببعض) من تلك الأمور

قوله: (ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبل المعتزلة إلزامي، لأن شرعية الحسن والقبح إنما هي عندنا وأما عندهم فهما عقليان.

قوله: (وهو سهو من القلم فإن القدرة إلخ) قد سبق أن للقدرة تعلقاً معنوياً عاماً لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من إيجاد المقدور وتركه، ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز أن يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة إلى المتعلقات. التعلق الأول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني، فحينئذ لا سهو أصلاً نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلل القدرة فيما سبق.

قوله: (ويرد عليه أن ما يجده إلخ) اعترض عليه بأنه يقتضي أن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه، بل عزم على الأمر والنهي فقط بالنسبة إلينا وفساده واضح إذ لا شك أننا مأمورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال، وأجيب بأن حقيقة الطلب إنما تعلقت صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه، وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فممنوع، ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمناً وتبعاً.

قوله: (لأن وجودالطلب بدون من يطلب منه شيء محال) قالوا: إنما يكون محالاً إذا طلب من المعدوم أن يأتي بالفعل وقت عدمه وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الإتيان حال الوجود محل إشكال.

(دون بعض كالقدرة القديمة) فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض، فإن قيل: مخصص القدرة هو الإرادة **فلا بد في الكلام أيضاً في مخصص** ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر **كتعلق الإرادة لذاتها** ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر، (وأما المنقول فوجوه: الأول: القرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿وهذا ذكر مبارك﴾ [الأنبياء: ٥٠]، وقوله: (﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾ [الزخرف: ٤٤] مع قوله: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ [الأنبياء: ٢])، وقوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾ [الشعراء: ٥]، **فإنهما يدلان على أن الذكر محدث** فيكون القرآن محدثاً، **(الثاني) قوله تعالى**: ﴿**إنما أمره** إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢]، إذ معناه إذا أردنا شيئاً قلنا له: كن (فيكون) قوله: ﴿كن﴾ وهو قسم من كلامه (متأخراً عن الإرادة) الواقعة في الاستقبال **لكونه جزاء له** (و) يكون (حاصلاً قبيل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهالة (وكلاهما يوجب الحدوث). **أما**

قوله: (فلا بد في الكلام أيضاً من مخصص) فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الإرادة. قلت: لأن تعلق الكلام قديم عند الأشاعرة فلو كان مخصصه الإرادة لزم حدوثه.

قوله: (كتعلق الإرادة لذاتها) فيه أن تخصص التعلق لذاته شأن الإرادة فقط ولو جوز في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها أيضاً، فلا يثبت صفة الإرادة على أن تعلق الكلام إذا كان لذاته يلزم إما الترجيح بلا مرجح، أو الإيجاب في الأوامر والنواهي ويصير التكليف واجباً عليه تعالى وأيضاً يشكل النسخ وسيشير إلى جوابهما.

قوله: (فإنهما يدلان على أن الذكر محدث) يرد عليه أنهما لا يدلان على أن كل ذكر محدث لأن قوله: محدث صفة لقوله: ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا: زيد إنسان وكل إنسان كاتب فهو كذا.

قوله: (الثاني قوله تعالى: ﴿إنما أمرنا لشيء إلخ﴾)، فيه سهو إذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل في سورة النحل، هكذا إنما قولنا لشيء إذا أردناه. وفي سورة يس هكذا ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً﴾ [يس: ٨٢] الآية.

قوله: (لكونه جزاء له) هذا إذا جعل إذا شرطية وإن جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى إنما قولنا لشيء حين أردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون. قوله: ﴿كن﴾ [النحل: ٤٠]، واقعاً في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع أنه كلام الله تعالى حادثاً سواء أطلق عليه القرآن أو جعل القرآن حكاية عنه على أنه لا وجه للثاني كما لا يخفى.

قوله: (أما التأخر عن الإرادة الحادثة) إن كان هذا للجبائية القائلين بحدوث الإرادة لا في محل، فالأمر ظاهر وإن كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها.

التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل **فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث** خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في الاستقبال، وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث. (الثالث:) قوله تعالى: (﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [الحجر:٢٨] وإذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين (**ولمختص بزمان معين محدث**. الرابع: **كتاب أحكمت آياته ثم فصلت**) فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً، وكذا قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [الشعراء:٢]، يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارة **وعبرياً أخرى**، فيكون متغيراً وذلك دليل حدوثه. (الخامس: حتى يسمع كلام الله) فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون حرفاً وصوتاً. (**السادس: أنه**) أي القرآن (**معجز**) إجماعاً (ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقاً للمدعي في دعواه فيكون حادثاً مع حدوثها، (وإلا) أي وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها بل يكون قديماً سابقاً عليها (فلا اختصاص له به)، أي بذلك المدعى وتصديقه. (السابع: أنه) أعني القرآن موصوف بأنه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل **على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى**. (الثامن:) قوله عليه السلام في دعائه

قوله: (فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل.

قوله: (والمختص بزمان معين محدث) أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلأن الانتفاء في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

قوله: (الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالأحكام والحلال والحرام وفيه أقوال أخر.

قوله: (وعبرياً أخرى) دلالة الآية الكريمة على أن كلام الله تعالى قد لا يكون عربياً ظاهر فإن الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك، وأما دلالته على أنه قد يكون عبرياً أخرى فبضم أن التورية أيضاً كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبرياً مثلاً فإن المقصود هاهنا مجرد الدلالة على التغير.

قوله: (السادس أنه معجزة إلخ) للحنابلة أن يقولوا معنى إعجازه أنه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته.

قوله: (على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) إذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضاً لا يزول عن محله، لكن قدينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازاً.

(يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس) فالقرآن مربوب كلاً وبعضاً والمربوب محدث) اتفاقاً (التاسع: أنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو إنا أنزلناه، إنا أرسلنا) ولا شك أنه لا نزال ولا **إرسال في الأزل**، فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل. (العاشر: النسخ) حق بإجماع الأمة ووقع في القرآن وهو (رفع) أو انتهاء (و) **لا شيء منهما يتصور في القديم** لأن (ما ثبت قدمه امتنع عدمه) والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة، **والحق ما اختاره المصنف**، (**والجواب**:) عن الوجوه العشرة (**أنها تدل على حدوث اللفظ**) كما لا يخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه كما) تحققته

قوله: (**ولا إرسال في الأزل**) فضلاً عن الإرسال فيما قبل الأزل ويمكن أن يصار أيضاً إلى الحذف، أي لا إرسال فيما قبل الأزل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر.

قوله: (**ولا شيء منهما يتصور في القديم**) للحنابلة أن يقولوا: معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته.

قوله: (**والحق ما اختاره المصنف**) لأن جميع مقدماته القريبة ليست عقلية.

قوله: (**والجواب أنها تدل على حدوث اللفظ**) فيه بحث لأن النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملاً للفظ والمعنى.

قوله: (**تنبيه: كلامه واحد إلخ**) فيه بحث لأن الكلام إذا كان أمراً واحداً وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة إلى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنها بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج الصفات أجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي الإيجاد به، والإرادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة، وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فإن تعلقاته لا توجب أثراً فضلاً، عن كونه مختلفاً وفيه نظر إذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لأن القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عند الشيخ الأشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر، ولما كانت الذوات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك، وأيضاً ما ذكره وإن تمشى لهم في القدرة والإرادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما قال الآمدي في أبكار الأفكار والحق أن ما أورد من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات،

(تنبيه:) **كلامه** تعالى (**واحد** عندنا لما مر في القدرة) من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب، وهما باطلان أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى، (و) أما (انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء) **فإنما هو** (**بحسب التعلق**) **فذلك الكلام الواحد** باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً، وكذا الحال في البواقي (وقيل:) كلامه (خمسة) هي الأقسام المذكورة، (وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو في الأزل واحد وليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها) إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه (والجواب: منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق) يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم، بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء **فجاز أن يوجد جنسها بدونها** ومعها أيضاً، فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً

والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة.

قوله: (**فإنما هو بحسب التعلق**) وهذا التعلق أزلي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري وبعض الأشاعرة، وحادث عند أبي سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وإن توافقا في أن الانقسام إلى الأقسام الخمسة بحسب التعلق، قال الآمدي: في أبكار الأفكار: اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الأزل بكونه أمراً ونهياً وغيره من أقسام الكلام فأثبته الشيخ الأشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال، فإن قلت: التعلقات المتعددة الأزلية ليست بالاختيار بل بالإيجاب فتوجه الإشكال على انحصار الأقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن أن يتعلق به، قلت: لعل الشيخ يمنع إمكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع، وأما بحسب شخص كل نوع من الأنواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثاً بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف وإشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تأمل فليتأمل.

قوله: (**فذلك الكلام الواحد**) قيل: كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فإن قوله: اقيموا الصلاة، مع قوله: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء:٣٢]، كيف يتحدان في الأزل لفظاً أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات، والحق أن الأمر مشكل إذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي، وأما إذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالأثر عن المؤثر كما مر فلا إشكال، فتأمل.

قوله: (**فجاز أن يوجد جنسها بدونها**) كما أن الأنواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة إلى مطلق كلامه تعالى، كذلك هو جنس اعتباري بالقياس إليها إذ الحق أن الكلام الأزلي ليس جنساً

كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) للّه تعالى وهو أنه (يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلوجهين: الأول أنه) أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى اللّه تعالى وستعرف بطلانه. (الثاني: أنه منافٍ لمصلحة العالم) لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى (والأصلح واجب عليه) تعالى عندهم فلا يجوز إخلاله به (**والجواب: منع وجوب الأصلح**)، إذ لا يجب عليه شيء أصلاً بل هو متعال عن ذلك قطعاً، (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه: الأول. أنه نقص **والنقص على اللّه تعالى محال) إجماعاً**، (وأيضاً فيلزم) على تقدير أن يقع الكذب في كلامه (أن تكون) نحن (أكمل منه في بعض الأوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا، وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي لدي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً، وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة، ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور بعينه **أشار إلى**

بل أمراً معيناً يعرضه الإضافات وله أسماء بحسب كل إضافة نوعية كذا ذكره الأبهري.

قوله: (والجواب منع وجوب الأصلح) فإن قلت: سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة إرسال الرسل ويجاب بأن إحاطة كل حكمة مما لا يأتي في القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا تطلع عليها.

قوله: (والنقص على اللّه تعالى محال إجماعاً) فإن قلت: لا شك أن عدم إرساله تعالى نوحاً عليه السلام إلى قومه ممكن لأن الإرسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره، والإنكار مكابرة فيلزم إمكان النقص قلت: إمكان النقص إنما يلزم إذا أمكن اجتماع عدم الإرسال مع صدور قوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ [نوح:١]، وهو ممنوع، وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي إمكان عدم الإرسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر.

قوله: (أشار إلى دفعه بقوله: واعلم إلخ) لا يخفى أن ظاهر قول المصنف واعلم إلخ هو الاعتراض على الوجه الأول المذكور في المتن، ولما توجه عليه أن اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل، والمتنازع في جواز الثاني لا الأول فإنه ممتنع بالإجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بأن الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي، وجواب بأنه يدل عليه أيضاً لأن خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضاً على الجواب المقدر، وأنت خبير بأن هذا لا يخلو عن تمحل، لكن

دفعه **بقوله**: (**واعلم** أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي) فيه (فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وإنما تختلف العبارة) دون المعنى، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى. (الثاني: أنه لو اتصف بالكذب **لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى** فيلزم أن يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب، وإلا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللازم) وهو امتناع الصدق عليه **واللازم** (**باطل فإنا نعلم بالضرورة** أن من علم شيئاً أمكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني أيضاً (**إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً**) لأنه القديم، (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام

الشارح تبع فيه الأبهري وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده وإلا فالأقرب أن نجعل اعتراضاً على أصل الدليل في المتن فإنه لما قيل: إن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وأفاد ظاهراً أن لا يكون كاذباً في كلامه على الإطلاق، اتجه أن يقال: إنما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقاً لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لانقول به لكن لم يظهر كونه غيره.

قوله: (**لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى**) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الأبهري في تقرير هذا الوجه الثاني: لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديماً لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى إلخ، ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الأشاعرة كما مر، وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقاً بناء على توهم حدوث مبناه أعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر.

قوله: (**واللازم باطل فإنا نعلم بالضرورة إلخ**) فإن قلت: هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته إذ لو صح لدل على امتناع الصدق أيضاً فإنه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديماً فيلزم أن يمتنع عليه الكذب مع أنا نعلم أيضاً بالضرورة أن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت: أجيب عنه بأن قوله: من علم شيئاً إلخ، ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة، إذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين، ونحن نعلم بالوجدان أنا متى علمنا شيئاً فإنه يتعذر علينا أن نحكم بخلاف ما نعلمه، وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث، ولو تم لدل من أول الأمر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج إلى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، اللّهم إلا أن يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر إلى خصوص الباري سبحانه، فتأمل.

قوله: (**إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً**) دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة، وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة إن أثبتها الأشعري فمحل بحث.

النفسي (فلا) دلالة على صدقها لأنها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها، **مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها** (الثالث: وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً (خبر النبي عليه الصلاة والسلام) بكونه صادقاً في كلامه كله، (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة إلى بيان إسناده (وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر بل نقول: تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقاً كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلماً (فإن قيل:) صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه و (إنما يدل تصديقه) إياه، (على الصدق) أي صدق النبي (إذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقاً، فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا: التصديق بالمعجزة) كما مر **فهو تصديق فعلي** لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه، واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات

قوله: (مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها) لأنها التي تنتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل إلى معرفة الكلام النفسي جعل هذه الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة إليه، ومن لوازم كونها دوال عليه وأنه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضاً كذب إذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه، وفيه نظر لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة إلى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي، كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوال عليه دور والأصحاب إنما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلاً على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الأمر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه، فليتأمل.

قوله: (فهو تصديق فعلي إلخ) اعترض عليه بأن التصديق الفعلي إنما ينتهض حجة إذا لم يجوز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر آنفاً، فلا يتم ذلك الاستدلال أيضاً إلا مع القول بثبوت القبح العقلي وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة إسقاطاً لكثرة المؤونات وأخذ بالأسهل وجوابه أن حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص في الفعل أم لا، ألا ترى أن قوماً إذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال: أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم ثم قال: أيها الملك إن كنت صادقاً فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فإذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون إلى العلم بكونه صادقاً ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص في فعله قطعاً كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة أصلاً.

فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة **كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف** مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام اللّه تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام اللّه تعالى الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، **فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى** جميعاً قائماً بذات اللّه تعالى وهو **مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن** محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة **فجوابه أن ذلك الترتب** إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ

قوله: (كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف) واعلم أن إكفار منكرها إنما هو إذا اعتقد أنه ليس كلام اللّه تعالى بمعنى أنه ليس صفة قائمة، بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا، وهو من مبدعات اللّه تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك، أو لسان النبي عليهما السلام، وأوجد نقوشاً دالة عليه في اللوح المحفوظ، فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الأشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفراً.

قوله: (فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى) اعترض عليه بأن كلام اللّه تعالى إن كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى لزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله، واللازم باطل القطع بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وإن كان اسماً لنوع القائم يلزم أن يكون إطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيجوز نفيه عنه حقيقة، وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاملاً يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة أيضاً، وأجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص.

قوله: (مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة إن كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وإن كان ذكر اللفظ فهواللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث، والقديم بناء على أن اللفظ يعد واحداً في المحال كلها ولا يعتبر متبايناً إلا بتباين الحروف والهيآت.

قوله: (فجوابه أن ذلك الترتب إلخ) وقد يقال: القول بأن ترتب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك إلا مثل أن يتصوّر حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض، ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى، والتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقاً بينهما وإشعاراً بأن اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم

حادث ولا دلة الدلة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا لا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

[المقصد الثامن : في أنه تعالى صفة]

(في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) إحدىٰ عشرة (فالمقدمة:) هي أنه (هل للّه تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، (فمنعه بعض أصحابنا مقتصراً) في نفيها (على أنه لا دليل عليه) أي على ثبوت صفة أخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد عدمه في نفس الأمر ممنوع وإن سلم لم يفد أيضاً **لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه، (ومنهم من) زاد على ذلك** فاستدل على نفيها بأن (قال: نحن مكلفون بكمال المعرفة) وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لا نعرفها **بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات** سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، ولا

الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضاً، وبهذا التوجيه يندفع أيضاً ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه إلخ من أن هذا الحمل بعيد جداً لأن الأدلة الدالة على الحدوث إنما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لأن شيئاً منها ليس بقرآن، لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقاً من أن الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فليتأمل.

قوله: (لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل أن يحمل على حذف المضاف أي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد هاهنا نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة، ولا شك أن الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت، ويحتمل أن يبقى على ظاهره لأن الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وإن لم يكن محصلا له في الواقع، وعلى كل تقدير لا يرد أن انتفاء ملزوم خاص وإن لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقاً إلا أن انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل، أما على التقدير الأول فظاهر وأما على التقدير الثاني فلأنه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمة نفي اللازم كما مر في جواب تاسع شبه السمنية على فائدة النظر العلم.

قوله: (ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا بما قاله الأولون مع زيادة إذ لا معنى له قطعاً بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة، وسيجيء نظيره في بحث أن الإيمان هل يزيد وينقص.

يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته إذ هو) أي التكليف (بقدر وسعنا) **فنحن مكلفون** بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى، (أو) بأن نقول: سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم **كالأنبياء والكاملين من أتباعهم** (دون بعض) وهو من عداهم، وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين (و) **لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين)** بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته، (وأثبت بعض) من المتكلمين (صفات أخر) بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على أنه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه بقوله: (أثبته الشيخ) أبو الحسن وأتباعه **وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائد** على الوجود إذ

قوله: (بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات إلخ) إن أرادوا حصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يفد، وإن أرادوا حصر الطريق مطلقاً فممنوع لأن السمع دليل أيضاً وبه أثبت الشيخ تلك الصفات على أن الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى، إذ المعرفة بالكنه أكمل من المعرفة بالوجه فإن قلت: مرادهم أنا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت: لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها أيضاً فلا يتجه لهم بما ذكروه نفي صفة غير السمع بالكلية فتأمل.

قوله: (فنحن مكلفون إلى آخر) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الإخبار نظيره الفاء في قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣]، أي إذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعاً فأخبركم إنما مكلفون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يردان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضي قوله إذ هو بقدر وسعنا أن نكون مكلفين بمعرفته أيضاً، مع أن التفريع يقتضي عدم التكليف بها إذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فتدبر.

قوله: (كالأنبياء والكاملين من أتباعهم) فإن قلت: قوله عليه السلام: ما عرفناك حق معرفتك يدل على أنه لم يقم أحد كمال المعرفة قلت: هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب، وأما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره.

قوله: (ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف بها النسبة إلى جميع الناس، وأما لو كانت فرض كفاية فلا، إذ يسقط حينئذ بإقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية أنه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن.

قوله: (وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من أن قدماء

الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (**كما في أول الحدوث**)، بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه **منقوض بالحدوث** فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني أن البقاء حصل بعدما لم يكن، والحدوث زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجودياً (زائداً لكان الحدوث) أيضاً وجودياً (زائداً) لما ذكرناه، لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة، إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثاً مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمراً زائداً، وحله بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضاً لا يقتضيه، وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أي نفي كون البقاء **صفة موجودة زائدة** (القاضي أبو بكر والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي) وجمهور معتزلة البصرة، (وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه لوجهين: الأول (لو كان) البقاء (زائداً لكان له بقاء) إذ لو لم يكن البقاء باقياً **لم يكن الوجود باقياً**، لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة

المعتزلة يثبتون الأحوال، ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة في القول بأن الصفات عين الذات.

قوله: (صفة وجودية زائدة) فإن قلت: القدم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت: قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي.

قوله: (كما في أول الحدوث) هذا إنما ينتهض في المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهداً وغائباً على أنه لا يدل على كون البقاء زائداً على الوجود المخصوص أعني الوجود المستمر.

قوله: (منقوض بالحدوث) قيل: النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتبارياً ضرورة بخلاف البقاء فإنه مؤخر عن الوجود وأنت خبير بأن النقض للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل.

قوله: (لم يكن الوجود باقياً) أي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني لايقال: لا يلزم من عدم بقاء البقاء أن لايكون الوجود باقياً لجواز أن يكون باقياً ببقاء عدمي لأنا نقول: قد سبق في الأمور العامة أن العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها، ألا ترى أنه إذا عدم السواد لم يتصف به الجسم أصلاً، نعم يرد أنه لم لا يجوز أن يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ في سائر الأعراض فإن قلت: الكلام في بقاء الواجب لا يتجدد

البقاء المفروض زواله (و) حينئذٍ (تتسلسل) البقاءات المترتبة الموجودة معاً، (**والجواب: إن بقاء البقاء نفس البقاء**) كما قيل في وجود الوجود، ووجوب الوجوب، وإمكان الإمكان فلا تسلسل أصلاً **ويرد على هذا الجواب** أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كما مر (الثاني: لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجودياً (إلى الذات **لزم الدور**) لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضاً، فإن وجوده في الزمان الثاني معلل به، (وإلا) أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات (لكان الذات محتاجاً إليه وكان مستغنياً

صفاته قلت: لوسلم كان ينبغي أن يقصر على أن تجدد البقاء يستلزم أن يكون تعالى محل الحوادث، ويمكن أن يقال: إنه من باب تعيين الطريق.

قوله: (والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث أما أولاً فلأنه يجوز حينئذٍ أن يكون بقاء الباري تعالى أيضاً نفسه وإثبات أن البقاء لا يحتاج في البقاء إلى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل وأما ثانيا فلأن الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء مثلاً اعتبارياً كما سبق في نظائره، وذلك لأن دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء إذ البقاء يتحقق بدونه كما في ثاني زمان الحدوث، ويتجدد بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل أن دليل النافي يتم إلزاماً وإن لم يتم برهاناً.

قوله: (ويرد على هذا الجواب إلخ) فيه بحث أشرنا إليه في الأمور العامة وهو أن هذا الجواب يرد على قولهم: ما تكرر نوعه إلخ لأن هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه أن هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بأنها لو لم يكن اعتبارياً لزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة، وإذا منع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلاً عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب أعني كون البقاء أمرا اعتبارياً، نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لأمكن توجيه الإيراد بأن خلاصته هو أن ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه، يرده اعترافهم بأن ما تكرر نوعه يجب أن يكون اعتبارياً سواء تم دليله أم لا، ويمكن أن يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل أن ما تكرر نوعه إلخ فاعله، فحينئذ يكون إعادة لما ذكره في الأمور العامة ويكون فائدة الإعادة دفع سؤال متوهم وهو أنه كيف يدعي وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع أنه قد سابق أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً، فأشار إلى دفعه بأن تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا أيضاً يندفع البحث لكن يرد عليه بأن هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رداً للمدعي لأن إبطال الملزوم لايفيد إبطال اللازم، سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من إبطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللّهم إلا أن يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فإن ذلك القدر يكفي هاهنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل.

قوله: (لزم الدور) لا يقال: احتياج البقاء إلى الذات بالنسبة إلى وجودها مطلقاً وعكسه

عن الذات) مع استغنائه عن غيره أيضاً (فكان) البقاء (هو الواجب) الوجود لأنه الغنى المطلق (دون الذات **والجواب منع احتياج الذات** إليه)، وماقيل من أن وجوده في الزمن الثاني ،**معلل به ممنوع** غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء، وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه إذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق وإليه الإشارة بقوله: وإن اتفق تحققهما معاً. (تنبيه : **إثبات البقاء قد يفسر** بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات) يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارةً باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات، (و) أخرى (بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للنافين

بالنسبة إلى وجودها في الزمان الثاني فلا دور لأنا نقول: بل المدعى أن قيام البقاء يحتاج إلى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر.

قوله : (والجواب منع احتياج الذات إليه) ليس هذا اختياراً للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب، بل هو اختيار للشق الأول ومنع للزوم الدور ثم إن الضمير في وإن اتفق تحققهما راجع إلى البقاء، والوجود في الزمان الثاني كما أشار إليه الشارح لا إلى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر.

قوله : (معلل به ممنوع) هذا التعليل وإن قال به القائل بأن البقاء معنى تعلل به الوجود في الزمان الثاني إلا أن مراد المانع هو الإيماء إلى أن ما ذكر لا يتم حجة تحقيقية بل إلزامية، حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فإن قلت : كيف يقول به ذلك القائل مع أنه يؤول إلى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته، قلت : لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات، ولا امتناع فيه كالإرادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وإن كان مردوداً بما ذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود إلى أمر سوى الذات ينافي الوجود بالذات فإن قلت : وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الأول إذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقاً، أو تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم إياه أيضاً، والوجود في الزمان الأول مستغنى عن صفة البقاء فكيف تعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشيء بالحاجة، قلت : لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته إلى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الخارج.

قوله : (إثبات البقاء قد يفسر إلخ) في العبارة مساهلة حيث ذكر الإثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل لأن الوجود عين الذات، وإذ عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الأول، ومن البين أن العين في الزمان الأول لا يصير غيراً في الزمان الثاني اللّهم إلا أن يحمل على حذف المضاف أي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى أنه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن إثبات زيادة البقاء على الوجود إنما يحصل إذا ثبت أن الاستمرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأهم أن يتعرض له، فتأمل.

(ينفي) المعنى. (الأول:) من معنى البقاء **لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً** لم يكن الوجود مستمراً، ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر، (و) الوجه (الثاني:) ينفي المعنى (الثاني) دون الأول إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور. الصفة (الثانية: القدم وإحالة الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم) وجودي (زائد) على ذاته، (وأثبته ابن سعيد) من الأشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ما مر في البقاء)، وتصويره هاهنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله تعالى: ﴿**كالعرجون القديم**﴾ [**يس: ٣٩**]، والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده، فقد تجدد له القدم بعدما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات، **فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية** لا بمجرد مدة متطاولة (بإبطاله) أي ما مر مع إبطاله، فلا حاجة إلى إعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين **مما لا وجه لصحته** (و) الذي (يخصصه) أي يختص بإبطاله (أنه إن أراد به) أي بالقدم (أنه لا أول له فسلبي)، فلا يتصور كونه وجودياً (أو أنه صفة لأجلها لا يختص) الباري سبحانه وتعالى (بحيز كما فسره) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو إسحاق الإسفرايني) فإنه قال: معنى كلامه أنه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً، ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون

قوله: (لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً إلخ) فيه بحث لأن أصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني، وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني إنما يكفي للوجود فيه، وأما للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي، بل لا بد من بقائه لأنه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء في أن الوجه الأول ينفي كليهما، اللّهم إلا أن يقال: إن معنى الأمر الذي علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث، والأظهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج إلى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل.

قوله: (كالعرجون القديم) العرجون عود العرق ما بين شماريخه إلى منبته من النخلة.

قوله: (فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع أحدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر.

قوله: (مما لا وجه لصحته) لأنهما للنافين لا للمثبتين.

القدم أمراً سلبياً **إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز**، فإن قلت: هذا السلبي معلل بالقدم لا نفسه **قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل** بخلاف الثبوتية (أو غيرهما) من المعاني (فالتصوير) أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولاً (ثم التقرير) والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانياً. (هذا) الذي أوردناه هاهنا في إبطاله (منضم إلى ما سبق) في مباحث الأمور العامة (من أنه) أي القدم أمر (اعتباري) لا وجود له في الخارج، فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً. الصفة (الثالثة: الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون: هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذٍ (إلى) صفة (القدرة) قال الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيفٍ ودم مهراق

أي استولى وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا، لا يقال: الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة)، أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى (وأيضاً فلا فائدة لتخصيص العرش) لأن استيلاءه يعم الكل (لأنا نجيب عن الأول بمنع الإشعار) ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى: ﴿والله غالب على أمره﴾ [يوسف:٢١]، نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص (وعن الثاني بأن الفائدة) هي (الإشعار بالأعلى على الأدنى **إذ مقرر في الأوهام** أن العرش أعظم الخلق) فإذا استولى عليه كان مستولياً على غيره قطعاً، وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى وكلاهما صواب، فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى. كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى، (وقيل: هو) أي الاستواء هاهنا (القصد) فيعود إلى صفة الإرادة (ونحو) قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة:٢٩]، أي قصد إليها (وهو بعيد **إذ ذلك تعدى بإلى**) كالقصد (دون على) كاستيلاء (وذهب

قوله: (إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز) في العبارة مساهلة والمقصود أن مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد أن الوجود ليس بسلبي.

قوله: (قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل) أي لا تعلل بالوجودي فيكون هذا السلبي أو سلبي آخر نفس القدم لا معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالإمكان.

قوله: (إذ مقرر في الأوهام إلخ) دفع لما يقال: لعل لله تعالى مخلوقاً أعظم منه.

قوله: (إذ ذلك تعدى بإلى) والتضمين خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا ضرورة.

الشيخ في أحد قوليه إلى أنه) أي الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة إلى الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها، (ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل) في إثباته (على الظواهر) من الآيات والأحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف، فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام. الصفة (الرابعة:) الوجه قال تعالى: ويبقى وجه ربك، كل شيء هالك إلا وجهه **أثبته الشيخ** في أحد قوليه وأبو إسحاق الإسفرايني والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على ما مر من الصفات، وقال في قول آخر وأوفقه القاضي أنه الوجود (وهو كما قبله) أعني الاستواء (في عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال. (تنبيه: الوجه وضع) في اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى، (ولم يوضع لصفة أخرى) مجهولة لنا (**بل لا يجوز وضعه** لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق. الصفة (الخامسة: اليد، قال اللّه تعالى: يد اللّه فوق أيديهم: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين، (وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال: الأكثر إنهما مجاز عن القدرة فإنه شائع، وخلقته بيدي **أي بقدرة كاملة**) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع أن الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له، (كما أضاف الكعبة إلى نفسه) في قوله: أن طهرا بيتي، للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها، (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك في قوله: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر:٤٢]. (وقالت المعتزلة بأن) اليد مجاز (عن القادرية بناء على

قوله: (أثبته الشيخ إلخ) سوق الكلام يدل على أن الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جداً إذ يكون معنى الآية كل شيء هالك إلا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضاً، لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب أن يكون مجازاً عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح.

قوله: (بل لا يجوز وضعه إلخ) لم لا يجوز أن يعلم النبي عليه الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد المعلل بعلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات وحصر فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع.

قوله: (أي بقدرة كاملة) لأن العمل باليدين يشعر بالتكلف فإذا أسند إلى الباري تعالى يراد به الكمال.

أصلهم) الذي هو نفي الصفات وإثبات الأحوال، (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد، (وقيل: صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ يد له وقيل صلة أي لفظة زائدة كما في قوله:

دعوت لما نابني مسوراً **فلبا فلبى يدي مسور**

وهو في غاية الركاكة (وتحقيقه كما في الأول) أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجارحة، وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة. الصفة (السادسة: العينان قال تعالى: **تجري بأعيننا**، ولتصنع على عيني. وقال الشيخ تارة **أنه صفة زائدة**) على سائر الصفات (نيرة أنه البصر والكلام فيه ما مر آنفاً) فإن إثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الإجمال، فوجب أن يجعل مجازاً عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم. الصفة (السابعة: الجنب قال تعالى) أن تقول نفس (يا حسرتا على ما فرطت في جنب اللّه. وقيل صفة زائدة وقيل: المراد في أمر اللّه كما قال الشاعر:

أما تتقين اللّه فيجنب عاشقي له كبد حري وعين ترقرق

قوله: (فلبا قلبي يدي مسور) لبا الأول بالألف فعل ماض وفاعله مستتر راجع إلى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت، ولبى الثاني بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف إلى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح، وليس على صيغة الماضي تأكيداً للأول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى إني دعوت مسور الأجل ما أصابني من الحوادث حتى ينصرني فأجابني ثم قال: فلبى يدي مسور أى فالب يدي مسوراً لباباً بعد الباب أي أقيم في طاعته إقامة كثيرة قيل: وإنما قال يدي مسور لأن مسوراً أعانه باليد.

قوله: (وهو في غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم إنه إنما يظهر إذا لم يكن بالباء كما في الآية.

قوله: (عن معنى معقول هو القدرة) وقد جوّز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط أسباب وآلات كما في بنيه فإنهم وإن كانوا مخلوقين له تعالى، لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع أسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال إلى أرحام النساء واستقرارها فيها، والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين مع الأغذية والأشربة وغير ذلك وإن كانت تلك الأسباب أيضاً بخلقه تعالى، وهذا الوجه أدخل في التقريع على إبليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى: ﴿يد اللّه فوق آيديهم﴾ [الفتح: ١٠]، فإنه ظاهر في القدرة بلا مرية، وأيضاً لا يظهر حينئذ وجه تثنية اليد.

قوله: (تجري بأعيننا) قيل: المراد الأعين التي انفجرت من الأرض وهو بعيد.

قوله: (أنه صفة زائدة) الضمير راجع إلى العين لا العيان وإلا لقال صفتان زائدتان كما قال الآمدي.

أي تلمع وتتحرك ورقراق الشراب ما تلألأ منه، أي جاء وذهب وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق أو أراد الجناب يقال لأذ بجنبه أي بجنابه) وحرمه. الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) في أثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه في النار) فتقول: قط قط، أي حسبي حسبي، وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط بعزتك وكرمك، وفي أخرى يقال لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول: قط قط، وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف **مما لا يلتفت إليه** كيف، وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث: وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها. الصفة (التاسعة: الأصبع قال عليه السلام: إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)، وفي رواية إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء. ولا يمكن إثبات الجارحة وأما وجه التأويل فكما في اليدين. الصفة (العاشرة:) اليمين قال تعالى: ﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾ [الزمر:٦٧]، وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة. الصفة (**الحادية عشر**: التكوين أثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة أخذاً من قوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]، فقد جعل قوله: ﴿كن﴾ [النحل:٤٠] متقدماً على كون الحادثات، أعني وجودها، **والمراد به التكوين** والإيجاد والتخليق (قالوا: **وإنه غير القدرة** لأن القدرة أثرها الصحة

قوله: (مما لايلتفت إليه) أبطل تأويل الآمدي ولم يذكر تأويلاً صحيحاً كما ذكر في أمثاله، قيل: وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما أعيانهما بل أراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها ويقطع مساءتها كذا في المظهر.

قوله: (الحادي عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التاء من عشر لأن سقوطها من الثلاثة إلى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر في النحو، فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التأنيث التاء في حادية وسقوطها من عشرة لأن الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد وبمثل هذا يقال في المذكر أحد عشراً ثم الدليل على أصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه، فالمناقشة فيه لا تجدي كثير نفع واعلم أن تفسير التكوين بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض وإلا فالإخراج أمر نسبي لا يعقل له وجود في الخارج.

قوله: (والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازاً عنه وأما ما قيل من أنه جرت عادة الله تعالى بتكوين الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة ﴿كن﴾ [النحل:٤٠]، ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا فقد أجيب عنه بأنه يعود حينئذ إلى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الأكثر يجعلونه مجازاً عن سرعة الإيجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والإرادة، وأما ما

والصحة لا تستلزم الكون)، فلا يكون الكون أثراً لقدرة وأثر التكوين هو الكون. (الجواب: إن الصحة هي الإمكان وأنه **للممكن ذاتي** فلا يصلح أثراً للقدرة) لأن ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به)، أي بإمكان الشيء في نفسه (تعلل المقدورية فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع، فإذن أثر القدرة هو الكون) أي كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه (فاستغنى عن) إثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الكون، (فإن قيل: المراد بالصحة) التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل (لا صحة المفعول في نفسه)، وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره)، وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة (فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشيء المقدور له، (فلا يحصل بها) منه (أحدهما بعينه) بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين (قلنا: كل منهما) أي من ذينك الطرفين (يصلح أثراً لها) أي للقدرة، (وإنما يحتاج صدور أحدهما) بعينه عنها (إلى مخصص) بعينه (وهو الإرادة) المتعلقة بذلك الطرف، (و) **حينئذٍ (لا حاجة إلى مبدأ** للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به، وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي، ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة فقيل: هو موصوف بكف لا كالكفوف، وقيل: مؤول بالتدبير، يقال: فلان في كف فلان أي في تدبيره، فالمقصود من الحديث بيان إلطافه في تدبيره له وبيان أنه وجد روح إلطافه لأن البرد يطلق على كل روح وراحة

قيل من أنه لا يلائم قولهم: التكوين عين المكون، إذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه أن ذلك زعم الأشاعرة النافين لكونه صفة زائدة، والقائل بكون التكوين هو كلمة كن عين المكون فجوابه أن ذلك زعم الأشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له.

قوله: (وأنه غير القدرة) وغير الإرادة لأن الإيجاد مسبوق بالإرادة.

قوله: (للممكن ذاتي) قيل: عليه يجوز أن يراد بالصحة الإمكان الاستعدادي وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله. أجيب: بأن هذا الاستعداد راجع إلى صحة الفعل وسيأتي بجوابه.

قوله: (وحينئذ لا حاجة إلى مبدأ إلخ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول، وإن لم يوجد بعد وهذا لمعنى يعم الموجب أيضاً، بل هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى. وأجيب: بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه، والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك

وطمأنينة، وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك **حتى بدت نواجذه** ويمتنع حمله على حقيقته فقيل: هو ضحك لا كضحكنا وقيل: مؤول بظهور **تباشير الصبح والنجح** منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعاً منه، ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته ومجانباً عما يوجب ركاكته، فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان.

الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة إلى المحدثات نفس القدرة والإرادة وبالنسبة إلى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات.

قوله: (حتى بدت نواجذه) الناجذ أحد الأضراس وللإنسان أربعة نواجذ في أقصى الأسنان بعد الإرحاء ويسمى ضرس الحلم لأنه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل.

قوله: (تباشير الصبح والنجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح أوائله وكذلك أوائل كل شيء والتباشير البشرى أيضاً.

[المرصد الخامس]

(فيما يجوز عليه تعالى) أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان.

[المقصد الأول: في الرؤية والكلام]

في الرؤية **والكلام في الصحة وفي الوقوع** وفي شبه المنكرين، **فهاهنا ثلاثة مقامات. المقام الأول**: في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الأكثرون). قال الآمدي: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والأخرى جائزة عقلاً واختلفوا فيه جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته بعضهم **ونفاه آخرون**. وهل يجوز أن يرى في المنام، فقيل: لا. وقيل: نعم. **والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا** وإن لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً وهذه الحالة مغايرة

قوله: (والكلام في الصحة وفي الوقوع) فإن قلت: لم لم يقتصروا على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضاً؟ قلت: لأنها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب فاحتاجوا إلى بيان الإمكان أولاً والوقوع ثانياً، فإن قلت: المعول عليه من أدلة الإمكان المحض أيضاً سمعني إذ لا وثوق على الدليل العقلي هاهنا كما ستقف عليه، قلت: نعم لكنه قطعي وليس في أدلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللّهم إلا أن يتشبث بالإجماع قبل ظهور المخالف، وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام بإثبات الوقوع الذي هو المقصد الأصلي.

قوله: (فهاهنا ثلاث مقامات المقام الأول) في العبارة مساهلة لأنها لا تخلو إما أن تكون المقامات جمع مقامة أو مقام، فعلى الأول ينبغي أن يقول: المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات.

قوله: (ونفاه آخرون) يرده أن الدليل السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا.

قوله: (والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا) وإن لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون: المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله إذ لا مثل له قال: الغزالي: وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره، وفيه نظر إذ لا يكون الآتي بالوحي نفس جبرائيل عليه السلام حينئذٍ وفيه من المقاصد مالا يخفى، وقد أشار إليه الشيخ في مفتاح الغيب.

للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة)، فإن الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم رأيناه فإنا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين، وأن في الثانية زيادة ليست في الأولى (قالت الفلاسفة هي) أي تلك المغايرة والزيادة (**عائدة إلى تأثر الحدقة**) لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والإبصار (الوجوه: الأول: إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه)، أي هذا التخيل (عن نفسه أصلاً) وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية. (الثاني: إن من نظر) بالاستقصاء (إلى روضة خضراء زماناً) طويلاً (ثم حول عينيه إلى شيء أبيض) فإنه (يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة، فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الأمر (كذلك قلنا: كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الإبصار (وأما عود) تلك الزيادة التي هي (الإبصار إليه) أي إلى التأثر (فلا) دلالة عليه، (فلا هي) أي فلا الإبصار بتأويل الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز أن يرى اللّه سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو أن الرؤية أمر يخلقه اللّه في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت أن للّه تعالى ليس جسماً ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه، ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الأحاديث الصحيحة، (و) أن (يحصل الهوية العد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق، فإن الكرامية والمجسمة وإن جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلاً عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقداستدل عليه) أي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين). (والمسلك الأول النقل) وإنما

قوله: (عائدة إلى تأثر الحدقة) فإن قلت: لا رؤية حال التغميض مع أن التأثر باق كما ستعرفه فكيف تعود الرؤية إلى التأثر قلت: الرؤية عندهم هي التأثر المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التغميض.

قدمه لأنه الأصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [الأعراف:١٤٣]، والاحتجاج به من وجهين: الأول: أن موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئياً (لما سأل لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال فإنه عبث، **وإن جهله فالجاهل** بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كليماً، وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل يَنبغي أن لا يصلح للنبوة إذا المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة. (الثاني: أنه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه **وما علق على الممكن فهو ممكن**)، إذ لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم (الاعتراض أما على الأول فمن وجوه): الأول: أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم وعلى اللازم شائع)، سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال: اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً، (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي وأكثر البصريين والجواب أن الرؤية وإن استعلمت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيد جداً)، والصواب أن يقال: لو كانت الرؤية المطلوبة في أرني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً، والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعد مخالف للظاهر قطعاً، (ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل) ولا دليل هاهنا فوجب

قوله: (وإن جهله فالجاهل إلخ) حاصله أن ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوّة والنبوّة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه، ومعلوم الامتناع لا يسأله العاقل مع أن السؤال متحقق فتعين الإمكان.

قوله: (وما علق على الممكن فهو ممكن) أورد عليه أنه يصح أن يقال: إن انعدم المعلول انعدمت العلة، والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه أن الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الإمكان وذلك لأن إمكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء، وأجيب بأن انعدام العلة التامة على قاعدة الإسلام غير ممتنع إذ منها تعلق القدرة والإرادة ويجوز انقطاعه، وفيه أنه يشكل بالنسبة إلى الصفات وقد يجاب بأن المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الإمكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير، ولا شك في أن إمكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته، وأما ما ذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لأن ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وإن كانت استحالة بالعرض، ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة، فتأمل.

حمله على الرؤية **بل على تقليب الحدقة** نحو المرئي المؤدي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضاً، (ثم) نقول: (يمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (هاهنا، أما أولاً فلأنه يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه **ضرورة مع أنه يخاطبه** وذلك لا يعقل) لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك، (وأما ثانياً فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال، وقوله: لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (**بإجماع المعتزلة**) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلاً. (الثاني) من وجوه الاعتراض على الأول (أنه) لم يسأله إراءة ذاته بل (سأل أن يريه علماً) وإمارة (**من أعلامه**) وإماراته (**الدالة على الساعة**)، وتقدير الكلام أنظر إلى علمك (فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه) فقال أنظر إليك (نحو واسأل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضاً، والمعنى أرني علماً من أعلامك أنظر إلى علمك (وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب أنه خلاف الظاهر) فلا يرتكب إلا لدليل (و) مع ذلك (لا يستقيم أما أولاً فلقوله: ﴿لن تراني﴾)، فإنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة بإجماعهم فلا يطابق

قوله: (بل على تقليب الحدقة) فإن قلت: هذا ليس كما ينبغي لأنه ممتنع بالنسبة إليه تعالى قلت: مراده أن مقتضى اللفظ والتعدية بإلى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بإلى حقيقة فيه، وأما امتناعه بالنسبة إليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه، أعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لأن اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح.

قوله: (ضرورة مع أنه يخاطبه) أورد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار، وأجيب بأن العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا تكون إلا بالمشاهدة والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيؤول إلى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئيات ليس بلازم للرؤية فلا يصح قولهم: بل تجوز بها عن العلم الضروري، لأنه لازمها، نعم يراد أن يقال: خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة، ألا يرى أن تخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة، وأما خطابه تعالى إياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به، ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللّهم إلا أن يقال: سرعة الانتقال من الأثر إلى المؤثر يلحقه بالضروري، فليتأمل.

قوله: (بإجماع المعتزلة) لعله يريد إجماعهم قبل ظهور الزمخشري وإلا فقد قال هو في كشافه: لن تراني أي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة.

قوله: (من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من أعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وإن كان الظاهر من السياق والموافق للأبكار هو الأولى.

الجواب السؤال حينئذٍ، (وأما ثانياً فلأن تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الأعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله: ولكن انظر إلى الجبل المنع من رؤية الآية) أي العلامة الدالة على الساعة، المستفاد من قوله: لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها. **وأيضاً** قوله: فإن استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره. (الثالث:) من تلك الوجوه (إنما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لأنه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا: أرنا الله جهرة وإنما نسبها إلى نفسه في قوله: أرني (ليمنع) عن الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى)، وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم **وفي أخذ الصاعقة** لهم دلالة على استحالة المسؤول، (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب أنه خلاف الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم، أما أولاً فلأنه لو كان) موسى (مصدقاً بينهم لكفاه) في ذفعهم (أن يقول: هذا ممتنع **بل كان يجب عليه أن يردعهم** عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة وإلا) أي وإن لم يكن مصدقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) أيضاً (في الجواب) لن تراني إخباراً عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون، **فكيف يقبلون مجرداً إخباره** مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة، (وأما ثانياً فلأنهم) لما

قوله: (وأيضاً إلخ) فيه بحث لأن المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار الجبل أمارة أنه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا أن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل.

قوله: (وفي أخذ الصاعقة إلخ) فائدة هذه المقدمة يظهر. في قوله: وليس في أخذ الصاعقة دلالة إلخ.

قوله: (بل كان يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشاف أنهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ، فألحوا وقالوا: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥]، فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بأنه لا يتصوّر من المؤمنين أن يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك، وأجيب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن العناد ألا ترى أنهم بعدما آمنوا أبوا عن قبول أحكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم، وقيل: إن قبلتم ما فيها وإلا ليقعن عليكم وقالوا له بعدما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك ﴿فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون﴾ [المائدة: ٢٤]، على أنه يجوز أن يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا إشكال أصلاً.

قوله: (فكيف يقبلون مجرد إخباره) فإن قلت: لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد إخبار موسى

سألوا وقالوا: أرنا اللّه جهرة زجرهم اللّه تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة **فلم يحتج موسى في زجرهم** إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه، وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لأنهم (لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل) جاز أن يكون (ذلك) الأخذ (لقصدهم إعجاز موسى) عن الإتيان بما طلبوه (تعنتاً) مع كونه ممكناً فأنكر اللّه ذلك عليهم وعاقبهم، كما أنكر قولهم: لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، وقولهم: أنزل علينا كتاباً من السماء بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمراً ممكناً في نفسه (فأظهر اللّه) عليهم (ما يدل على صدقة معجزاً) ورادعاً لهم عن تعنتهم. (الرابع) من وجوه الاعتراض على الأول (أنه سألها) لنفسه (وإن علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) في تقوى علمه بتلك الاستحالة فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول، فكيف إذا كانت من جنسين وإنما سأل هذا السؤال وفعله (فعل إبراهيم) وسؤاله (حين قال): ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة:٢٦٠]، فقد طلب الطمائينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل، (**والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت**) فإنه كما مر صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يؤول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه من عند اللّه وضعفه أنه خاطب الرب، **وجبرائيل ليس برب** وأيضاً إيحاء الموتى ليس مقدوراً لجبرائيل فكيف

عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن اللّه تعالى قال: كذا قلت السبعون وإن سمعوا الجواب لكن بموسى عليه السلام هو المخبر بأن المسموع كلام اللّه تعالى على أنهم إذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأيده بالمعجزات، فمن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام يعد محل تأمل.

قوله: (فلم يحتج موسى في زجرهم) هذا إذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى: فأخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة.

قوله: (والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الإيمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المصنف.

قوله: (وجبرائيل ليس برب) لأن الرب المقيد وان أطلق على غير اللّه تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى: ﴿ارجعي إلى ربك﴾ [الفجر:٢٨]، لكن إضافته إلى نفسه مما لا يليق بشأن إبراهيم عليه السلام.

يطلب منه (و) تارة (بما يقوي) وهو ما روي من أنه أوحى اللّه تعالى إليه: إني اتخذت إنساناً خليلاً وعلامته أني أحيي الموتى بدعائه، فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه (مع أنه كان يمكنه) أي يمكن موسى (ذلك) أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها، فيكون حينئذٍ طلبها خارجاً عما يليق بالعقلاء خصوصاً الأنبياء. (الخامس) من تلك الوجوه (أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية)، لأن المقصود من وجوب معرفته عدنا هو التوصل إلى العلم بحكمته وأنه لا يفعل قبيحاً والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحداً وأنه كلف عباده بأوامر ونواة تعريضاً لهم إلى النعيم المقيم، وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته، وأما من جعل الوجوب شرعياً فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و(السؤال) بطلها (صغيرة لا تمتنع على الأنبياء والجواب التزام أن النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة اللّه تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الأنبياء كيف ومثل هذا التجاسر على اللّه تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه، ويشعر بالتجسم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول: (في جوازها من الأنبياء ما سيأتي) من المنع والتفصيل (وأما على الوجه الثاني) أي الاعتراض عليه (فمن وجهين: الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل إما حال سكونه أو) حال (حركته. الأول: ممنوع. والثاني: مسلم بيانه أنه لو علقه) أي وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فإذن قد) تعين أنه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (أن الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته. (والجواب: إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة **وإلا لزم الإضمار، فالكلام** (وأنه) أي استقرار الجبل من حيث هو (ممكن

قوله: (وإلا لزم الإضمار في الكلام) بأن يقال مثلاً: التقدير فإن استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية

قطعاً، إذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته، وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته) أي في زمانها (ليس بمحال إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (إنما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه. (الثاني:) من الوجهين (أنه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان إمكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يلزم إمكان المعلق (والجواب: أنه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصداً بالذات (ويلزم) منه لزوماً قطعياً (و) الحال (هاهنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فإما أن يقع المشروط فيكون) هو أيضاً (ممكناً وإلا فلا معنى للتعليق به و) إيراد (الشرط والمشروط) لأنه حينئذ منتفٍ على تقديري وجودالشرط وعدمه لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود، لأنا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا: إن ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معاً، لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح. (تذنيب: كل ما سنتلوه عليك) في المقام الثاني (مما يدل على وقوع الرؤية **فهو دليل على جوازها**) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فعله جمع من الأصحاب والله الموفق للصواب. (المسلك الثاني:) من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) أبي الحسن (والقاضي) أبي بكر (وأكثر أئمتنا وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرهما) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. (وهذا ظاهر نرى الجوهر) أيضاً وذلك (لأنا نرى الطول والعرض) في الجسم، **ولهذا نميز الطويل من**

المعلقة عليه فيها. وأجيب: بأن المعلق عليه وإن كان استقرار الجبل من حيث هو أي من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وأن فلا يرد السكون السابق واللاحق.

قوله: (فهو دليل على جوازها) قيل عليه: الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على إمكان مدلولاتها، إذ لو امتنعت تصرف الأدلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على إمكانها دور. وأجيب: بأن الاستدلال بالأدلة السمعية إنما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالاً لا على الجزم بإمكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم.

قوله: (ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه أن تمييز أحدهما من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض ألا ترى أنا نميز الأقطع من الأعمى مع أن الأقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعاً، وإن أراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة. وقد

العريض ونميز الطويل من الأطول، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة، فالطول مثلاً إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجماً من جزء آخر فيقبل القسمة، هذا خلف وإن قام بأكثر من جزء واحد **لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال** فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما، وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق) ولولا تحقق أمر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحاً بلا مرجح) لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئياً (بالعلل المختلفة) وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض (وهو غير جائز **لما مر**) **في مباحث العلل** (ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة بتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح) أن يكون (علة) للصحة (لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق **والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلة لأن التأثير صفة إثبات**

يجاب: بأن المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير أن يكون لأمر آخر مدخل فيه وتمييز الأعمى من الأقطع [illegible] حيث هو ذلك يحتاج إلى معاونة العقل وراء المعاونة الأساسية، وأنت خبير بأن الكلام في ثبوت الفرق فتدبر.

قوله: (لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال) فإن قلت: لعل للطول جزءاً خارجاً قائماً بجزء المحل. قلت: جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لاقتضاء أصلهم فيعود المحذور، نعم يرد عليه أن المحال قيام العرض الواحد بمحلين على أن يكون كل منهما محلاً على حدة، وأما إذا كان المحل هوالمجموع كما هو المفروض هنا فلا، فإن قلت: المفروض قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت: فالتردد غير حاصر على أن بطلان هذا علم من الشق الأول.

قوله: (لما مر في مباحث العلل) فيه أن المراد بالعلة هاهنا هو المؤثر وهاهنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل أمر واحد يعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى.

قوله: (والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً من العلة) فيه انه لا يمتنع الشرطية مع أنهم قائلون بأن العدم يكون جزءاً من العلة التامة وإن لم يكن جزءاً من المؤثر في الوجود.

فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (وإذا أسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود فإذن هي) أي العلة المشتركة (الوجود وإنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق اللّه تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب. واعلم أن هذا) الدليل (يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم. والشيخ) الأشعري (يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية لشيء (تحقق الرؤية له وإنما لا نرى) هذه الأشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من اللّه بذلك) أي بعدم رؤيتها فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه) النكير أي الإنكار. ويقول: هذه مكابرة محضة وخروج عن خير العقل بالكلية، ونحن نقول: ما هو أي إنكاره (الاستبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات، ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات.

(ثم الاعتراض عليه) بعد النقض المذكور (من وجوه: الأول: لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر) معاً (بل المرئي) هو (الأعراض فقط قولك: نرى الطول والعرض) وهما جوهران. (قلنا:) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما إلى المقدار فإنه عرض قائم بالجسم **والجواب أنا قد أبطلنا ذلك**) أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم (بما فيه كفاية) فإن وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته (ونزيد هاهنا) لإبطال وجود المقدار العرضي (أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جداً (**وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض**)

قوله: (لأن الأثير صفة إثبات) هذا سوق الكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر وإلا فالعلة هاهنا ليست بمعنى المؤثر ولو قيل: لأن الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكنه لا ينتظم مع أول الكلام.

قوله: (والجواب أنا قد أبطلنا ذلك) فيه أنه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر إذ الظاهر أن المرئي هو اللون السائر لها، فلا بد من إثبات أن الجوهر قد يخلو عن الألوان ويرى حينئذ.

قوله: (وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض) قد يمنع ذلك بأن خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري، والمدعى أنه المقدار والحق أن المخطر بالبال هاهنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو أمر نسبي لبس بعرض، والقول بأنا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الإيقاع

فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها (**وأيضاً فالامتداد**) الحاصل فيما بين الأجزاء (**شرط لقيام العرض**) **الواحد** الذي هو المقدار (**بها وإلا لقام**) المقدار الواحد (بها) أي بتلك الأجزاء (وإن كانت متناثرة) متفاصلة، وهو ضروري البطلان، وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه، فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص، فرأيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب. (الثاني:) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لإنها الإمكان والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان) والعدمي **لا حاجة به إلى علة**. (والجواب: جدلاً المعارضة بما سبق فيه) أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجودياً (و) الجواب: تحقيقاً أن المراد بعلة صحة (الرؤية) كما صرح به الآمدي (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) أيضاً (بالضرورة أنه) **أي متعلق الرؤية (أمر موجود)** لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً (الثالث) من تلك الوجوه (لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة إما أولاً فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً) بالشخص وهو ظاهر (**بل**) **نقول**: **صحة رؤية**

مثلاً والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلاً وعريضاً وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص، نعم يمكن أن يقال: عدم خطور العرض بالبال لا ينافي رؤيته لجواز أن نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالأظهر أن يقال: نحن نجزم بالطول وإن فرضنا عدم ما تقوم به مطلقاً سوى اجتماع الأجزاء فتأمل.

قوله: (وأيضاً فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد إلخ) فإن قلت: الامتداد لازم قيام المقدار لا أنه شرطه قوله وإلا لقام إلخ ممنوع لأن لازم الشيء لا يفارقه. قلت: لازم الشيء أيضاً لا يكون نفس الشيء.

قوله: (وإلا لقام إلخ) فيه أن غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد، فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطاً به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع، وبالجملة لم لايجوز أن يكون الامتداد الجوهري شرطاً لوجود الامتداد الفرضي، ويكون المرئي هو العرض فقط؟.

قوله: (لا حاجة به إلى علة إلخ) أي علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود.

قوله: (أي متعلق الرؤية أمر موجود) قيل: القول بأن العلة هي الموجود ينافي ما سبق من أنها الوجود. وأجيب: بأن الموجود عندنا نفس الوجود لأن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا منافاة.

قوله: (بل نقول: صحة رؤية إلخ) حاصله أن يقال: بل ليس واحد بالنوع أيضاً ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع إلخ.

الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لاتقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) إذ يستحيل أن يرى الجسم عرضاً أو العرض جسماً. (وأما ثانياً: فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين. (والجواب: قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها، والمدعى أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أي من الجوهر والعرض (فإنا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه **لا أنه هوية ما**) من الهويات. (وأما خصوصية) تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) تدركها (فضلاً عن) إدراك (أنها أي جوهراً أو عرض هي وإذا رأينا زيداً فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة) حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء، وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله إلى جواهر) هي أعضاؤه (و) إلى (أعراض نقوم بها) أي بتلك الجواهر، وربما (نغفل عن ذلك) التفصيل (**حتى لو سئلنا** عن كثير منها) أي من تلك الجواهر والأعراض (لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها، إذ كنا أي زمان كنا (أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات كنا (أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الأمر الذي به الافتراق) بينها أعني خصوصية هوية زيد مثلاً (لما كان) الحال (كذلك) لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته. (الرابع:) من وجوه الاعتراض (لا نسلم أن المشترك بينهما) أي الجوهر والعرض (ليس إلا الوجود والحدوث فإن الإمكان) أيضاً (مشترك بينهما) **وكذا المذكورية** والمعلومية وسائر المفهومات العامة. (**والجواب: أنا قد بينا** أن متعلق

قوله: (إلا أنه هوية ما إلخ) إن قلت: فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيداً لا ندرك منه إلا هوية ما، وهو مشترك بين الواجب والممكن. قلت: قد سبق مراراً أن مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس بقادح في صحة الدليل.

قوله: (حتى لو سئلنا إلخ) فيه أن الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور، ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وإن كان محل بحث ستطلع عليه.

قوله: (وكذا المذكورية إلخ) هذا المنع لا يضر المعلل ضرراً معتداً به لأن المذكورية مثلاً مما تعم الواجب، فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فإن قلت: رؤية مذكوريته غير

الرؤية) الذي فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود وإلا لصح رؤية المعدوم والإمكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منهما متعلقاً للرؤية (وما لايعلم لا يكون متعلق الرؤية) لأن متعلقها يجب أن يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر (والذي نعلمه فيهما) أي في الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (إلا المشترك بينهما وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم وإنما هو مطلق الحدوث، **وقد أبطلناه أيضاً** (وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب. (الخامس: لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدمياً. (والجواب: ما سبق من أن المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في أنه (لا يصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية (فإن قيل: **ليس الحدوث هو العدم السابق**) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدمياً. (قلنا: وذلك) أي كون الوجود مسبوقاً بالعدم (أمر اعتباري لا يرى ضرورة وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل) لكونه مدركاً محسوساً. (السادس: لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها، وذلك مما لا يقول به عاقل **فوجب أن يكون**

رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت: المدعى إمكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات، فتأمل.

قوله: (والجواب أن قد بينا إلخ) قيل: لفظه أنا قد بينا مفقودة في أصل النسخة ولا حاجة إليه، بل هو مخل لمنافرته لقوله: وإلا لصح مع أنه لم يبين ذلك، وأنت خبير بأنه إشارة إلى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من أنا نعلم بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود ثم قوله: وإلا لصح يجوز أن يكون داخلاً في المبين لأنه ملحوظ فيما سبق كما أشار إليه الشارح وأن لايكون فلا منافرة أصلاً.

قوله: (وقد أبطلناه أيضاً) فيه أن ذلك الإبطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن أن يتعلق به الرؤية.

قوله: (ليس الحدوث هو العدم السابق) الأولى أن يضم إليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق بقي ينبغي أن يقال: الحدوث هو الوجود بعد العدم، فتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز أن يكون المسبوقية بالعدم؟.

الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً لا معنوياً كما علم في صدر الكتاب، وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركاً كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه، وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام ولايجب كون الملزوم معتقداً لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضياً عند المصنف قال. (والجواب: أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية) لما عرفت من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها (أمر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالإنسانية والفرسية وغيرهما (وألزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا (فشيأت الأشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات وخصوصيات (للهويات) المتمايزة بذواتها (وإن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاماً مكشوفاً لاسترة فيه فما ذكر الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني، بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود، فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات، إذ يلزم منهما معاً كون الأشياء كلها متماثلة متفقة لحقيقة وهو باطل فلذلك قال: (واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام، وهذا) الذي حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهداً ولم ندخر نصحاً وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة

قوله: (فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكاً لفظياً بالمعنى المتعارف، إذ دعوى تعدد الأوضاع بحسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي أن لفظ الوجود هو المشترك بينهما، أي يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بإزاء تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره.

قوله: (إنما هو باعتبار ما صدقا عليه) بمعنى أن ما صدق عليه أحدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف.

من الأفكار (وعدم الركون إلى أول عارض) يظهر ببادئ الرأي كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال: وجود كل شيء عينه (ولله العون والمنة) في إدراك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق. (السابع:) من الاعتراضات (لا نسلم إلى أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتةٍ فيه) كما في الحوادث (لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً، والجواب تعلمه مما قدمناه إليك) وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً، أعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراك لخصوصيته وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع، ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً، وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال ألا ترى إلى قولك: كل شيء فهو كذا، **وفي هذا الترويج تكلفات أخر** يطلعك عليها أدنى تأمل، فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو

قوله: (لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطاً) فإن الأمور المشتركة بين الجواهر والأعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما معللة بالوجود المادي لا بالوجود فقط، حتى يتعدى إلى الواجب فلعل المرئية كذلك.

قوله: (لكن لا يلتبس على الفطن) قال الإمام الرازي: في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط، وأنا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها، بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

قوله: (وفي هذا الترويج تكلفات أخر إلخ) قد أشرنا إليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بأن يقال: إنها مشتركة بين الجواهر والأعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود، فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً وأجاب عنه صاحب المقاصد بأنها اعتبارية محضة لا تقتضي علة، إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هاهنا علة لأن المانع عن ذلك في صحة الرؤية، إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال: وأما النقص

منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها. (المقام الثاني: في وقوع الرؤية أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة) أي في الدار الآخر (قال الإمام الرازي) مستدلاً على وقوع الرؤية (الأمة في هذه المسألة على قولين) فقط الأول (يصح ويرى و) الثاني (لا يرى ولا يصح وقد أثبتنا أنه يصح فلو قلنا:) مع القول بالصحة أنه (لا يرى لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والإثبات بل كلاهما مثبتان معاً أو منفيان معاً، (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدي (لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه) كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية (أو نفي ما أثبته) كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية، وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معاً ليس خارقاً للإجماع إذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في إحدى المسألتين والأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده، وإليه أشار بقوله: (وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الإجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولي التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتي المجمعين وإن كان خارقاً لما قال به الطائفة الأخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه (كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فإن القائل قائلان مثبت لهما) معاً كالحنفية (وناف لهما) معاً كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة ولكن لو قيل به (لا

بصحة الملموسية فقوي، وفيه بحث أما أولاً فلأن صحة المخلوقية وإن كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة، فعلتها الإمكان بل نفس الذات لأنها نفس الإمكان فلا يعلل إلا بالذات. وأما ثانياً: فلأن تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئياً كما يقتضي كونه من الأمور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقاً يقتضي كونه مما له تحقق في الأعيان فإن الأمور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة، وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض بأحدهما دون الآخر مما لا وجه له. وأما ثالثاً: فلأن الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لأنه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها وأما رابعاً فلأن اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فإن الأعراض لا يمس بها إلا تبعاً لمحالها ويمكن أن يقال: النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات أو بالتبع، فتأمل.

يكون خارقاً للإجماع) بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألة أخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعاً عنه) بل يكون جائزاً (بالإجماع) فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود (والمعتمد فيه مسلكان: المسلك الأول قوله تعالى: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة (أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ [الحديد:١٣]، أي انتظرونا، وقال: ﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾ [يس:٤٩]، أي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى: ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ [النمل:٣٥]، أي منتظرة، وقول الشاعر:

وإن يك صدر هذا اليوم ولى ... فإن غداً لناظره قريب

أي لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذٍ (بفي يقال: نظرت في الأمر الفلاني) أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذٍ (باللام يقال: نظر الأمير لفلان) أي رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية **ويستعمل بإلى** قال الشاعر:

نظرت إلى من أحسن الله وجهه ... فيا نظرة كادت **على وامق يقضي**

والنظر في الآية موصول بإلى **فوجب حمله على الرؤية**) فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه: الأول: لا نسلم أن) لفظ (إلى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر:

قوله: (ويستعمل بإلى إلخ) فإن قلت: قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ [البقرة:٢٨٠]، مع أن النظر هاهنا بمعنى الإمهال والتسويف قلت: لفظة إلى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة.

قوله: (على وامق يقضي) قضى عليه أي قبله، والوامق من المقة وهي المحبة والهاء عوض من الواو، ومقه يمقه بالكسر فيهما أي أحبه فهو وامق وما قيل من أنه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا أعرف له وجه صحة. إذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للمصير إليه بعد ما ثبت أن المكنى عنه يزعمه معنى حقيقي للفظ إن قامت العشق فرط الحب لأنفسه. قلت: درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها.

قوله: (فوجب حمله على الرؤية إلخ) فإن قلت: تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى: ﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾ [الشورى:٥٣]، ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على أنهم لا يرون غير الله تعالى مع أنهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الأنظار ولا محذور حينئذٍ لأنهم لا ينظرون سوى رحمة ربهم. قلت: التقديم هاهنا للاهتمام ورعاية الفاصلة

أبيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلى

أي نعمة ويقرب منه ما قد قيل أن إلى بمعنى عند كما في قوله:

فهل لكم فيما إليّ فإنني طبيب بما اعيا النطاسي حذيما

أي فيما عندي، ومعنى الآية حينئذٍ عند ربها منتظرة نعمته. (**والجواب: إن انتظار النعمة غم** ومن ثمة قيل: الانتظار **الموت الأحمر** فلا يصح الإخبار به بشارة) مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه. (الثاني: إن النظرالموصول بإلى قد جاء للانتظار قال الشاعر:

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام

ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال:

والحصر ادعاء يعني أن المؤمنين لا ستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون إلى ما سوى الله ولا يرون إلا الله تعالى.

قوله: (أبيض لا يرهب النزال) أي سيف لا يخاف الحرب، واعلم أن البيت المذكور منسوب إلى الأعشى، وقد طعن فيه الإمام الرازي بأن فيه خطأ من جهة اللغة إذ لا يقال: خان النعمة بل يقال: كفرها.

قوله: (بما أغيا النطاسي حذيما) أي أن لي مرضاً عجز النطاسي، والنطاسي يروى بفتح النون وهو في الأصل كل من أدق النظر في الأمور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم، ولذا حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

قوله: (والجواب: أن انتظار النعمة غم) اعترض عليه بأن حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى، فيجوز أن لا يفعل في الآخرة لأنها دار خوارق العادات على أن الانتظار إنما يفيد الغم إذا لم يكن الوصول إلى المنتظر مقطوعاً ورد بأن الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه بالغم في العادة حتى يشتد الرغبة عنده ألا يرى أنه تعالى لم يرغب عباده إلا بأشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم الدخول في النيران وإن كان يجوز عقلاً أن يجعلها عليهم برداً وسلاماً، والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وإن كان الواعد صدوقاً فلا يناسب البشارة.

قوله: (الموت الأحمر) يروى بالتوصيف وبالإضافة فالأحمر على الثاني بالزاي المعجمة قيل: هو حيوان بحري يشق موته، والظاهر أنه على الأول بها أيضاً من الحماة وهو الشدة وقيل: هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والأول أقرب كما لا يخفى.

قوله: (وشعث ينظرون إلى بلال إلخ) الشعث جمع أشعث وهو بمعنى مغبر الرأس، وبلال

وجـــوه ناظـــرات يـــوم بـــدر إلـى الرحمـن يأتـي بالفـلاح

أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب: لانسلم أن النظر هاهنا) أي فيما ذكر من الأمثلة (للانتظار ففي الأول أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون إليه (**ولا يمتنع حمل النظر المطلق**) عن الصلة كالمذكور في المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والإيصال (إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها) أي غير الرؤية كالانتظار. (وفي الثاني: أي ناظرات **إلى جهة اللّه** وهي العلو في العرف ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء أو) ناظرات (إلى آثاره) أي آثار اللّه (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التي أرسلها اللّه تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا.

وجوه ناظرات يوم بكر. وإن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر. (وفي الثالث: أي يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفاً وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا) يصح حمله عليه في الآية (إذ لا يصح بشارة لما مر) من أن انتظار النعمة غم وصولها سرور. (الثالث:) من وجوه الاعتراض (أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة) لا للرؤية (يقال نظرت إلى الهلال فما رأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً (ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر كيف ينظرون فلان إليّ **والرؤية لا ينظر إليها**) وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة لما ذكرنا

ابن حمام مؤذن رسول اللّه ﷺ، والبلال أيضاً كل ما يبل به الخلق من الماء واللبن، والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر.

قوله: (ولا يمتنع حمل النظر المطلق إلخ) فلو قيل: في تقرير الاعتراض الأول أن إلى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج إلى جواب آخر وهو أن يقال: كون إلى اسماً بمعنى النعمة وإن ثبت في اللغة إلا أنه لا شك في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير في القرن الأول والثاني، بل أجمعوا على خلافه.

قوله: (إلى جهة اللّه تعالى) الإضافة للتشريف كما في بيت اللّه تعالى.

قوله: (والرؤية لا ينظر إليها) أي فكذلك الكيفية القائمة بها.

(ولأنه يوصف بالشدة **والشزر** والإزورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية، بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئي (هذا) كما ذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بإلى حقيقة فيها وإلا لزم الاشتراك **(ولا ملزومها)** لزوماً عقلياً حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوماً عادياً مصححاً للتجوز. (ثم) نقول: (إنه للرؤية مجاز، و) لكنه مجاز (لا يتعين) كونه مراداً في الآية (لجواز أن يراد ناظره إلى نعم الله ولم) أي: ولأي شيء يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز والجواب أما النظر مع إلى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة **لا يجدي نفعاً** إذ (قوله: نظرت إلى الهلال فما رأيته **لم يصح) نقله (من العرب** بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال و) إن سلمناه. قلنا: (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه وهو الجواب عن قولهم: لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته) أي إلى مطلع الهلال (والبواقي) من الأمثلة (كلها مجازات) أي النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة وإليه الإشارة بقوله: (مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة) كنعمة الله، وجهة الله، وآثار الله (ولا قرينة) هاهنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لا يجوز لغة) **فوجب المصير إلى المجاز المتعين** (ثم) نقول أيضاً (تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية يكفيه

قوله: (والشزر) والإزورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والأزورار العدول عن الشيء.

قوله: (ولا ملزومها) ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقليب في حقه تعالى.

قوله: (لا يجد نفعاً) ولو أفاد فإنما يفيد الاشتراك وإثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع، إذ كون المجاز راجحاً إنما هو عند الاحتمال ثم إن تقليب الحدقة غير متصور في حقه تعالى فتعين أن المراد في الآية الكريمة المعنى الآخر أعني الرؤية.

قوله: (لم يصح نقله من العرب) نقل أن الأظهر أن يسلم هذا ويقال: معناه كذا لقوله تعالى: ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

قوله: (فوجب المصير إلى المجاز المتعين) قيل: فيه تأمل لأن الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه الكشاف مطلق يجوز أن يتجوز بها عنه وهو مطلق الإدراك الغير الممنوع عند المعتزلة، وأيضاً يجوز أن يكون التجوز في النسبة أي يتجوز في نسبة النظر إلى الرب عن نسبته إلى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز.

التجوز) وحده (فلا يضم إليه الإضمار تقليلاً لما هو خلاف الأصل. فإن تقليب الحدقة يكون سبباً) عادياً (للرؤية وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء وهو المطلوب (وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفة) جداً وحينئذٍ (لا تصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها اليقين. (المسلك الثاني:) في إثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين:١٥]، ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له، وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن، (والمعتمد فيه) أي في إثبات الوقوع **بل وفي صحته أيضاً** (إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما **ومثل هذا الإجمال مفيد لليقين**. (المقام الثالث: في شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (إلى عقلية ونقلية أما العقلية فثلاث: **الأولى شبهة الموانع**) وهي أن يقال: (لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل) بطلاناً ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو أنه (لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه) أي جواز الرؤية (حكم ثابت له

قوله: (فلا يكون مراداً في الآية) لأنها واردة لبيان النعمة وبه يظهر أن التقليب المطلق أيضاً غير مراد، إذ لا بيان للنعمة فيه فتعين إرادة التقلب مع الرؤية بخصوصه وأنه مجاز.

قوله: (بل وفي صحته أيضاً) أورد عليه أن مسألة جواز الرؤية عقلية وقد مر أن الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات، والجواب: إنها نقلية إذ قد سبق في آخر الموقف الأول أن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاء وصحة رؤية اللّه تعالى كذلك فإن العقل يجوز ثبوت هذه الصحة، إذ لا دليل صحيحاً على انتفائها وكذا يجوز انتفاؤها إذ لا وثوق على المسلك العقلي في إثباته.

قوله: (ومثل هذا الإجماع مفيد لليقين) يعني الإجماع الواقع في النقليات واحترز به عن الإجماع الواقع في العقليات وقيل: أراد به الإجماع قبل حدوث المخالفين وأما الإجماع بعده فلا كإجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر إذ الأصح عند مشايخنا أنه لا فرق بين الإجماعين في افادة القطع اتفاقاً صرح به في فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة.

قوله: (الأولى شبهة الموانع) لا خفاء أن الأظهر أن يقال: شبهة الشرائط لكن نظر إلى أنها شبهة ناشئة عن عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوي.

إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاهه عنه في شيء من الأزمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعاً (ولو جازت رؤيته) إلآن (لزم أن نراه) الآن (لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وإنه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) **ثمانية أمور**: الأول: (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة الإبصار وتنتفي بانتفائها. (و) **الثاني**: (**كون الشيء** جائز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متلفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيء آخر. (و) الثالث: (مقابلته) للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة **كما في المرئي بالمرآة**. (و) الرابع: (عدم غاية الصغر) فإن الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً. (و) الخامس: (عدم غاية اللطافه) بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً. (و) السادس: (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها. (و) السابع عدم غاية (القرب) فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية. (و) الثامن: (عدم الحجاب الحائل) **وهو الجسم الملون** المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيئاً بذاته أو بغيره ولم يذكره هاهنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة. مع **أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة** المعتبر ة في الشرط الثاني (ثم لا

قوله: **(ثمانية أمور)** أي شرائطها على ما ذكره المصنف هاهنا ثمانية وإلا فالتحقيق أنها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بأنا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالتين لا يقال: بل ذلك لانتفاع شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر، لأنا نقول: فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الأخرى إليها وهو دور وأجيب بأنه دور معية لا تقدم كذا في لباب الأربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب بمنع الدور، فإن رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الأخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكره هذا وفي رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الاجتماع كلام ستطلع عليه.

قوله: **(والثاني كون الشيء إلخ)** الأولى أن يعد هذا شرطين وكأنه أراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على أنه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في ذاته.

قوله: **(كما في المرئي في المرآة إلخ)** قد مر أنه مبني على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فالمرئي بها ما له الصورة وقد سبق دليله وأن تمثيل الأبهري بما في حكم المقابل بالأعراض المرئية على أن المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جداً.

قوله: **(وهو الجسم الملون إلخ)** أي باللون القوي فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما.

نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية اللّه تعالى إلا سلامة الحاسة **وصحة الرؤية** لكون) الست (البواقي) منها (مختصة بالأجسام، وهما) أي الشرطان المعقولان في رؤيته **(حاصلان الآن)** فوجب حصول رؤيته. (والجواب:) عن هذه الشبهة إما أولاً: فهو (أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط). فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال: يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي، ويخرج منها) أي من العين (إلى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (إلى مثلثين قائمتين الزاوية) الواقعة عن جنبتي الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتراً لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) في المثلث (أطول من وتر الحادة فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد) بالنسبة إلى الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب إليه من طرفيه، فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين (**لأنا نقول: نفرض** هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط (ذراعاً فلو) كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد فإذا فرض أنه (بعد المرئي يقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب أن لا يرى أصلاً، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية). فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية، وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها). (قال بعض الفضلاء) أي صاحب اللباب معترضاً على هذه المعارضة: (لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً)، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيراً وكبيراً بحسب رؤية الأجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من

قوله: (مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة) إدراجه فيه مع عدم اندراج شيء من باقي الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن تمحل كما لا يخفى.

قوله: (وصحة الرؤية) أي مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق، إذ قد عرفت أن المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية.

قوله: (حاصلان الآن) فيه منع لأن معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الإبصار فلم لا يجوز أن لا يحصل قوة مشروطة في إدراكه تعالى.

قوله: (لأنا نقول: نفرض إلخ) وأيضاً نفرض سطح المرئي منحنياً بحيث يكون طرفاه أقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قالب إسطوانة أو شكل مجن تقعره إلى محاذاة الرائي، وحينئذ يجب أن يرى أصغر مع أنه خلاف الواقع.

الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها) . فإن القائلين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية **رأس مخروط متوهم** قاعدته عند المرئي، وإن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد) في الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها في الغاية) حال القرب (أو لضيقها في الغاية) حال البعد (**كالمعدوم فانعدمت الرؤية**) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف : (وضعفه ظاهر بناء على تركب الأجزاء التي لا تتجزأ) إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها و جب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك (**لأن الرؤية لك**) **منها أو بعضها** (أصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا يتجزئ لثبوت ما هو أصغر منه (ورؤيته) أي رؤية كل من الأجزاء (أكبر مما هو عليه بمثل) أو بأزيد منه (توجب أن لا يرى إلا ضعفاً) أو أكبر من ذلك **وهو باطل قطعاً** (و) رؤيته أكبر (بأقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذٍ بالصغر والكبر، فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول : (قوله) إن لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة . (قلنا : هذا معارض) **أي منقوض** (بجملة العاديات) فإن الأمور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم

قوله : **(رأس مخروط متوهم)** القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي أمراً متحققاً بل هو متوهم .

قوله : **(كالمعدومة فانعدمت الرؤية)** هذا يدل على أن انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في أغلاط الحس يدل بظاهره على أنها إنما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه .

قوله : **(لأن رؤية كل منها أو بعضها إلخ)** فيه بحث لأن المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الأجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه أن المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة إلى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع، نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزماً الرؤية كل في محل المنع فليتأمل .

قوله : **(وهو باطل قطعاً)** وإلا لكان يجب أن يرى الجسم في القرب ضعفاً أو أكثر وهو خلاف الواقع .

قوله : **(أي منقوض)** الظاهر أن المراد به النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة من

وقوعها ولا سفسطة هاهنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإنا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول: (إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (**لوجب أن لا نجزم** به إلا بعد العلم بهذا واللازم باطل لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة، **ولأنه ينجر إلى أن يكون**) ذلك الجزم (**نظرياً**) مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً، وأما ثانياً: فهو

القياس الاستثنائي وهي أن اللازم باطل مستنداً بلزوم مثله في جملة العاديات مع أنه لا سفسطة فيه قطعاً لكن فيه بحث لجواز أن يريد المستدل بالتجويز أن يكون محتملاً عندنا كما في الظن، وحينئذ لا يرد النقض بالعاديات إذ لا يجوز نقائضها تجويز الطرف الآخر في الظن، بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله: وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا إلخ، واعترض أيضاً بأن قولهم: يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها يحتمل معنيين أحدهما تجويز ثبوتها في الواقع ونحن لا نراها والثاني تجويز أن لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الأول للشرط اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرؤية، فإذا لم ير أحدهما مع تمام علته لم يرد الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وأنت خبير بأن المتبادر من العبارة هو الاحتمال الأول ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه، ثم إن النقض على الاحتمال الثاني منعات أيضاً، إذ لا سفسطة في نفس تجويز أن لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجويز نقائض العاديات وإن جزمنا بانتفاء المجوز في الصورتين، فليتأمل.

قوله: (لوجب أن لا نجزم إلخ) اعترض عليه الأبهري بأنه لا يلزم من كون الشيء مستنداً إلى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به إلا بعد العلم بذلك الآخر لجواز أن يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعني نفي المدلول وجوابه أن الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر إذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز أن نجزم بعدمها من طريق آخر.

قوله: (ولأنه ينجر إلى أن يكون نظرياً) إن قلت: يجوز أن يكون الأخذ بطريق الحدث فلا يلزم النظرية قلت: هي ليست من الحدسيات العامة لأنها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أي بالنسبة إلى من له قوة قدسية لأنها عامة لكل أهل عادة من العوام والصبيان على أنه بعد تسلمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة إلى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث، وهو أنه يجوز أن يكون من القضايا الفطرية القياس فإن رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع إلى الوجه الأول، وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضرورياً ولميته نظرية كإدراك البصر فإنه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه أن المراد إن كان لمية نفس الحكم العقلي، فذلك يقتضي نظريته وإن كان المراد لمية متعلق الحكم، أعني انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله تعالى إياه وليس المذكور في البيان هذا فليتأمل.

أنا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول: (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (إذ ماهية الرؤية في الغائب غير **ماهية الرؤية في الشاهد** فجاز اختلافهما في اللوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب. (الثانية:) من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة، وإنها) أي المقابلة (مستحيلة في حق اللّه تعالى لتنزهه عن المكان والجهة. والجواب: منع الاشتراط) إما (مطلقاً كما مر) من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقه أندلس (أو في الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة، فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه. (الثالثة:) منها (شبهة الانطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على اللّه تعالى محال) إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة، والجواب مثل ما مر) وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقاً أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين (وأما) الشبه (السمعية فأربع) لا ست **كما وقع في بعض النسخ** (الأولى: قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام:١٠٣]، والإدراك المضاف إلى الإبصار إنما هو الرؤية) فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصري ولا عكسه (فالآية نفت أن تراه الأبصار ذلك يتناول جميع الأبصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الأوقات) لأن قولك: فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فإنه ذكره في **اثناء المدائح**

قوله: (غير ماهية الرؤية في الشاهد) الأولى أن يسلم الاتحاد في الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات، إذ على القول بتغاير ماهيتي الرؤيتين يتأتي للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الإدراك لا في الرؤية المخالفة لها بالحقية المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري.

قوله: (كما وقع في بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم أن الشبهة الثانية المقرونة بثلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله: الثالثة الرابعة.

(**وما كان) من الصفات** (عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه اللّه عنه) فظهر أنه يمتنع رؤيته، وإنما قلنا: من الصفات احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام، فإن الأول فضل. والثاني: عدل وكلاهما كمال. (والجواب:) أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه: الأول: إن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول وإنا لمدركون أي ملحقون) وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حد النضج، وأدرك الغلام أي بلغ **(ثم قل إلى) الرؤية (المحيطة)** لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة (والرؤية المتكيفة) بكيفية الإحاطة (أخص) مطلقاً (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الإحاطة (نفيها) أي نفي المطلقة عنه (قوله: لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. قلنا: ممنوع بل يصح أن يقال: رأيته وما أدركه بصري أي لم يحط به) من جوانبه وإن لم يصح عكسه. (الثاني:) من وجوه الجواب (أن تدركه الأبصار موجبة كلية) لأن موضوعها جمع محلي باللازم الاستغراقية (وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الأبصار (إسناد النفي إلى الكل) بأن يلاحظ أولاً دخول النفي، ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الإسناد إلى الكل) بأن يعتبر العموم أولاً، ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني: لم يبق فيه حجة لكم) علينا لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً (هذا) ما نقوله: (لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم)

قوله: (في اثناء المدائح) لأن ما قبله وهوقوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾ [البقرة:١١٧]، إلى قوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام:١٠٢]، وما بعده أعني قوله تعالى: ﴿وهواللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣]، مدح أيضاً إن قلت: ما الدليل على أن المذكور في أثناء المدائح مدح؟. قلت: هو أنه لو قال قائل: زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فإنه يستقبح جداً، ولو قال: بدل قوله يأكل الخبز تقي لحسن الكلام فعلمنا أن المذكور في اثناء المدائح يجب أن يكون مدحاً.

قوله: (وما كان من الصفات إلخ) وقرر شبهتهم أولاً على ما زعموه من أن المدح بنفس نفي المرئية ولا شك أن المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقاً، إذ ليست من قبيل التأثير وستقف في تحقيق الجواب على أن التمدح راجع إلى خلق ضد الرؤية وهو من الأفعال كما أن خلق الرؤية منها وكلاهما مدح.

قوله: (ثم نقل إلى الرؤية المحيطة إلخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل إليه، وأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ.

والاستغراق (وإلا **عكسنا القضية**) وقلنا: لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية، **فالمعنى لا تدركه بعض** الأبصار وتخصيص البعض بالنفي يدل **بالمفهوم** على الإثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا. (الثالث) من تلك الوجوه (أنها) أي الآية (وإن عمت في الأشخاص) باستغراق اللام (فإنها لا تعم في الأزمان) **فإنها سالبة مطلقة لا دائمة** (ونحن نقول: بموجبه حيث لا يرى في الدنيا. (الرابع:) منها (أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفياً للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعاً) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقاً. (وأما عن الوجه الثاني:) أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله: تمدح) الباري (بأنه لا يرى فنقول: هذا مدعاكم **فأين الدليل عليه**) وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنافيه الحجة على صحة الرؤية **لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح**) بنفيها عنه (**إذ لا مدح للمعدوم** بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك **وإنما المدح فيه**) أي في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء

قوله: (**عكسنا القضية**) أي ندعي أن الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم.

قوله: (**فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار**) إنما يستقيم إذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة، ولهذا اعترض عليه بأن الجنس في حيز النفي يفيد العموم اتفاقاً نحو ما جاني الرجل وإنما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف بعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس، ولو ثبتت المرادفة لاندفع الاعتراض إذ تصير الآية حينئذ حجة إلزامية حيث يرجع قيد البعضية إلى النفي، كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق إليه فتأمل.

قوله: (**بالمفهوم**) أي بمفهوم المخالفة.

قوله: (**فإنها سالبة مطلقة لا دائمة**) وما استدل به سابقاً على أنها دائمة من أن إيجابها لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله، فجوابه أنه إنما يتم إذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض، وهو ممنوع فإن القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا في العربية لمعنيين متناقضين بل لهما محامل يحملهما المستعمل حسب ما يريده.

قوله: (**فأين الدليل عليه**) فإن قلت: قد أشار الشارح إلى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت: ذلك الدليل إنما يدل على التمدح بنفي المبصرية لا بنفي في الرؤية والفرق قد سبق في الجواب الأول.

قوله: (**بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح**) فيه نظر إذ الحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى.

كما في الشاهد. (الثانية:) من الشبه السمعية (أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الأولى: ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا **لولا أنزل علينا الملائكة** أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً﴾ [الفرقان:٢١]، ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً) أي مجاوزاً للحد (مستكبراً) رافعاً نفسه إلى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات)، الآية الثانية: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى اللّه جهرة﴾ [البقرة:٥٥]، أي عياناً ﴿فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾ [الذاريات: ٤٤]، ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال. الآية الثالثة ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا اللّه جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ [النساء:١٥٣]، سمى اللّه (ذلك) السؤال (ظلماً **وجازاهم به في الحال**) بأخذ الصاعقة (ولو جاز) كونه مرئياً (لكان سؤالهم) هذا (سؤالاً لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب (والجواب أن الاستعظام إنما كان **لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً** ولهذا استعظم إنزال الملائكة) في الآية الأولى

قوله: (إذ لا مدح للمعدوم) اعترض عليه بأن ذلك إنما هو لعرائه عما هو أصل الممادح والكمالات أعني الوجود وجوابه أن المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهات أخرى، وكذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها.

قوله: (وإنما المدح فيه للممتنع إلخ) اعترض عليه بأنه يجب حينئذ أن لا يزول عدم الرؤية لأن زوال مابه التمدح نقص فلزم أن لا يرى في الآخرة. والجواب: إن ذلك فيما يرجع إلى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع إلى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الأفعال كما أن خلق الرؤية أيضاً منها.

قوله: (لولا أنزل علينا الملائكة) الآية قيل: إن لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى: ﴿لقد استكبروا﴾ [الفرقان: ٢١]، ليس جواباً للولأن لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر أنه جواب للقسم المقدور والمعنى واللّه أعلم واللّه لقد استكبروا في هذ القول وليس بشيء لأنه يقتضي أن يكون لا زائدة ولا ضرورة إلى ارتكابه فلولا حرف التحضيض إذا وليت الماضي كانت للوم على ترك الفعل وإ ذا وليت المستقبل كانت للحث.

قوله: (وجازاهم به في الحال) أي عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه إذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقاً ولا عدم الوقوع في الآخرة ،وهو محل البحث وفيه بحث لأنه إذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم، لأنها إذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الأوقات لأن امتناع الشيء حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الإمكان.

(واستكبروا إنزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع إمكانهما) بلا خلاف (ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله) أي منعه (حين طلبوا) أمراً ممتنعاً (وهو أن يجعل لهم إلهاً إذ قال: ﴿بل أنتم قوم تجهلون﴾ [النمل:٥٥] ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية. (الثالثة:) من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى: ﴿لن تراني﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى) أبداً (لم يره غيره إجماعاً. والجواب: منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل فقط **كقوله تعالى**: ﴿**ولن يتمنوه**﴾ [البقرة:٩٥]) أي الموت (**أبداً**، و) لا شك أنهم (يتمنوه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة. (الرابعة:) منها (قوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب **أو يرسل رسولاً** فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى:٥١]، حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم (وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام **لم يره في غيره إجماعاً**) وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً، إذ لا قائل بالفرق. (**والجواب: التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية**) فإن الوحي كلام يسمع بسرعة

قوله: (**لطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً**) وأيضاً جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والأعراض.

قوله: (**كقوله تعالى**: ﴿**ولن يتمنوه أبداً**﴾ [**البقرة:٩٥**])، لا يخفى أن نظم هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق أنهم يتمنونه في الآخرة، علم أن المراد التأبيد بالنسبة إلى أوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقاً والتنظير بهذه الآية محل تأمل، اللّهم إلا أن يقال: التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة إلى جميع الأوقات، فتأمل.

قوله: (**أو يرسل رسولاً**) ليس هذا تكلماً في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف فكأنه قال: حصر التكلم الحقيقي في اثنين.

قوله: (**لم يره في غيره إجماعاً**) قيل: حصر التكلم في الأمور المذكورة إنما هو في دار التكليف جمعاً بين الأدلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا لنبينا محمد ﷺ ليس النبي إلا من كلمه الله تعالى وينظر إليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر إليه فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال ﷺ: لم ينظر موسى عليه السلام إلى الله فنزلت الآية لتصديقه ﷺ فتأمل.

قوله: (**والجواب أن التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية**) بل ينبغي أن يحمل عليها ليصلح جعله قسيماً لقوله: أو من وراء حجاب إذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لأن الحصر المذكور لا بد أو يخرج شيئاً ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حاله خارجة عنهما وقد يقال: معنى التكلم من

(وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية . (تذنيب) الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (إذ يمتنع ذلك في الموجد المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلاً له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب أنا نمنع الضرورة وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم) هاهنا (إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلاً فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية .

[المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله]

(في العلم بحقيقة اللّه والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان : المقام الأول : الوقوع أن حقيقة اللّه تعالى **غير معلومة للبشر** وعليه جمهور المحققين) من الفرق الإسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان : **الأول : إن المعلوم منه أعراض عامة** كالوجود أو سلوب ككونه واجباً) لا يقبل العدم (أزلياً) لا يسبقه عدم (أبدياً) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً) فإن هذه الصفات كلها إضافات **لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي**: كل ما ندركه منه صفات خارجة عن

وراء حجاب أن يرى شيئاً ولا يسمع منه كلام اللّه تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسيماً لإرسال الرسل وللوحي فإن الوحي يكون بإلقاء في القلب إما في اليقظة أو في النوم.

قوله: (غير معلومة للبشر) أي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد.

قوله: (الأول المعلوم منه أعراض عامة إلخ) يرد عليه أنا لا نسلم أن معلوم كل أحد ما ذكرتم ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم.

قوله: (لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالأولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهوري كما سبق، وكونه تعالى خالقاً وعالماً مثلاً من الأول لأن الخالقية بالنسبة إلى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية، فقول الشارح: فإن هذه الصفات إشارة إلى كونه خالقاً وكونه قادراً وكونه عالماً كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل أعني قوله: لأن الإضافة إلخ هو التنبيه على أنها لا تختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس

ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الإضافية كونه خالقاً ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك أن العلم بهذه الصفات **لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة**) ما هي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (**على أن ثمة** حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها. (**الثاني: إن كل ما يعلم منه**) من كونه موجوداً وعالماً وقادراً ومريداً وخالقاً إلى غير ذلك (**لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج** في نفيه) أي نفي ما يعلم منه من

النسبة وقد يجعل إشارة إلى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على أن التمثيل بمعروض النسبة وكأنه مبني على أن المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم أن يكون مدخلوها وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج إلى المسير إليه سيما ومفهوم الخالق مثلاً مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة إلى تقدير معها.

قوله: (قال الآمدي إلخ) المقصود من نقل كلامه بيان أنه لم يعد العلم والقدرة من الإضافات فلا يكون كونه تعالى عالماً وقادراً منها.

قوله: (لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال: الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها، لأنا نقول: معنى العلم بالوجود التصديق بأنه موجود وهذا لا يستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات.

قوله: (على أن ثمة إلخ) إيجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا أورد المصنف لفظة على وأشار إليه الشارح بتقدير يدل.

قوله: (الثاني أن كل ما يعلم منه إلخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الأول ثم إنه إنما يتم على مذهب من يقول: لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته، وإلا فهذا الدليل على تقدير تمامه إنما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته، والظاهر أن الكلام فيه ولذا نرى القائلين بامتناع معلوميته هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته، والظاهر أن الكلام فيه، ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنياً على أنه لا تركيب فيه وأن الرسم لا يفيد الكنه لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلون بحصول المعلومية لايقولون: إنه لا حقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالماً قادراً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات.

قوله: (لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج إلخ) اعترض عليه بأن من جملة ما علم منه الوحدانية بأدلتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا يتصوّر الشركة ولا الافتقار إلى بيان التوحيد،

صفات الألوهية (عن الغير وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لأن الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته لمخصوصة وعكسه) أعني قولنا: ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصور) معلوماً (لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الأخر (والجواب ظاهر) وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ماء (المقام الثاني: الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالي وإمام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع وإنما منعه الفلاسفة (لأن المعقول إما بالبديهة وحقيقته ليست بديهية وإما بالنظر والنظر إما في الرسم وهو لا يفيد الحقيقة وإما في الحد) فإذن لا نعلم الحقيقة إلا بالبديهة أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها. **والجواب: منع حصر المدرك**) بالكنه (في البديهية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً) بالقياس إلى عموم الناس (في شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (أن النظري قد ينقلب ضرورياً) لبعض الأشخاص (وأيضاً فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها.

وأجيب بأن هذا أيضاً كلي إذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وإن كان المفروض محالاً.

قوله: (الجواب منع حصر المدرك إلخ) منع الحصر إنما يتم بجعل البديهي بمعنى البديهي بالنسبة إلى عموم الناس كما أشار إليه الشارح، فلك أن تقرر الجواب بمنع عدم البداهة أيضاً، فتأمل.

[المرصد السادس في أفعاله تعالى وفيه مقاصد]

[المقصد الأول: في أفعاله تعالى وأفعال العباد]

(**في أن أفعال العباد الاختيارية** واقعة بقدرة اللّه سبحانه وتعالى وحدها) ليس لقدرتهم تأثير فيها بل اللّه سبحانه أجرى عادته بأ يوجد في العبد قدرة واختياراً، **فإذا لم يكن هناك مانع** أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً للّه إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، **وهذا مذهب الشيخ** أبي الحسن الأشعري (وقالت المعتزلة:) **أي أكثرهم** هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال **بلا إيجاب بل باختيار** (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين)

قوله: **(في أن أفعال العباد الاختيارية إلخ)** لا خلاف في أن أفعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا في أن الكلام اللفظي القائم بالنبي عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى أيضاً، أما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فإما بنفي اختياريته أو باستثنائه عن الكلية كما مر مع ما فيه في بحث الكلام. ثم إن البحث يعم الحيوانات العجم أيضاً كما صرح به في أبكار الأفكار والمنقذ، ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في أن أفعال العباد إلخ.

قوله: **(فإذا لم يكن هناك مانع إلخ)** قلت: هذه الشرطية مستدركة فإن الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلاً، قلت: ليس قوله: فإذا لم يكن هناك مانع إلخ متفرعاً على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن يوجد فيه ذلك، والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فإذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد أوجد اللّه تعالى فيه فعلاً مقارناً لإيجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر.

قوله: **(وهذا مذهب الشيخ)** قيل عليه: ثبوت القدر إنما يعلم بأثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد أثر عند الأشعري، فمن أين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقاً، والوجدان إنما يشهد بثبوت الشعور والإرادة فينا وليسا بأثرين للقدرة، والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضماً إلى الإرادة في الأفعال الاختيارية دون غيرها وإن لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به.

قوله: **(أي أكثرهم)** احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن أبي الحسين أيضاً كما يقتضيه سياق كلام المصنف وإن كان محل بحث.

قوله: **(بلا إيجاب بل باختبار)** لا خفاء أنه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لأن المعتزلة قائلون بأن اللّه تعالى خالق القوى والقدر فأشار الشارح إلى الفرق بينهما

معاً ثم اختلفوا (فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل) نفسه، **وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد** (وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة اللّه بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أعني (**بكونه طاعة ومعصية**) إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى (كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً) فإن ذات اللطم واقعة بقدرة اللّه وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة

بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار، وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لأن عدم الإيجاب، إنما هو بالنسبة إلى نفس القدرة. وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الوجوب، اللّهم إلا أن يقال: مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وإن كان مردوداً عند المحققين كما سبق، وهاهنا احتمالان آخران أحدهما أن يقال: ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة إنما الإيجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بأن تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل، كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني أن يريد الحكماء بتعلق قدرة اللّه تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى تكون قدرة العبد كالآلة لقدرة اللّه تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها، وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة اللّه تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من إثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة إلى فعله الاختياري، كما يفهم من الضابطة المذكورة أيضاً ويدل عليه تنصيص الآمدي في أبكار الأفكار على أن فعل العبد عند إمام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح المصنف بأنه موافق للحكماء في المذهب فالأظهر أن الفرق بين المذهبين إنما هو باعتبار أن خلق اللّه تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالإيجاب.

قوله: (وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد) قيل: لعل مراد الأستاذ أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليه قدرة اللّه تعالى صار المجموع مؤثراً في الفعل على أن كلاً منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الإعانة، وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح.

قوله: (أي بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه أن هذه الصفة أمر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما أمر اللّه تعالى به، أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة كيف ولو قيل: بوجودية الصفة المذكورة واستنادها إلى قدرة العبد لكان العبد موجوداً لبعض الأشياء وهو مذهب بعض الاعتزال، ويحتمل أن يقال: كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة إلى محله نسبة إلى قدرة العبد وإن لم ينشأ منها.

العبد وتأثيره **(وقالت الحكماء وإمام الحرمين)** هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد) إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) في هذا المقام (**أن المؤثر إما قدرة الله** أو قدرة العبد) على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة (أو هما) معاً، ذلك إما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الأستاذ منا والنجار من المعتزلة (أو دونه) أي دون الاتحاد (وحينئذٍ فإما مع كون إحداهما) أي إحدى القدرتين (متعلقة للأخرى، و) لا شبهة في أنه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس، وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى، وموجبة للفعل، وهو قول الإمام والفلاسفة (وإما بدون ذلك) أي بدون أن تكون إحداهما متعلقة للأخرى **وهو مذهب القاضي** لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقتين، فإن قيل: جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا: لم يقل به أحد والمقصود

قوله: (وقالت الحكماء وإمام الحرمين إلخ) قال شارح المقاصد: هذا النقل من الإمام وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في الإرشاد وغيره.

قوله: (أن المؤثر إما قدرة الله تعالى إلخ) فيه بحث لأن الترديد إما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والإمام، أما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لأن القدرة الحادثة أثر القدرة القديمة، وإن اختير الأول ووجه بأن مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل، وإن كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته، فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط أيضاً، نعم لو ذهبت المعتزلة إلى أن قدرة العبد صادرة عنه أيضاً لكن لا بطريق الاختيار لا يلزم التسلسل بل بطريق الإيجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله أعلم.

قوله: (وهو مذهب القاضي) قيل: هذا مشكل لأن المفروض عدم كون إحدى القدرتين متعلقة بالأخرى، أي أثر لها ونسبة هذا إلى القاضي بعيد فلا يبعد أن يقال: مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية، ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والأخير مما لم يذهب إليه أحد إلا أن في الانحصار فيما ذكر نظراً. والجواب: يحتاج إلى أدنى عناية يشهد بها السياق، وهو أن يقال: المراد من قوله: فأما مع كون إحداهما متعلقة للأخرى أن يكون إحداهما فقط متعلقة بالأخرى أي لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقاً بها فالنفي الذي هو مذهب القاضي راجع إلى قيد فقط لأن القدرة القديمة عنده، كما تتعلق بقدرة العبد على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضاً ابتداء.

ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة اللّه تعالى لا بقدرته (وجوه: الأول إن فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور للّه تعالى **لما مر من شمول قدرته**) للمكنات بأسرها، وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور للّه تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادرية اللّه تعالى (ولا شيء مما هو مقدور للّه بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) الوجه (الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله) بالاختيار والاستقلال (**لوجب أن يعلم تفاصيلها** واللازم باطل، أما الشرطية) أي الملازمة (فلأنْ الأزيد والأنقص **مما أتى به ممكن منه**) إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لأجل القصد) إليه بخصوصه (**والاختيار**) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (**فلأن النائم**) وكذا الساهي (**قد يفعل**) **باختياره** كانقلابه من جنب إلى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر

قوله: (لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع أعني أن يكون الكل واقعاً بالفعل بقدرته تعالى، ثم إن شمول الجواز إنما يستلزم شمول الوقوع إذا تم دليل التمانع لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جواباً عن قول الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الأول لا يدل على المدعى.

قوله: (لوجب أن يعلم تفاصيلها) قيل: هذا الدليل ينفي الكسب أيضاً لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار، وأجيب بأن القصد الأصلي موجب للعلم دون الضمن فالمشي إلى موضع مثلاً مقصود أصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد الإيجاد أصلي كلياً بخلاف الكسب.

قوله: (مما أتى به ممكن) لفظة من هاهنا بمعنى في كما في قول الشاعر وليست بالأكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل.

قوله (والاختيار) إن جر عطفاً على القصد فمشروط خبراً لوقوع ولأجل لغو يتعلق به وإن رفع بالابتداء على أن يكون بتأويل القصد فخبر الوقوع قوله: لأجل القصد.

قوله: (فلأن النائم قد يفعل باختياره) هذا على أي من لا يجعل النوم ضداً للقدرة لكن فيه بحث وهو أنه قد ذكر الآن أن القصد لا يتصور بدون العلم، ولا شك أن النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختيارياً.

بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثاني (ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة، ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي) وابنه (الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة، وهذان) الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولأن المحرك منا لأصبعه محرك لأجزائها) لا محالة (**ولا شعور له بها** فكيف) يتوهم أنه (يعرف حركتها) ويقصدها. الوجه (الثالث: إن العبد لو كان موجداً لفعله) بقدرته واختياره استقلالاً (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه) وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه (و) أن (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب **فينسد باب إثبات الصانع** (وذلك المرجح لا يكون منه) أي من العبد باختياره (وإلا لزم التسلسل) لأنا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه (**ويكون الفعل عنده**) أي عند ذلك المرجح (**واجباً**) أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (وإلا لم يكن الموجود) أي ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز

قوله: (ولا شعور له بها) فإن قلت: الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فضلاً عن دوامه أجيب بأنه وإن كان غير مستلزم له إلا أنه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء، ولذا قيل: إنه علم ضروري يتبع النظري والمحرك لأصعبه يتأمل في تفاصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وبه لو تم يندفع الاعتراض في صورة النوم.

قوله: (فينسد باب إثبات الصانع) سنذكر أن هذا إلزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه أن ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب.

قوله: (ويكون الفعل عنده واجباً إلخ) لا خفاء أن مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك إلى قوله: ويكون الفعل عنده واجباً لكن لزوم كونه اضطرارياً لازماً يحتاج إليه فلذا ذكره ولأن الاستقلال الذي يدعونه بمعنى أن العبد متمكن من إيجاد الفعل وتركه، ولو بعد تحقق المرجح لأنه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر، نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفي أيضاً الاختيارية فلا حاجة إلى نفيه، فتأمل.

أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً هذا خلف، وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطرارياً) لازماً **لا اختيارياً بطريق الاستقلال** كما زعموه (**وأورد عليه أن هذا ينفي** كون اللّه تعالى) قادراً (مختاراً لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال: لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مر تقريره، فالدليل منقوض بالواجب تعالى. (وأجيب:) عن ذلك (بالفرق بأن إرادة العبد محدثة) أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة لكن إرادة العبد محدثة (فافتقرت) أن تنتهي (إلى إرادة يخلقها اللّه فيه) بلا إرادة واختيار منه (دفعاً للتسلسل) في الإرادة التي تفرض صدورها عنه (وإرادة اللّه تعالى قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى، ورد) في اللباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الأربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور) إذ يقال: وإن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجباً لا قادراً مختاراً وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب، واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح وإن توقف عليه كان الفعل معه واجباً فيكون اضطرارياً (والفرق) الذي ذكرتموه (في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل) وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في

قوله: (لا اختيارياً بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على أن هذا الوجه إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في أفعاله واستنادها إلى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله.

قوله: (وأورد عليه أن هذا ينفي إلخ) فيه بحث لما سيصرح به من أن هذا الاستدلال إلزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري، فهو المراد بالمرجح في الدليل ونحن لا نقول به، فكيف يتوجه الإيراد علينا بإمكان إقامة الدلالة بعينها في قدرة اللّه تعالى ويمكن أن يتعسف في الجواب بأن حاصل الإيراد من طرف المعتزلة أنكم تدعون أنا أخطأنا في دعوى استقلال العبد في أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله، وهذا الدليل يجري في أفعال اللّه تعالى مع أنكم معترفون بأننا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في أفعاله، وكونها اختيارية، والأقرب في الجواب أن يقال: التغيير اليسير بعض مقدمات الدليل لا يقدح في نقضه كما سلف فكأنه قال: لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعي لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لإمكان إقامة الدلالة بعينها حينئذ، أيضاً فيلزم أن لايكون اللّه تعالى قادراً مختاراً، نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة فيه أنه لا يلائم السياق إذ قد عرفت أن سياق الكلام على إرادة الداعي من المرجح في أصل الدليل، فتأمل.

صورة التخلف (وفيه) أي في هذا الرد (نظر فإن مآله) أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري (إلى تخصيص المرجح في قولنا: ترجح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث)، فإن المرجح القديم المتعلق إذ لا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج إلى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا: إن تمكن العبد من الفعل والترك، وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر ولا يتسلسل **بل ينتهي إلى مرجح قديم** لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلاً فيه، وأما فعل الباري فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلاً في الفعل، وحينئذ لا يتجه النقض (ويتم الجواب)، ولما كان القائل أن يقول: إذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجباً لا مختاراً أشار إلى دفعه بقوله: (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه)، وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه، فإن قلت: نحن نقول: اختيار العبد أيضاً يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً، قلت: لا شك أن اختياره حادث وليس صادراً عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل **بل عن غيره فلا يكون هو** مستقلاً في فعله باختياره بخلاف إرادة الباري تعالى فإنها مستندة إلى ذاته، فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال: استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة، فإذ وجب الفعل بما ليس اختيارياً له **تطرق إليه شائبة الإيجاب** (**واعلم أن هذا**

قوله: (بل ينتهي إلى مرجح قديم) فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الإرادة القديمة، كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق إذ قد تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري.

قوله: (بل عن غيره فلا يكون هو إلخ) فيه بحث وهو أن انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادراً عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل وقولهم: كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لا مؤثر في الوجود إلا اللّه تعالى وإلا فالإحراق الحادث يستند إلى النار الحادث بالإيجاب، وذلك هاهنا أول المسألة، اللّهم إلا أن يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل.

قوله: (تطرق إليه شائبة الإيجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين أفعال اللّه تعالى وأفعال العباد في الاضطرارية، نعم بينها فرق باعتبار أن اللّه تعالى مستقل في أفعاله لصدور المرجح عنه، والعبد ليس بمستقل في أفعاله لصدور المرجح عن غيره والحق أن الفعل وإن وجب بعد تعلق إرادته تعالى لكن لا يلزم الإيجاب لأن التعلق ليس بلازم لها بل، هو مسبوق بتعلق آخر لا إلى نهاية كما

الاستدلال) أي الوجه الثالث (**إنما يصلح لزاماً** للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجباً كأبي الحسين وأتباعه (وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داعٍ إلى ذلك الطرف كما مر، (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداعٍ (كونه اتفاقياً) واقعاً بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بما أغنانا عن إعادته والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية صاروا فريقين: فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة) أي يزعم أن العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى استدلال (و) بيان (ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (إلى المنارة والهاوي) أي الساقط (منها) ويعلم أن الأولين من هذين القسمتين يستندان إلى دواعيه واختياره، وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته ودواعيه، (ويجعل) أبو الحسين (إنكاره) أي إنكار كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب: إن الفرق) بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه (عائدإلى وجود القدرة) منضمة إلى الاختيار في الأولى (وعدمها) في الثانية (لا إلى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) أي عدم تأثيرها في غيرها (وذلك أنه لايلزم من دوران الشيء) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجوداً وعدماً (وجوب الدوران لجواز أن يكون الدوران اتفاقياً ولا يلزم) أيضاً (من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية) أي كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) إن سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزءاً أخيراً من العلة ا تلة (ثم يبطل ما قاله) أبو الحسين (أمران: الأول: إن من كان قبله) من الأمة كانوا (بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه، أما نفي المخالف فظاهر وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة) فيه. الأمر (الثاني: إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه

مر مراراً، وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور مثله في إرادة العبد لأنها مخلوقة للّه تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الأعراض فتأمل.

قوله: (واعلم أن هذا الاستدلال إنما يصلح إلزاماً إلخ) لا حاجة إلى هذا لجواز أن يعمم المرجح المذكور في الدليل إلى الداعي والإرادة الجازمة، ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق اللّه تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء إلى الاضطرار.

علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته تلك الإرادة) بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أو لم يردها، (و) علم أيضاً (أنه مع الإرادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها) أي من المقدمات التي علمها بوجدانه (**أنه لا إرادة منه** ولا حصول الفعل عقيبها منها فكيف يدّعي الضرورة في خلافه. قال الإمام في نهاية العقول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك) أي فعله لأحدهما دون الآخر (على الداعي) إلى أحدهما (ضروري وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي. وأجيب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون العبد موجداً وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال) الإمام: (وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسألة خلق الأعمال وما يبتني عليها (لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الأمر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك (وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلاً عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) فظهر أنه في هذه المسألة جرى على مذهبنا (لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض إليه بالكلية، (وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول) أي التأثير (لا في الثاني) أي الاستقلال حتى يتجه ما وردتموه عليه (لأنا نقول: غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (**كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين** فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه **فمرحباً بالوفاق** ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية إذ

قوله: (**لا إرادة منه**) فيه بحث إذ لا يلزم من عدم توقف إرادته على إرادة أخرى أن لا يكون الإرادة منه لجواز أن يكون منه لا بالاختيار، ولك أن تقول: سيصرح أن الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وإذا يحصل على تقدير صدور إرادته منه بالإيجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله: لا الإرادة منه أنها ليست منه بالإرادة فحينئذ يندفع البحث.

قوله: (**كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين**) عدم الاستقلال عند الأستاذ ظاهر، وأما عند إمام الحرمين فلأن قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلاً في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه، وفي ذكر إمام الحرمين بحث يظهر مما مر في أول المقصد فليتأمل.

قوله: (**فمرحباً بالوفاق**) أي في نفي الاستقلال ولا مرحباً بإسناد الإيجاد إلى غير اللّه تعالى.

لا فرق في العقل بين أن يأمر اللّه) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب) عند فعله ويمتنع عند عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) أو الترك، وأيضاً لا فرق بين أن يعذب اللّه العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عندما وجده فيه، لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم، فمن اعترف بوجوب حصول الفعل **عند حصوله الإرادة الجازمة** انسد عليه باب القول بالاعتزال، فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة وأن تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه.

(وأما غيره) أي غير أبي الحسين (فيستدل عليه) أي على أن العبد موجد لأفعاله (بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله مستقلاً في إيجاده لم يصح عقلاً أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذي ورد به الشرع، إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد فعله (وارتفع المدح والذم) إذ ليس الفعل مستند إليه مطلقاً حتى يمدح به أو يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد، (ولم يبق للبعثة فائدة) لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة للّه تعالى، فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الأنبياء وأتباعهم ويثبت الفراعنة وأشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة أصلاً. (والجواب:) منع الملازمات المذكورة وهو (المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فإن ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها، (وأما الثواب والعقاب) المترتبان على الأفعال الاختيارية (**فكسائر العاديات**) المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم

قوله: (عند حصول الإرادة الجازمة) أي مع اعترافه بأنها من غيره، وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم، فإن الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل بأن العلم مخلوق للعبد.

قوله: (فكسائر العاديات) قيل: هذا يؤدي إلى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهبت إليه المعتزلة لإيجاب العادة، وذلك لأن قسمة العادة إلى الموجب وغيره لم تعهد عن أحد ولا جهة له أيضاً، والجواب أما أولاً فجواز إرادة التنظير من قوله فكسائر العاديات أي جميعها، والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي واتجاه السؤال لا أنهما من قبيل العاديات وأما ثانياً فهو أن مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في نفس تركهما وهو الذي

عقلي واتجاه سؤال، (وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق اللّه الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداءً أو عقيب مماسة الماء؟ (فكذا هاهنا) لا يصح أن يقال: لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة، وعاقب عقيب أفعال أخرى؟ ولم لم يفعلهما ابتداءً أو لم يعكس فيهما؟ (وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها **قد تكون دواعي**) **للعبد** (**إلى الفعل**) **واختياره** (فيخلق اللّه الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك إذا وفق ما دعاه الشرع إليه (ومعصية) إذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب)، لا سبباً موجباً لاستحقاقهما (ثم إن هذا) الذي ذكروه (إن لزم) القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله (فهو لازم لهم أيضاً لوجوه: الأول إن ما علم اللّه عدمه) من أفعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) وإلا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد، (وأنه يبطل الاختيار) إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم، فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال، فقد لزمكم في مسألة علم اللّه تعالى بالأشياء، قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، **واعترض عليه بأن العلم تابع** للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار، إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما، فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما

نحن نمنعه، وأما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عز من قائل ﴿ما يبدل القول لدي﴾ [ق:٢٩]، فإن قلت: دوام الترتب أو أكثريته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي قلت: الأكثر بالنسبة إلى عامة المكلفين هو عقاب العاصي.

قوله: (قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره) فيه بحث لأن العبد محل للاختيار لا منشأ له عند الشيخ الأشعري على ما اعترف به سابقاً من أن الاختيار ليس من العبد وإلا لسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى بجعل الأمور المذكورة دواعي إلى نفس الاختيار، بل الأنسب بمذهب الشيخ أن يقال: التكليف والبعثة مثلاً تكون معداً للعبد بخلق الداعي والإرادة فيه ويمكن حمل عبارة المصنف على هذا، لكن عبارة الشيخ تأبى عنه.

قوله: (واعترض عليه بأن العلم تابع إلخ) قد يجاب عنه بأن المراد من الوجه الأول أن اللّه تعالى إذ علم في الأزل أن العبد يختار فيما لا يزال فعلاً معيناً فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال وإلا لانقلب العلم جهلاً، فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام السبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض.

يتحقق **إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه** دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم أن لا يكون تعالى فعلاً مختاراً لكونه عالما بأفعاله وجوداً وعدماً. (الوجه الثاني: ما أراد اللّه وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعاً **وما أراد اللّه عدمه**) منها لم (يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء منهما أصلاً، **ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه وتعالى** على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده اللّه أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره. (**الثالث: إن الفعل عند استواء الداعي** إلى الفعل والترك يمتنع) لأن الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به، ويرد عليه ذلك النقض **وحله أن وجوب الفعل** بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها، وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه. (الرابع: إيمان أبي لهب مأمور به) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو ممتنع **لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن** والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به)، ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق

قوله: (وإذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه) ومخصص منها هذا القيام هو إرادته تعالى في العلم تابع للإرادة لا بالعكس.

قوله: (وما أراد عدمه إلخ) هاهنا واسطة وهي أن لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وإن جوزه المعتزلة كما سيأتي، ثم الأولى أن يقول: وما لم يرد وجوده لم يقع قطعاً لأن ما لم يقع قطعاً يكون عدمه أزلياً فذلك العدم ليس مراداً وإلا كان متجدداً.

قوله: (ويرد عليه النقض بالباري تعالى إلخ) لأن ما أراد اللّه سبحانه من أفعال نفسه وقع، وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة، وأجيب بأن وجوب وقوع مراد اللّه تعالى بإرادته لا ينافي قادريته، وأما وجوب العبد أو امتناعه بإرادة الباري فمناف لقادرية العبد وأنت خبير بأن الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى المتمكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل إلا أن يلتزم التسلسل في التعلقات كما مر غير مرة.

قوله: (الثالث الفعل عند استواء الداعي إلخ) فيه بحث لأن طريقة الاستدلال لغير أبي الحسين وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل الباري فلا وجه وجيهاً للوجه الثالث، اللّهم إلا أن يقال: توابع أبي الحسين في وجوب الداعي يخالفه في ضرورية المذهب والإلزام عليهم فتأمل.

قوله: (وحله أن وجوب الفعل إلخ) هذا الحل لصاحب لباب الأربعين وفيه بحث لأن شيئاً من الداعي والقدرة إذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية.

وهو) أي تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقاً مستمراً (**تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة**)، أي إذا كان مصدقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذٍ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدق، (**وأنه**) أي إيمانه المشتمل على ما ذكر (**محال**) لاستلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في حالة واحدة، وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة، واعترض عليه بأن الإيمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أو لم يعلمه **ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه** به حتى يلزم تصديقه فيه، وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة، وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الأول فليتأمل. (الخامس: التكليف واقع بمعرفة اللّه) تعالى إجماعاً (فإن كان ذلك)

قوله: (لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن) ليس في قوله تعالى: ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ [المسد: ٣]، ما يدل على ذلك لجواز أن يكون صليها للفسق على أن يحتمل أن يحمل الإيمان المنفي على إيمان الموافاة، اللّهم إلا أن يستفاد أنه لا يؤمن أصلاً من خبر الرسول عليه السلام وإسناد الأخبار إلى اللّه تعالى لأن الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

قوله: (وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وأنه محال) لا يخفى أن مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قديم مأمور بأن يصدق بأنه حادث ويبدل اعتقاده إليه ولا استحالة فيه مع أنه تصديق بما وجد من نفسه خلافه، بل الاستحالة فيما نحن فيه إنما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه، وهو محال بالضرورة وذلك لأن الإيمان بأنه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الإيمان فيه لأن الإيمان وعدمه من أفعال القلب، والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الإيمان وعدمه.

قوله: (ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه) قيل: لا شك أن سماع هذا الخبر ممكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وإن لم يقع وهو المطلوب هاهنا، ولعل هذا هو وجه التأمل ولك أن تقول: لا نسلم أنه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال أن الحاجب من أن المكلف إذا علم أن المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به. فإن قلت: إذا لم يكلف لزم أن لا يعاقب والقول بأن التكليف أولاً كاف لا جهة له لأن الساقط لا يعود قلت: المعلوم يقيناً هو أنه معاقب بالفعل لعدم إتيانه بالتصديق الإجمالي الذي أمر به، وأما أنه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضاً فيحتاج إلى البيان، فليتأمل.

التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وإنه) أي تحصيل الحاصل (محال)، فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته (وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه) وصدروه عنه كالعدم والقدرة والإرادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعارٍ عن الفائدة، ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق، **وبأن التكليف إنما هو** للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها، (وربما احتج الخصم) على كون العبد موجداً لأفعاله (بالظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع: **الأول: فيه إضافة الفعل إلى العبد** نحو ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿ذلك بأن اللّه لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الأنفال:٥٣]. الثاني: ما فيه مدح وذم) نحو ﴿وإبراهيم الذي وفى﴾ [النجم:٣٧]، ﴿كيف تكفرون باللّه﴾ [البقرة:٨٢]، (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام:١٦٠]، ﴿ومن يعص اللّه ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن:٢٣]، (وهو أكثر من أن يحصى. الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال اللّه تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ [الملك:٣]، ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء:٨٢]، الذي أحسن كل شيء خلقه ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [النحل:١١٨]. (الرابع: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم) أي الآيات الدالة عليه (نحو ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف:٢٩]. (الخامس: الأمر بالاستعانة نحو ﴿إياك نستعين﴾ [الفاتحة:٥]، ﴿استعينوا باللّه﴾ [الأعراف ١٢٨]) ولا معنى للاستعانة فيما يوجده اللّه في العبد فيما يوجده العبد بإعانة من ربه. (السادس: اعتراف الأنبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ [الأعراف:٢٣]، وقول يونس عليه السلام: ﴿سبحانك إني كنت من الظالمين﴾ [الأنبياء:٨٧]. (السابع: ما يوجد) في الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ﴿ارجعوني لعلي أعمل صالحاً﴾ [المؤمنون:٩٩ - ١٠٠]،

قوله: (وبأن التكليف إنما هو إلخ) فيه بحث لأن الظاهر أن المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى، ولا شك أن الدهري النافي للصانع مكلف بأن ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود، فتأمل.

قوله: (الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء اللّه تعالى وقدرته وجب جعل هذه ألفاظ مجازات عن السبب العادي أو جعل هذه الإسنادات مجازات لكون العبد سبباً لهذه الأفعال كما في بنى الأمير المدينة.

﴿لو أن لي كرة فأكون من المحسنين﴾ [الزمر:٥٨]، الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره) وإيجاده وخلقه (نحو ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات:٩٦]) **أي عملكم** (خالق كل شيء) وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الإيمان) إجماعاً (فيكون فعالاً له، وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والإضلال والختم نحو ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ [البقرة:٢٦]، ﴿وختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة:٧]، وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها، (وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصاً في المسائل اليقينية (ووجب الرجوع إلى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا.

[المقصد الثاني: في التوليد وفروعه]

(اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيه ترتباً) ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلاً، فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح)، فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها (والمعتمد في إبطاله) أي إبطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) أي على إبطاله، (بأنه) يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد، وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لأنه (إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (إلى جهته فإن قلنا: حركته) أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فإما بهما) أي بالجذب والدفع معاً (**فيلزم مقدور بين قادرين**) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته، (وإما بأحدهما)

قوله: (**أي علمكم**) مبني على ما ذهب إليه سيبويه من أن ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف ولو جعلت موصولة تم الاستدلال أيضاً لأن كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الأوضاع والحركات وغير ذلك، قيل: على تقدير جعل ما مصدرية أيضاً يحتاج إلى جعل إضافة عملكم لإفادة العموم وإلا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة إلى النجار ولا خلاف في أنه مخلوق له تعالى، ويرد عليه أنه لا إضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق، ثم إنه لا حاجة إليه لأن العمل هاهنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر.

قوله: (**فيلزم مقدور بين قادرين**) فيه نظر إذ للخصم أن يسند الحركة إلى مجموع القدرتين، ويمنع استقلال كل منهما بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما، غاية

فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه، وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور (لا يلزم ضراراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة)، **وبيانه على ما في الأبكار** أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة، فاختلفت المعتزلة، فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعل الفاعل السبب **وإن كان معدوماً حال وجود المتولد** كمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت، وذهب ثمامة بن أسرش إلى أنها كلها **حوادث لا محدث** لها، والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل اللّه تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب، وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضاً من فعله **كالقطع والذبح** وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير

الأمر أنه مستقل بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لا توارد ولا تحكم.

قوله: (وبيانه على ما في الابكار إلخ) إنما قال على ما في الأبكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فإن ما نسب إليهما هاهنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل إلى النظام بحكاية الكعبي عنه، ونسب إلى ضرار وحفص القول بكون أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى مكتسبة للعبد.

قوله: (وإن كان معدوماً حال وجود المتولد) فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدماً أو مقارناً، فمعنى كون المتولد فعلاً للمعدوم مقدوراً له تأثيره باختياره في السبب الموجب له فلا يرد أن المتولد ولو كان مقدوراً للعبد لما وجد بعد فنائه.

قوله: (حوادث لا محدث لها) أورد عليه أنه يستلزم استغناء العالم عن الصانع، وأجيب بأنهم إنما جوزوا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي إلى حدوثها، ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك.

قوله: (كالقطع والذبح) أراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فإنهما قائمان بمحل القدرة، ثم الفرق بينهما وبين الألم في المضروب والاندفاع في الثقيل حيث حكم بأن الأولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما سيجيء من أن الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الأولين، فإن قلت: قد يقع الأولان أيضاً بعد ذلك كما إذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامي أن أصاب المذبح أو عضواً فحصل الذبح أو القطع، قلت: هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما.

فالإلزام بها **لا يقوم بها حجة عليهما**، (والمعتزلة) القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كأبي الحسين وإتباعه (وجنحوا إلى الاستدلال أخرى) كالجمهور منهم، (أما الضرورة فقالوا: من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته) فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له، (وليس) هذا (الاندفاع) فعلاً له (مباشراً بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله من أسبابها، واعلم أن الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهاً أول من وجوه استدلالاتهم، وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة هاهنا (ويؤيده اختلاف الأفعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالأيد) القوي (يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعاً بقدرة اللّه لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي) بأن يخلق اللّه الحركة في الجبل دون الخردلة (وأنه مكابرة) صرفة فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط أفعال أخر، والآمدي جعل هذا التأييد وجهاً ثانياً من دلائلهم (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه: الأول: ورود الأمر والنهي بها) أي بالأفعال المتولدة (كما) وردا (بالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب) والحدود وبناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة اللّه تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع (والإيلام) بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمور بها وجوباً أو ندباً وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهي عنه، فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة. (الثاني: المدح والذم) **فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم** في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على أنها من فعل العبد. (الثالث: نسبة الفعل إلى العبد دون اللّه) كما

قوله: **(لا يقوم حجة عليهما)** وكذا لا يقوم حجة على ثمامة والنظام إذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الأبكار حتى يلزم أحد المحذورين.

قوله: **(فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم إلخ)** اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لايدل على استناد المتولد إلينا، وذلك لأن حسن الذم للمتولد حاصل وإن علمنا استناده إلى غيرنا فإنا نذم على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها مع أنا نعلم أن المحرق غير الملقي، وأجيب بأن الذم فيما ذكر على نفس الإلقاء المفضي إلى الإحراق عادة لا على الإحراق.

في قولهم: حمل فلان الثقيل وآلم زيداً بالضرب، وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الإسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه، (والجواب:) بعدما تقدم في الأفعال المباشرة من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها، وأن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية، وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات، وأما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف، وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة (أنه) أي الجواب بعدما تقدم أنه (لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجار متعلق بقوله: لا يكفي أي لم لا يكفي الأجزاء في جميع ما ذكر فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الأمر والنهي والمدح والذم في النسبة، وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم. وأجاب الآمدي عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقل يجد في نفسه أن فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله، وكذا الحال في المتولدات قال: والذي نخصه هاهنا أنا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات، **إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب** وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وإن سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من أفعاله، لأن المباشر إنما كان فعلاً له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب، **والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً**، وأجاب عما جعله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الأعمال وهو أن الاختلاف أي التفاوت إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة، وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة ولك أن تقول: جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة، وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب

قوله: (**إذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب إلخ**) قيل عليه: وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته، إنما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء، وأما لو كان وقوعه منه باعتبار إيجاد السبب فلا نسلم المنافاة، غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك إنما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء.

قوله: (**والمتولد محتاج إلى السبب قطعاً**) إن أريد احتياجه إلى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم وإن أريد احتياجه إلى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلاً له فإن أفعال الباري تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع أنها أفعاله تعالى اتفاقاً.

اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها، (ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة إلى ذكر فروعه، والجواب عنها (لكنا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتنافي. (الفرع الأول) من تلك الفروع (أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد)، وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة، والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشراً، فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما، (وهما مثلان **واجتماع المثلين محال** مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه) أي في الجبل من قدرة الذرة أعداداً من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع) الجبل (بها)، أي بتلك الأعداد من الحمل (**وذلك محال ضرورة**، والجواب أنه) أي القول بامتناع اجتماعهما (يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين) في محل واحد، فإن المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقاً إلا شرذمة منهم فإنهم فضلوا وقالوا: لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين، ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول: ليس يلزم من تجويز المباشرة (في غير ما وقع التوليد) مشروطاً (بشرط عدم السبب)، كما أن وقوعه تولداً مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلاً عن الآخر، **ويحتمل الكلام وجهاً آخر** وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه، وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين. (الثاني:) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد للّه تعالى بل جمع فعله) عندهم (مباشرة) ومقدور بالقادرية من غير توسط

قوله: (واجتماع المثلين محال) إذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في أفعال اللّه تعالى على القول بالتوليد فيها.

قوله: (وذلك محال ضرورة) وجوابه منع استحالته، نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة اللّه سبحانه وتعالى على أن اجتماع المثلين غير صدورهما من واحد، فتأمل.

قوله: (ويحتمل الكلام وجهاً آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فإن المباشر والمتولد في الوجه الأول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب، ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني يتحدان به بالذات، يقع تارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى أن لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره، وفي الوجه الأول محمول على المثلية أو أريد به العينية بحسب الماهية نظيره أن يقال: زيد عين عمرو في الماهية أي ماهيتهما متحدة.

سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه وإلا احتاج في فعله إلى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على اللّه محال، (والجواب: إن ذلك) أي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب)، وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له وقد قال به أبو هاشم أيضاً في الغائب في أحد قوليه وإن منعه في الشاهد مطلقاً (مع أنه) أي الاحتياج إلى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها)، إذ هاهنا أيضاً يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر فما هو العذر هناك هوالعذر هاهنا، والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) ويشهد (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها، (ولا شك أن حركة الرياح) واعتمادها (من فعل اللّه تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليداً (والجواب: ما سبق في فعل العبد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع بقدرة اللّه تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة. (الثالث:) من الفروع (قالوا: العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر) يعني أنه إذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه **ثم تذكر النظر** فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولداً منه **بل مقدوراً مباشراً بالقدرة**، وذلك لوجهين: أشار إلى أولهما بقوله: (لأنه) أي تذكر النظر (ضروري من فعل اللّه) تعالى وليس مقدوراً للبشر (فلو وقعت المعرفة باللّه به) أي بالنظر حال كونه (متذكراً لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل اللّه أيضاً (فامتنع التكليف بها) **وخرجت عن أن تكون مأموراً بها** وهو باطل إجماعاً وأشار إلى ثانيهما بقوله: (ولأنه) أي تذكر النظر

قوله: (ثم تذكر النظر) أي بلا قصد التذكر.

قوله: (بل مقدوراً مباشراً بالقدرة) أي الحادثة وإلا لم يكن مقدوراً للعبد كما لو كان متولداً من تذكر النظير فيمتنع التكليف بها، لكن يرد عليه أنه يخالف ما ذكره في الفرع الأول وهوأن المتولد من السبب المقدور يمتنع أن يقع مباشراً باتفاق المعتزلة، فتأمل.

قوله: (وخرجت عن أن تكون مأموراً بها) فيه دفع بمنع بطلان التالي أعني امتناع التكليف بها، بناء على أن التكليف مقيد بعدم المعرفة إذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد أوضحناه في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه.

(حينئذٍ) أي حين كونه مولداً (يولد العلم ولو عارضته الشبهة) أي لو كان التذكر مولداً للعلم لولده وإن عارضته شبهة لأنه قبل معارضتها كهو بعدها، (وجواب الأول ما مر) من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الأعمال (و) جواب (الثاني: **لا نسلم** إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر)، أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فإن قيل: الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل اللّه فيلزم) من منع الشبهة توليده، (دفع فعل العبد لفعل اللّه وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضاً، (قلنا: يلزمكم مثله في إمساك الأيدي القوي الشيء) الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلاً (مباشراً للرب أو متولداً من فعله) الذي هو حركة الرياح (فما هو جوابكم فهو جوابنا. (الرابع:) من تلك الفروع (الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد)، إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتمادات لبعض الأجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذ الأسباب. والجواب: لا نسلم أنها أسباب، بل جاز أن تكون شروطاً لوقوعها من القدرة مباشرة، (وزاد أبو هاشم التأليفات) على الإطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها، وجوابه ما عرفت آنفاً، (ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه إلى أصبعه أو) ضم أصبعه (إلى جسم آخر) وقال: هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة)، كجسمين مباينين لمحلها فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشراً بالاتفاق بين القائلين بالتوليد. (الخامس:) منها

قوله: (وجواب الثاني لا نسلم إلخ) اعترض عليه بأن صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة وإنما يمنع صحة الشبهة، والجواب: أن الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات، ولا شك أن الشبهة العارضة لا يمنع العلم حينئذ وإن لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مرّ في الموقف الأول.

القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه) إذا لم يمنعه مانع. (فالأول: كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي) أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للألم) فإنهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء. (والثاني: كالاعتماد اللازم للسفلي) فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه، قال الآمدي: ذهبوا إلى ذلك ولم يعلموا أن كلاً منِ المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث، **ومن توليدها في الحدوث توليدهما في البقاء** ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرْطاً في التوليد **لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة** ولم يقولوا به. (السادس: اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلات المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبته آخرون، (والنافي له مراغم لأصله) في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للإجماع) فإن الأمة أجمعوا **على أن المستقل بالأمانة والإحياء** هو اللّه سبحانه وتعالى (وللكتاب) فإن نصوصه دالة عليه، **(قال تعالى: ﴿هو يحيي ويميت﴾** [الأعراف: ١٥٨])، ﴿ربي الذي يحي ويميت﴾ [البقرة:٢٥٨]، (السابع: قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أولا

قوله: (ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء إلخ) فيه نظر إذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة، فإن التأليف لا يتعدد ولا في الوهي فلأن الألم واحد وإن دام ولو سلم فالوهي متحقق عند البرء مع انتفاء الألم فلا يرد على المعتزلة ما أورده الآمدي لظهور الفرق.

قوله: (لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة) قدْ عرفت مما ذكرنا آنفاً أن البداهة أو النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهي ويحيل في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الأسباب المولدة.

قوله: (على أن المستقل بالإماتة والإحياء إلخ) ذكر الإحياء في صدد بيان لزوم خرق الإجماع إما على سبيل الاستطراد وإما إلى أنه يلزم بعض المعتزلة خرق الإجماع على استقلاله تعالى بالإيحاء أيضاً، لأن منهم من يدعي أن نسبة القدرة إلى الضدين على السوية كالجبائي فإذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدوراً للجارح لزمه أن يعترف بأن الحياة أيضاً مقدورة له.

قوله: (قال اللّه تعالى هو يحيي ويميت) فإن المستفاد من الآية صدور جميع الإحياء والإماتة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يعطي ويمنع على ما حقق في كتب المعاني.

وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فأثبته قوم) وقالوا: مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه، (ومنعه آخرون) وقالوا: لا يقع شيء من الألوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولداً من أفعالهم **(وإلا لحصل ذلك)** الطعم أو اللون (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم، لأن الأجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الأفراد المتجانسة (فيقال لهم:) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض (إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه)، فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرط وإن تعلق به ذلك الفعل. (الثامن: قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع فقيل: إنه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة، (وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه: إنه يتولد من الوهي) وكأنه أخذه من قول الحكماء: سبب الألم تفرق الاتصال (والوهي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما لم يؤلم) العضو (القوي المكتنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي)، فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الألم متولداً من الاعتماد بل من الوهي لأن خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها، **(والجواب أن اختلاف الوهي** المتفاوت) في القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلاً منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه (فلم يستند هو) أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد (إلى اختلاف القابل كما استند) إليه (اختلاف الوهي) على ما اعترفتم به، والحاصل أنكم جوزتم استناد الوهي

قوله: (وإلا لحصل ذلك إلخ) منقوض بعدم حصول الألم بضرب الحجر مع أن الألم متولدمن الضرب عندهم، فليتأمل.

قوله: (والجواب أن اختلاف الوهي) الأظهر في العبارة أن يقال: والجواب أن اختلاف الألم كاختلاف الوهي، لأن النزاع وقع في تولد الألم واعلم أن هذا الجواب إنما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور، وأما لو استدل أبو هاشم على دعواه بترتب الألم على الوهي المترتب على الاعتماد فإن ترتب فعلٍ على آخر هو معنى التوليد احتيج إلى الجواب الذي سيذكره بقوله: وأيضاً فيبطله إلخ، لكنه أيضاً غير تام كما ستطلع عليه.

المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهي بين الألم والاعتماد، كما لا يخفى (**وأيضاً فيبطله**) أي يبطل تولد الألم من الوهي (**تفاوت الألم** تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس الإبرة و) **ما يحصل** (**بذنابة العقرب**) فإن هذين الألمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين، (بل ربما كان يحصل) من الوهي (بذنابة العقرب **أقل مما يحصل برأس الإبرة** بكثير)، مع أن حال الألم على عكس ذلك فلا يكون متوالداً منه. (التاسع:) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب (**هل يمكن إحداث الألم** بلا وهي من اللّه تعالى أم لا؟ هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني)، فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لايكون بسبب الوهي وتوليده إياه ومن جوز التوليد في أفعاله جوز كون الألم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبنياً على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة هاهنا أن يقال: هل يمكن من اللّه تعالى« إحداث الألم بالوهي أو لا وحينئذ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة إلى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدي.

قوله: (**وأيضاً فيبطله تفاوت الألم**) لا يقال: الألمان المتولدان من الوهاء متساويان فأما الزائد في أحدهما فمن خلق اللّه تعالى لأن نقول: أمكن أن يقال مثله في الألم بتقدير تولده من الأعتماد.

قوله: (**وما يحصل بذنابة العقرب**) أي بإبرتها نقل من الشارح أن الصغاني ذكرها في العباب في ذبب فالعبارة بباءين موحدتين، وأما الجوهري فقد ذكر في باب النون مع الزاي المعجمة زنابا العقرب قرناها، فهي بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لأن العقرب لا تلدغ بقرنها بل بإبرتها.

قوله: (**أقل مما يحصل برأس الإبرة**) فيه منع ذكرناه في بحث اللذة والألم وهو أن ذنابة العقرب لسميتها تفرق تفريقاً غير تفريق الإبرة بدخول جرمها، فأقلية الوهاء الحاصل بها من الهواء بدخول جرم الإبرة ممنوع.

قوله: (**المذكورة في الكتاب**) فيه إيماء إلى أنه ليس آخر الفروع المذكورة في الأبكار فإن فيه فروعاً أخر.

قوله: (**هل يمكن إحداث الألم**) يمكن أن يقال: حاصله أن الواقع فيما نشاهده هو وقوع الألم من اللّه تعالى مقارناً للوهي، فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الألم بلا وهاء أم لا؟ فمن قال: بأن الترتب في أفعال اللّه تعالى يدل على التوليد وبأنه لا يجوز وقوع المتولد مباشراً لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حينئذ مبنياً على مجرد الفرع الثاني كما لا يخفى.

[المقصد الثالث: أمور صرح بها القرآن]

(في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع وهم يؤولونها) الأول: الطبع: قال الله تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ [النساء: ١٥٥] (والختم) ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة:٧]، (والأكنة) ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ [الأنعام:٢٥]، (ونحوها) كالأفعال في قوله تعالى: ﴿أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد:٢٤]، فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة، وإنما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وإنما سميت بذلك لكونها مانعة، وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى، فصح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد إلى أن يمنع مانع والأصل عدمه، فمن ادعاه يحتاج إلى البيان والمعتزلة (أولوها بوجوه: الأول:) وهو لأوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) إلى آخر الآيات (أي سماها مختوماً عليها) ومطبوعاً عليها ومجعولاً عليها أكنة وأقفال ووصفها بذلك كما قال ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ [الزخرف:١٩]، أي سموهم بذلك ووصفوهم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي. (الثاني:) وهو للجائي وابنه ومن تابعهما (وسميها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن)، وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الأبرار، ونتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها، وذلك في مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانزجاره عنه. (الثالث:) وهو للكعبي (منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه أنه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم، (فلما لم يوفقوا لذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول. (الرابع:) وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه

قوله: (لعلمه أنه لا ينفعهم إلخ) فيه دلالة على أن المعتزلة وإن أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه إذا علم أنه لا ينفعهم.

لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل وهو) أي ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على أصلهم الفاسد)، وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى اللّه سبحانه وتعالى سيأتيك بيان فساده، (يبطله ذكر اللّه تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك) حيث قال: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم اللّه على قلوبهم﴾ [البقرة:٦-٧]، أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله: ختم استئناف لبيان السبب، (وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أي لكونه سبباً لامتناع الإيمان فإن مَجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان وكذا الوسم بعلامة مميزة، ومنع اللطف والإخلاص **لا يقتضي امتناع الإيمان** فلا يصح الحمل عليها. (الثاني:) من تلك الأمور التي يؤولونها (التوفيق والهداية) فإن الشارح الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن الموافقة إنما هي بالطاعة ويخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل الموافقة **وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة** لا خلق القدرة، إذ لا تأثير لها **وحملوا الهداية على معناها الحقيقي** أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان والمعتزلة (أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وإيضاح سبل

قوله: (لا يقتضي امتناع الإيمان) وإلا كان قبيحاً لا يسندإليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بأن ما ذكر يصلح سبباً للامتناع باعتبار أن مبدأ الوسم والمنع صفة في قلوبهم مانعة فتأمل.

قوله: (وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من أنه يوافق الحكماء في وقوع فعل العبد إذا كان اختيارياً بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقاصد.

قوله: (وحملوا الهداية على معناه الحقيقي) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة أولوهما يشير إلى أن الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بأنها باقية على حقيقتها أو مؤولة بحث كلامي وهذا يخالف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من أنه حقيقة في الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، واحتج عليه بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى﴾ [فصلت:١٧]، على الهدى، والجواب أن الغرض هاهنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمذكور في حواشي شرح المطالع معناه اللغوي أو العرفي فلا مخالفة، ويمكن أن يدفع أيضاً بأن الهداية قد تتعدى إلى المفعول الثاني بنفسها، وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بأن معنى الأول الإيصال إلى المطلوب ولا يكون إلا فعل اللّه تعالى فلا يسند إلا إليه، ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل فيسند إلى القرآن تارة نحو قوله تعالى: ﴿يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء:٩] وإلى النبي، أخرى نحو ﴿إنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى:٥٢]، والمراد بالهداية في قوله هاهنا وحملوا الهداية إلخ هو المتعدي بنفسه، وفي وحواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فإنه حمل الهداية في قول

المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طريق الغواية، كما في قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت:١٧]، إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم (والذي يبطله) أي هذا التأويل (أمور: الأول: إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما) أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الأمة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلهما بها. (الثاني: الدعاء بهما نحو اللّهم ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة:٦]) اللّهم وفقنا لما تحب وترضى، والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) **فلا يتصور طلبها**، (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في) وجود (الانتفاع بها وعدمه). (الثالث: كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح) يمدح بهما في المتعارف (دون كونه مدعواً)، إذ لا يمدح به أصلاً فلا يصح حملها على الدعوة. (الثالث:) من تلك الأمور (الأجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم اللّه أنه يموت فيه فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره اللّه له وعلم أنه يموت فيه، (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغير هذه المقدر بتقديم ولا تأخير، قال تعالى ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة **ولا يستقدمون**﴾ [الحجر:٥]،

مصنفه ونسألك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلغوا الفقرة الثانية كما أنه المراد في الآية الكريمة أعني ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت:١٧]، وهذا الجواب وإن كان لا يخلو عن تكلف إلا أن ارتكابه لتوجيه الكلام ليس أول قارورة كسرت في الإسلام.

قوله: (فلا يتصوّر طلبها) فإن قلت: أمثال ما ذكر إنما هو لطلب التثبيت والدوام، قلت: لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر.

قوله: (ولا يستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده، إذ لا يتصوّر استقدام شيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط، هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول أنه يجوز عطفه على الجزاء أيضاً بناء على أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ [يونس:٤٩]، لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام:٥٩]، ومن هذا الباب قولهم: كلمته فارد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين لجواز أن يراد بالأجل فيهما الأجل الثابت فلا يعارض قسمة الأجل إلى الثابت والمعلق، وأنت خبير بأنه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فإن قلت: قوله تعالى: ﴿ثم قضى أجلاً وأجل مسمى﴾ [الأنعام:٢]، عنده يدل على تعدد الأجل لأن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى قلت: ممنوع لقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف:٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن اللّه قادر على أن ينزل آية﴾ [الأنعام:٣٧]، ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما أجل الدنيا وأجل الآخرة.

(والمعتزلة قالوا: بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من أفعاله لا من فعل اللّه تعالى (و) قالوا: (إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله) الذي قدره اللّه تعالى له، فالقاتل عندهم غير بالتقديم الأجل الذي قدره اللّه تعالى له (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل، (الضرورة) كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانياً (ولو كان) المقتول (ميتاً بأجله) الذي قدره اللّه له (لمات وإن لم يقتله فهو) أي القاتل (لم يجلب) حينئذٍ (بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً فكان لا يستحق الذم) عقلاً ولا شرعاً لكنه مذموم فيهما قطعاً، إذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا أيضاً (بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف، ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه، ولذلك) أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة) كما في قتل واحد وما يقرب منه (واقع بالأجل منسوب إلى القاتل والفرق غير بين في العقل)، لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم، فلما إذا كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع) وهو القدح في المعجزات (**لما قالوا به**) **وبيان ذلك أنه لما حكمت العادة** بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى اللّه تعالى وإلا كان فعلاً منه خارقاً

قوله: (لما قالوا به) قدر جواب لو لئلا يتوهم تعلقها بماقبلها فإنه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها.

قوله: (وبيان ذلك أنه لما حكم بالعادة إلخ) المفهوم من هذا البيان هو أنهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين إليه تعالى بل فرقوا بأن نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم في ساعة إلى القاتل ليندفع عنه شبهة القدح في المعجزات، ونسبوا موت جماعة قليلة في لحظة إليه سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة، ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل إليه وفيه نظر لأن هذا شرح لا يطابق المشروح فإن المفهوم من قول المصنف، ذهب جماعة منهم إلى أن ما لايخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل ومن سياق كلامه إلى هذا القول أنهم قائلون بأن النسبة في كلتا الصورتين إلى القاتل. غاية الأمر أن الموت في صورة موت الجماعة القليلة في لحظة واقع بالأجل، وفي صورة الجم الغفير لا بالأجل وهذا الفرق تحكم بحت لا يدعو إليه داع إذ لا يلزم القدح في المعجزات على تقدير انتفائه لأنه لما كان موت الجم الغفير منسوباً عندهم إلى القاتل لم يكن فعلاً للّه تعالى سواء كان بالأجل أو لا بالأجل فيلزم القدح ليحتاج إلى دفعه بالفرق بكون الموت في إحدى الصورتين بالأجل وفي الأخرى لا به، اللّهم إلا أن يقال: إذا كان موت الجم الغفير في ساعة بالأجل يكون للّه تعالى دخل فيه في الجملة وإن كان منسوباً إلى القاتل فيلزمهم الإلزام ففرقوا ليندفع عنهم الإلزام، وأنت خبير

للعادة لا لإظهار المعجزة، وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه، والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلاً وحكم العادة ممنوع **لأن مثله يقع في الوباء**. (الرابع: الرزق وهو عندنا كل ما ساقه اللّه إلى العبد فأكله فهو رزق له من اللّه حلالاً كان أو حراماً إذ لا يقبح من اللّه شيء **ليس) ما ذكره تحديداً للرزق بل هو نفي** لما ادعى عن تخصيصه بالحلال، وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحاً كان أو حراماً وربما قال بعضهم: هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير، قال الآمدي: والتعويل على الأول فإن قيل: كيف يتصور لا إنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم وقد قال تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة:٣]، أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لأنه بصدده (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم ﴿وما من دابة في الأرض إلا على اللّه رزقها﴾ [هود:٦]) فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة، (و) فسروره أخرى (بما لا يمنع من الانتفاع به أخرى فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه **وهو**

بأن الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل لامعها فلا يلزم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل إليه تعالى أو إلى القاتل، وسواء قيل: إنه بالأجل أولا به على أن انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل.

قوله: (لأن مثله يقع في الوباء) ذكر في تاريخ الجزري أنه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة، ثم نقل عن المدائني أنه قال: حدثني من أدركته قال: كان ثلاثة أيام فمات في كل يوم سبعون ألفاً وقيل: مات فيه عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق إلا اليسير، وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال: ما فعلت الوجوه فقيل: تحت التراب أيها الأمير.

قوله: (ليس ما ذكر تحديداً للرزق إلخ) فاندفع أمور (الأول) إطلاق لفظ الكل في التعريف مع أنه لإحاطة الأفراد والتعريف للماهية، (الثاني) خروج رزق البهائم عنه، (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل ثمة.

قوله: (بل هو نفي إلخ) فذكر العبد لأن الحلال والحرام إنما يطلقان على الرزق بالنسبة إلى المكلف وذكر الكل لإفادة الشمول صريحاً، لكن يرد أن التعرض للأكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره أو جعل مجازاً عن مطلق الطعم ليتناول المشروب، والظاهر أن كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله: وربما قال بعضهم: لكن ينبغي أن يريد بالعبد الحيوان مطلقاً على التغليب لأنه لا قائل بكون الرزق مخصوصاً بالإنسان.

خلاف الإجماع) من الأمة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز)، وذلك الأصل هو قاعدة السن والقبح العقليين فإنها منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها. (**الخامس: في الأسعار**) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عليه الصلاة والسلام وقالوا: سعر لنا يا رسول الله، فقال: «المسعر هو الله». (وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضم: هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد، إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص، وقال آخرون: هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى.

[المقصد الرابع: أنه تعالى مريد لجميع الكائنات]

(أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة، فيقال: جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن اختلفوا في التفصيل، منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلاً) فلا يقال: الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لإيهامه الكفر)، وهو أن الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة (وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف)، والإعلام من الشارع (ولا توقيف ثمة) أي في الإسناد تفصيلاً (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً، (كما يصح) بالإجماع، والنص (أن يقال: الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع

قوله: (وهو خلاف الإجماع) أبطل اللازم بكونه خلاف الإجماع لا بقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود:٦]، كما ذكر في تفسير القاضي وغيره، لأن المعتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباح إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا وإن سهل دفعه بأن يفرض أن الله تعالى لم يسق إليه شيئاً من المباح، لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً قوي، والجواب بأن معنى الآية والله أعلم، وما من دابة يتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون هذا المعنى مشترك الدفع فإن من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال.

قوله: (الخامس في الأسعار إلخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي إذ لا نزاع في أن تقليل الأجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى، ولا في أن تعيين المبيع والثمن من العبد وإنما النزاع في إطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له.

كونها مخلوقة له اتفاقاً، (وكما يقال: له كل ما في السموات والأرض) أي هو مالكها، (ولا يقال: له الزوجات والأولاد **لإيهامه إضافة غير الملك** إليه)، ومنهم من جوز أن قال: اللّه مريد للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها (وقالت المعتزلة: هو مريد) لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة **عند من أثبتها**، وأما افعال العباد فهو مريد (للمأمور به)، منها (**كاره للمعاصي والكفر**) وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجباً يريد اللّه وقوعه ويكره تركه وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة (لنا، أما أنه مريد للكائنات) بأسرها (فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث إلى قدرته تعالى ابتداءً (**وخالق الشيء بلا إكراه مريداً له**) بالضرورة (وأيضاً) **قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة للّه تعالى**، فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة، وهذا معنى قوله: (فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة) كما مر (ولا بد منها) أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها، (وأما أنه

قوله: (لإيهامه إضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والأولاد من حيث أنها زوجات وأولاد لا إضافة الملك.

قوله: (عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الإرادة.

قوله: (كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد: يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى، والظاهر أنه لا يصير على هذا رئيس قرية من عباده، وأنت خبير بأن الظاهر أنه لا يصير على خلاف رضا أيضاً مع أن أهل السنة جوزوه في حق الباري تعالى فالحق أن قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبر اللّه تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس في السعة والإحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه، نعم ما أراده اللّه تعالى إرادة تامة لا يتخلف عنها، وأما ما أراده أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففي عدم جواز تخلفه بحث ظاهر.

قوله: (وخالق الشيء بلا إكراه مريد له) فيه بحث لأن الخلق المطلق لا يدل على الإرادة لاحتمال الإيجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ إلى الدليل الثاني وأيضاً يكون قوله: بلا إكراه مستدركاً، والجواب أن المراد الحق بالقدرة لكن نفي الإكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في إثبات الإرادة، ولا يلاحظ هاهنا أن مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الإرادة بخلاف الوجه الثاني فإن مثبت الإرادة فيه هو هذا.

قوله: (قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة للّه تعالى) فائدة إلحاق هذا الكلام دفع ما يقال: من أن الإرادة مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير، فعلى تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج إلى إرادته تعالى، أعني التخصيص فيها.

غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر) مثلاً (أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالاً) لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً، (واللّه تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده) بالضرورة، وأيضاً لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولأنه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء (صفة مرجحة لأحد طرفيه) لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة، **وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر** مراد اللّه مع كونه واجباً وأيضاً هو منقوض بما علم اللّه وجوده كإيمان المؤمن فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة، ويعضد (هذا) الذي هو مذهبنا (إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن)، فإن هذا مروي عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً، بل ربما يحتج به أيضاً، وإنما صرح بالإطلاق دفعاً لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية، كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم **في معرض تعظيم اللّه** وإعلاء شأنه. (والأول:) وهو ما شاء اللّه كان (دليل الثاني) وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون، **وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض** إلى قولنا: كل ما لم يكن لم يشأ اللّه. (والثاني:) أعني ما يشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء اللّه (احتجوا) أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية: (الأول: لو كان تعالى مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف مايريده يعد) عند العقلاء (سفيهاً)

قوله: (وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر إلخ) فيه بحث لأن هذا إنما يرد على توجيه كلام المصنف في حمل أحد الطرفين فيه على الأحد الغير المعين، وأما لو حمل على أحدهما معيناً أعني الطرف المستحيل فلا، إذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فإن الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الإرادة القديمة فليتأمل.

قوله: (في معرض تعظيم اللّه تعالى) لا يخفى أن هذا كلام خطابي إذ إيجاد الأجرام العظام من السموات والأرضين وما بينها من الذوات، بل كل ما دخل تحت الإمكان غير الحركات الجزئية والأعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم وإعلاء شأن.

قوله: (وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلخ) فيه بحث لأن انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين، وهذا الاستدلال مبني عليه فإن قلت: مردودتيه باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال به في المادة الجزئية قلت: هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في أقسام العلم حيث رد قول المدعي فيه بعد انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير إلى هذا هناك أيضاً.

فيلزم السفه في أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيراً، قلنا: لانسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة: الأول: إن الممتحن لعبده **هل يطيعه أم لا** قد يأمره ولا يريد منه الفعل)، أما الأول: وهو أن الصادر منه أمر حقيقة **فلأنه إذا أتى العبد بالفعل** يقال: امتثل أمر سيده، (و) أما الثاني: وهو أنه لا يريه الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (أطاع أو عصى) فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر. (الثاني: إنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل) تمهيداً لعذره، (ويرد عصيانه فيه، فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه فإن قيل: الموجود هاهنا صورة الأمر لا حقيقته، فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى هلاكه. **أجيب**: **بأنه قد يأمر به** إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق به أصلاً. (الثالث: إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيهاً. (الثاني:) من وجوه استدلالاتهم (لو كان الكفار مراد الله تعالى لكان فعله) والإتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثاباً به وإنه باطل ضرورة) من الدين، (قلنا: الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه في الصور المذكورة، قال الآمدي: ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئاً من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه طاعة له كيف والإرادة

قوله: (هل يطيعه أم لا) فيه إتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه إلا أن يحمل أم على المنقطعة كما في قوله عليه السلام: هل تزوجت بكراً أم ثيباً؟ والمقام لا يساعده كما لا يخفى، اللّهم إن تحمل على مذهب ابن مالك وإن كان مردوداً كما حققناه في حواشي المطول.

قوله: (فلأنه إذا أتى العبد بالفعل إلخ) فيه بحث لأنه إذا لم يكن طالباً لفعله حقيقة لم تكن الصيغة أمراً إلا ظاهراً، فيجوز أن يكون ذلك القول بالنظر إلى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال. اللّهم إلا أن يقال: المعلوم فيما نحن فيه أيضاً تحقق صيغة الأمر بالنسبة إلى إيمان الكافر وأما تحقق حقيقته إذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا نسلم فإن قلت: إذا لم يتحقق حقيقة الأمر يلزم أن لا يؤاخذ أحد بترك الامتثال قلت: لم لا يجوز أن تكون المؤاخذة لترك الامتثال بما أمر به ظاهراً إذ ليس له اطلاع على الحقيقة؟ فتأمل.

قوله: (أجيب بأنه قد يأمر به إلخ) فيه أنه كلام على السند مع أن العاقل إذا علم حصول الفائدة بصورة لطلب لا حاجة له إلى حقيقة الطلب.

كامنة والأمر ظاهر، ولهذا يقال في العرف: فلان مطاع الأمر **ولا يقال: مطاع الإرادة** (وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر)، لأن القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الأول (وهو لفظي) لا طائل تحته. (الثالث: لو كان الكفر مراد اللّه تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) إجماعاً، (فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر) اتفاقاً، (**قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي**، والكفر مقضي لاقضاء والحاصل أن الإنكار) المتوجه نحو الكفر إنما هو (بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية) يعني أن للكفر نسبة إلى اللّه سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى. (والرضاء بالعكس) أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر، (إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء) وهو باطل إجماعاً. (الرابع: لو أراد اللّه الكفر وخلاف مراد اللّه ممتنع) عندكم (كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق) لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذ، (قلنا: الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقاً للقدرة) الكاسبة (عادة) إما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين، وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العبادة كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدوراً)

قوله: (ولا يقال: مطاع الإرادة إلخ) ففيه أن هذا أمر لفظي، ولهذا لا يقال: مطاع النهي ومطاع الطلب.

قوله: (قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى) اعترض عليه بأنه لا معنى للرضاء بصفة من صفات اللّه تعالى، بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى، فالصواب أن يجاب بأن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر، أو بما في شرح الكشاف من أن الرضاء بالكفر إنما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصداً إلى زيادة عذابه، كما قال اللّه تعالى حكاية: ﴿ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ [يونس:٨٨]، وأجيب: بأن رضى القلب بفعل اللّه تعالى بل بصفته أيضاً مما لا شك في صحته ثم إن الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات، ولما كان الرضاء الأول هو الأصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فإن قلت: لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت: هذه الصفة تقتضي الخلق والشرور والآلام من آثارها فهي مظنة أن يعترض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا: يجب الرضاء بالقضاء.

بالفعل (للمكلف به، والإيمان في نفسه) أمر (مقدور) يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة، (وإن لم يكن مقدوراً) بالفعل (للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله، وعدم المقدورية بهذه المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً (فهذه دلائل العقل) لهم، (وربما احتجوا بآيات) تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الأولى ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء اللّه ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ [الأنعام:١٤٨]) حكى اللّه تعالى عنهم أنهم قالوا: أشركنا بإرادة اللّه تعالى ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى، كما تزعمون أنتم ثم إنه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله: ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم﴾ [يونس:٣٩]، قلنا: قالوا: ذلك الكلام (سخرية) من النبي ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم إجابته وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة اللّه تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل (ولذلك ذمهم اللّه بالتكذيب) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه، والمتابعة (دون الكذب) لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر: قل فلله الحجة البالغة، ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم. (الثانية: كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروهاً) فإنها تدل على أن ما كان سيئة أي معصية فإنه مكروه عند اللّه والمكروه لا يكون مراداً، (قلنا:) أراد كونه (مكروهاً للعقلاء منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة)، فليس قوله: عند ربك ظرفاً لقوله: مكروهاً، (أو) أراد بقوله مكروهاً كونه (منهياً عنه مجازاً)، وإنما يرتكب هذا التجوز (توفيقاً للأدلة) أي جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل. (الثالثة: وما اللّه يريد ظلماً للعباد مع أن الظلم من العباد كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد اللّه، (قلنا: أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على بعض، فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد (و) لا كائناً بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلماً)، بل عدلاً وحقاً. (الرابعة: واللّه لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الإرادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا: بل) المحبة إرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة) ومؤاخذة، (ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام. (الخامسة ولايرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الإرادة، (قلنا: **الرضاء ترك الاعتراض** واللّه يريد

قوله: (الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بأن الرضاء صفة القلب ولهذا يقال: رضي بقلبه ولو قيل: رضي بلسانه كان تعريضاً بعدم الرضاء، وترك الاعتراض دال عليه لا أنه نفسه

الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذه به (ويؤيده أن العبد لايريد الآلام والأمراض) وليس مأموراً بإرادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها، فالرضاء أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة، (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها. الأولى: ﴿ولو شاء اللّه لجمعهم على الهدى﴾ [الأنعام:٣٥]، الثانية: ﴿أن لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعاً﴾ [الرعد:٣١]، الثالثة: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام:١٤٩]، والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء **لأنه خلاف الظاهر** وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه. الرابع: ﴿أولئك الذين لم يرد اللّه أن يطهر قلوبهم﴾ [المائدة:٤١]، وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد اللّه إيمانهم. (الخامسة: ﴿إنما يريد اللّه ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾ [التوبة:٥٥] فموتهم على الكفر مراد اللّه. (السادسة: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩] والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (**السابعة**: ﴿**إنما قولنا لشيء** إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]) والاستدلال بهذه الآية بعيد جداً إذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على إرادة المعاصي بل على أنه إذا أراد اللّه شيئاً

فالتأييد المذكور إنما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للإرادة لا مغايرة الرضاء لها فإن الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر، ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه، فالأولى أن يجاب بأن الرضاء إرادة خاصة وهي الإرادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، ولك أن تقول: المراد أن الرضاء هو ترك الاعتراض النفساني وهو الإنكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل.

قوله: (لأنه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو أن المعارضة بهذه الآيات إنما تتم إذا قدر مفعول المشيئة في الآية الأولى الاجتماع، وفي الثانية الاهتداء، وأما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو أن مفعول المشيئة في الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لأن جمعهم على الهدى قسرهم عليه، وكذا الهداية لأنها بمعنى خلق الاهتداء لأن الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة، وكلمة لو تنفيها وبالجملة قد سبق أن المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الإرادة في أفعال اللّه تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الأفعال فلو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفاء مشيئتهما مراغمة أصل الاعتزال، فتأمل.

قوله: (السابعة: إنما أمرنا لشيء إذا أردناه الآية) فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو في سورة النحل ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل:٤٠]، وفي سورة يس هكذا ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس:٨٢]، وليس ما ذكره موافقاً لموضع من القرآن العظيم.

كونه على أيسر وجه، ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد اللّه تعالى إذ لو كان مراداً له لكان مكوناً واقعاً لكنه مدفوع **بأن المعنى إذا أردنا تكوينه** فيختص بأفعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم، (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير) (خاتمة:) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا **الموجود إما خير محض) لا شر فيه أصلاً** (كالعقول والأفلاك، وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه)، وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين، وأما ما يكون شراً محضاً أو كان الشر فيه غالباً أو مساوياً فليس شيء منها موجوداً، **ولما كان لقائل أن يقول**: لماذا لم يجرد

قوله: (بأن المعنى إذا أردنا تكوينه إلخ) قيل: هذا التقييد راجع إلى مشيئة القسر وقد رد آنفاً بأنه خلاف الظاهر فلم ارتكبه هاهنا أجيب بأنه لدلالة خطاب التكوين عليه.

قوله: (الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلاً) الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو غير مؤثر، أعني فقدان كل كمال الشيء وإذا أطلق على أمر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار يمنعها عن وصولها إلى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤدياً إلى ذلك العدم، وهذا مقرر عندهم وإن لم يقم عليه برهان كما أشار إليه الشارح في حواشي التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة، إذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم وأما كون الأفلاك كذلك ففيه نظر لأن لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب حركاتها، ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الإشارات، اللّهم إلا أن يراد بالشر هاهنا معنى آخر، ثم إن ظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لا في الجزئيات، ولذا أجاب الشيخ في الإشارات عن الاعتراض بأن الغالب على الإنسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لأنها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالباً في نوع الإنسان بأن الجهل المركب نادر بالقياس إلى البسيط وقد انضم البسيط إلى الطرف الأفضل بمعنى الأكمل في العلم فلا جرم يكون الغلبة لأهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه، واعترض عليه بأن الجهل البسيط أيضاً شر لأنه فقدان الإنسان كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر أكثر وأجيب بأن الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والإنسان ليس بشرير بالإضافة إليه لأنه ليس سبباً والحق أن ما ذكره في هذا المحل من الإشارات فسادات إذ لا يلائم أصول أهل السنة.

قوله: (ولما كان لقائل أن يقول إلخ) فيه بحث لأن هذا الاعتراض لا يتأتى إلا مع القول بأن فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين، والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الأصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج إلى الجواب، أما أنه لا بد من القول بالاختيار فلأنه

هذا العالم عن الشرور؟ أشار إلى جوابه بقوله: (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية)، لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول، وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال، وحينئذٍ (فكان الخير واقعاً بالقصد الأول) داخلاً في القضاء دخولاً أصلياً ذاتياً (و) كان (الشر واقعاً بالضرورة) وداخلاً في القضاء دخولاً بالتبع (والعرض، و) إنما (التزم فعله) أي فعل ما غلب خيره (لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ولا يتأمل) به، (سابح في البر أو البحر) يرشدك إلى ذلك أنه إذا ألدغ أصبع إنسان وعلم أنها إذا قطعت سلم باقي البدن وإلا سرى الفساد إليه فإنه يأمر بقطعها ويريده تبعاً لإرادة سلامته من الهلاك، فسلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلاً فلا بد للعاقل أن يختاره وإن احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلاً فضلاً عن أن يعد حكيماً فاعلاً لما يفعله، على ما ينبغي، واعلم أن قضاء اللّه عند الأشاعرة **هو إرادته الأزلية** المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال **وقدره إيجاده إياها** على قدر مخصوص وتقدير

لو كان موجباً لذاته لكان عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلاً سواء كانت خيرات أوشرور، فلا يتجه أن يقال: لم فعل هذا وأما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلأنه لو لم يقل بذلك كان الكل حسناً صواباً من اللّه تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى أن يقال: لا يجوز من اللّه تعالى فعل الشر بل يجب أن يكون فاعلاً للخير، فأجاب صاحب المحاكمات بمنع أن الفلاسفة لا يقولون بالأصلين، أما الثاني فلأن الحسن والقبح يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان وعلى كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الأولين، إنما النزاع في المعنى الأخير، وأما الأول فلما مر في بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه أن يقال: إن اللّه تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج إلى الجواب المذكور، هذا وأنت قد تحققت في أول بحث القدرة أن قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه واللّه الهادي.

قوله: (هو إرادته الأزلية) قيل: القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الإتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح، والإتقان تطبيقه على ما يقتضيه بالحكمة وتعرية له من مظان الخلل، ولهذا وجب الرضاء بالقضاء، فالقول بأنه عبارة عن الإرادة المذكورة يحتاج إلى بيان يدل على وضعه لذلك لغة أو عرفاً أواصطلاحاً إذ الأصل خلاف الاشتراك والنقل.

قوله: (وقدره إيجاده إياها إلخ) قيل: لم يعتبر الإيجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الأصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدرة عبارة عن الإيجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذي يوجد به.

معين في ذواتها وأحوالها، **وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة** عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء. **والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر** في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

[المقصد الخامس: في الحسن والقبح]

(في الحسن والقبح. القبيح) عندنا (ما نهى عنه شرعاً) **نهي تحريم أو تنزيه** (والحسن بخلافه) أي **ما لم ينه عنه شرعاً** كالواجب والمندوب والمباح، فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل اللّه سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً

قوله: (وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة إلخ) هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الإشارات: اعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد. وقال في المحاكمات: أما العناية فهو علم اللّه تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها، والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصلح والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنه العلم بوجود الموجودات جملة. هذا واعلم أن الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة إذ لا وجود لها إلا في الأزل ولكن باعتبارين وأما الصور والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين، مرة في الأزل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة.

قوله: (والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر إلخ) أما إنكارهم القدر فظاهر لإسنادهم خلق أفعال العباد إليهم، وأما إنكارهم القضاء فيها فإما لأنهم لم يقولوا بإرادة اللّه تعالى لأفعالهم بالذات بل قالوا: إنه تعالى أراد أن يفعلوها بقدرهم ورغباتهم وإما لأنهم أنكروا الإرادة في فعل السيئة والمباح.

قوله: (نهي تحريم أو تنزيه) المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروهاً كراهة تنزيه وهو إلى الحل أقرب بمعنى أن تاركه يثاب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله، والمنهي عنه نهى تحريم حرام عند محمد رحمه اللّه، وأما عندهما فإما حرام أو قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم، ومعنى قربه منه أن فاعله لايدخل النار بفعله لكن يستحق محذوراً آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم إدخال النار لكن حرماناً مؤقتاً.

بالاتفاق. وأما فعل البهائم فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم، وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك) أي حسن الأشياء وقبحها (عائد إلى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر) فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة. (وقالت المعتزلة: بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه) إما لذاته وإما لصفة لازمة له وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم. (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه. نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص والأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولاً) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من (تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والإثبات على شيء واحد. (فنقول:) وبالله التوفيق (الحسن والقبح **يقال لمعان ثلاثة: الأول**: صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال: العلم حسن) أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال، (ولا نزاع) في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها و(أن مدركه

قوله: (ما لم ينه عنه شرعاً) ينبغي أن يراد بالموصول فعل صادر عن رؤية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي.

قوله: (يقال لمعان ثلاثة: الأول إلخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب أن الحسن والقبح إنما يطلقان على ثلاثة معان: الأول: موافقة الغرض ومنافرته، الثاني: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم، الثالث: ما لا حرج في فعله وما فيه حرج، ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الأول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر أن الحصر المذكور إضافي لا حقيقي إذ المعنى الأول المذكور هاهنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرح، أما مغايرته للأول فظاهر، وأما للأخيرين فلأنهما يخصان الأفعال بخلاف ما ذكر هاهنا. فإن قلت: الذي حصره في الثلاثة هناك حسن الأفعال وقبحها لا مطلقهما قلت: لا شك أن الحسن والقبح قد يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته، وليس هذا عين المعنى الأول المذكور هناك لافتراقهما في الفعل الذي لا يلائم الغرض وينافر الطبع، وبالعكس كتناول الأدوية المرة النافعة والأشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الحقيقي فتأمل.

العقل) ولا تعلق له بالشرع. (الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً (وقد يعبر عنهما) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما (وذلك أيضاً عقلي) أي مدركه العقل كالمعنى الأول (ويختلف بالاعتبار **فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه**) وموافق لغرضهم (ومفسدة لأوليائه) ومخالف لغرضهم، فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافي لا صفة حقيقة وإلا لم يختلف، كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين. (الثالث: تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلاً وآجلاً (أو الذم والعقاب) كذلك، **فما تعلق به المدح** في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسناً، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما، هذا في أفعال العباد. وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى **اكتفي بتعلق المدح والذم** وترك الثواب والعقاب، (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع **فهو عندنا شرعي**) وذلك لأن الأفعال كلها **سواسية** ليس شيء

قوله: (فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه إلخ) لا يخفى أن كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على أن المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير وإلا لم يخرج فعل الله تعالى لما ذكره فحينئذ مراده من قوله هاهنا: فإن قتل زيد إلخ إن قتل زيد إذا صدر عن أعدائه يكون حسناً بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الأعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحاً بالنسبة إلى الفاعل الذي هو الأولياء، لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة إلى الأعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الأعداء بالقبح ولو بالنسبة إلى الأولياء ولعل أصحاب هذا التعريف يلتزمونه.

قوله: (فما تعلق به المدح إلخ) لا يخفى أن هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الأكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا.

قوله: (اكتفي بتعلق المدح والذم) أي اكتفى في المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في أفعال الباري تعالى فإن المعتزلة فرعوا على هذا الأصل تنزيه الباري تعالى عن القبائح لإيجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب.

قوله: (فهو عندنا شرعي) ذهب بعض أهل السنة إلى الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى مستدلاً عليه بأن وجوب تصديق النبي عليه السلام إن توقف على الشرع لزم الدور وإلا كان واجباً عقلياً فيكون حسناً عقلاً فإذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحاً عقلاً، ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع و أما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز إن ثبت بنص الشارع.

قوله: (سواسية) قال الأخفش: سواسية أي أشباه فإن سواء فعال وسية يجوز أن يكون فعه

منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. (وعند المعتزلة عقلي) فإنهم (قالوا: للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعلة ذماً وعقاباً، (ثم إنها) أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (**كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار**) فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن إذا ورد به الشرع علم أنه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجبه الشارع (أو) جهة (مقبحة كصوم أول يوم من شوّال) حيث حرمه الشارع، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه. وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره (ثم إنهم اختلفوا، فذهب الأوائل منهم) إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما **وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين** (إلى إثبات صفة) حقيقة (توجب ذلك مطلقاً) أي في الحسن والقبح جميعاً فقالوا: ليس حسن الفعل أوقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه **انتفاء الصفة المقبحة** (و) ذهب (الجبائي إلى نفيه) أي نفي الوصف الحقيقي (فيهما مطلقاً) فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً. (وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين: القبيح ما ليس

أو فلة إلا أن فعه أقيس لأن أكثر ما يلقون موضع اللام وأصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها.

قوله: (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) لا يخفى أن المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه.

قوله: (وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلخ) لا يخفى أن المفهوم من كلام المصنف إثبات الأوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم إثباتهم إياها لأن المثبتين من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر أن مقصود الشارح إظهار عدم ارتضائه كلام المصنف.

قوله: (انتفاء الصفة المقبحة) أي بعد القابلية للاتصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ.

للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) **اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ** فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن، وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالإسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فإنه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية. وأراد بقوله: ليس له أن يفعله، أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويتبعه) أو يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له: أحدهما: (أنه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله، وذلك أنه لم يكن له أن يفعله. (و) ثانيهما: (أنه) فعل هو (على صفة تؤثر في استحقاق الذم) إذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والذم: قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه وإذا تصورت هذا التحرير نقول: (لنا) على أن الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان: الأول: أن العبد مجبور في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقاً) منا ومن الخصوم. (بيانه) أي بيان كونه مجبوراً (أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لأن الفعل حينئذ واجب، والترك ممتنع (وإن تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقياً) **صادراً بلا سبب** يقتضيه فلا يكون اختيارياً لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه، (وإن توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد وإلا) نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و(**تسلسل**) **وهو محال** (ووجب الفعل عنده) أي عند المرجح الذي يتوقف عليه (وإلا جاز معه الفعل

قوله: (اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ) اعترض عليه بأنه يصدق على بعض أفعالهما أنه ليس للمتمكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر أنه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لأن مآلهما أن فعلهما قد يكون قبيحاً. صرح به التفتازاني في شرح التنقيح. وجوابه أن الشارح اعتبر شخصاً ما فعلاً وهو فعلهما المعصوم مثلاً ولا شك أنه ليس بقبيح فيجب إخراجه ثم الموصوف مقدور، كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير هاهنا بقرينة قوله: أن يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه أن يفعله، نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه يوجب شمول الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور إذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح.

قوله: (صادراً بلا سبب) أشار إلى أنه المراد بالاتفاق هاهنا وإن كان معناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا نعلمه بعينه.

والترك واحتاج) حينئذ (إلى مرجح آخر) إذ لو لم يحتج إليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى **كان اتفاقياً كما مر**. وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه (وتسلسل، فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطرارياً وعلى التقادير) أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقياً واضطرارياً (فلا اختيار للعبد) في أفعاله (فيكون مجبوراً) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركب، أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما، وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية (فإن قيل: هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبوراً (نصب للدليل في مقابلة الضرورة) إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري منها (فلا يسمع) لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة، (وأيضاً فإنه) أي دليلكم (ينفي قدرة اللّه تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال: إن لم يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر، فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى (وأيضاً فإنه) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين (ينفي) أيضاً (الحسن والقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد مجبوراً لم يثبت عليه تكليف (لأنه تكليف مالا يطاق) ونحن لا نجوزه (وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) أي تكليفاً بما لا يطاق كما لزم من دليلكم، والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما، فما هو جوابكم فهو جوابنا. **والأظهر أن يقال**: إنه ينفي الشرعيين أيضاً لأنهما من

قوله: (وتسلسل وهو محال) قد مر معنا أنه إنما يلزم التسلسل إذا كان صادراً عن العبد باختياره، وأما إذا صدر عنه لا به فلا. واعلم أن بعض الاعتراضات التي أوردناها في المقصد الأول من هذا المرصد متوجه على ماذكره في هذا المقصد أيضاً فلا حاجة إلى تكريرها فليطلب منه.

قوله: (كان اتفاقياً كما مر) أي صادراً بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة إلى ذلك الوقت الذي وقع فيه، فإن قلت: المرجح الأول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الأوقات كما أنه يرجح نفس وجوده على عدمه إذ لا ممانعة بين المرجحين. قلت: لما كان المرجح الأول هو الاختيار المعلق به في الوقتين معاً على الغرض السابق كان نسبته إلى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الأوقات وهو ظاهر.

قوله: (والأظهر أن يقال إلخ) أي الأظهر أن يجعل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف ما لا يطاق فساداً مستقلاً لا أن يجعل اللازم هو الأول ويجعل الثاني دليلاً عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وإن كان المتبادر من كلام الشارح أنه تعليل المقدر.

صفات الأفعال الاختيارية، فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به، (وأيضاً فالمرجح) الذي يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضي اختياره) الموجب (للفعل وذلك لا ينفي الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله **إما نقض أو في حكمه**. (قلنا: أما الأول: فلأن الضروري وجود القدرة) والاختيار (لا وقوع الفعل بقدرته) واختياره واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادماً للضرورة، (وأما الثاني:) وهو النقض بأفعال الباري (فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي) لا اختياري (إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة) القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح) يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختبارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين). وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وأيضاً) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جارياً في فعله تعالى، لأنا نختار أنه متمكن من الترك وأن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادراً عنه، إذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى آخر، فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد، وإلى ما قررناه أشار بقوله: (فمرجح فاعليته تعالى) قديم **هو إرادته وقدرته** المستندتان إلى ذاته إيجاباً **والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص**. فإن قلت: مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى

قوله: (إما نقض أو في حكمه) كونه نقضاً بالنظر إلى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة.

قوله: (هو إرادته وقدرته) فيه نظر لأن هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل إلى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح، والمرجح الذي ذكره أعني الإرادة والقدرة ليس بداع فالصواب أن يقال: هو علم بالنفع فتدبر.

قوله: (والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر أن مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بأن المرجح قديم لأن التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجدد. اللّهم إلا أن يقال: إن المراد بالوقت المخصوص الأزل بأن يتعلقا في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة إلى تعلق آخر حادث.

فيكون اتفاقياً كما مر في العبد. قلت: **لنا أن نختار الوجوب** ولا محذور لأن المرجح الموجب إرادته المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستند إلى غير ذلك فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً. وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب (**فلا يحتاج**) ذلك المرجح القديم (**إلى مرجح**) آخر حتى يتسلسل **إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث** دون الإمكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث محتاج إلى مؤثر فإن كان مؤثره العبد تسلسل وإن كان غيره كان هو مجبوراً في فعله. (وأما الثالث:) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة) أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم إذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي. (وأما الرابع:) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبوراً مضطراً (أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه (له بخلق اللّه تعالى إياه، وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كافٍ في عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلاً إذ لا فرق بين أن يوجد اللّه الفعل) في العبد كما قاله الشيخ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه) كإمام الحرمين (وفي كونه مانعاً من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم). فإذا كان داعية إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل اللّه فقد تم مطلوبنا (الثاني:) من الوجهين **وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي** (لو كان قبح الكذب ذاتياً) أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخلف)

قوله: (لنا أن نختار الوجوب) قيل: الوجه أن يختار الجواز لأن الفعل إذا وجب مع المرجح القديم لزم الإيجاب قطعاً لا شائبته كما قاله، ولزوم كون الفعل اتفاقياً ممنوع بل اللازم كون تعلق الإرادة بلا داع ولا استحالة فيه وأنت خبير بأنه إنما اختار الوجوب لما مر مراراً من أن رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب، وأما قوله: من شائبة الإيجاب فبالنظر إلى أن ليس اللازم الإيجاب البحث كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الإرادة وإن وجب تعلقها الموجب للفعل على أن المراد لزوم خلط الإيجاب فلا يدل على عدم الإيجاب نفسه وإن أوهمه العبارة.

قوله: (ولا يحتاج إلى مرجح إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لأنه إن أراد عدم الاحتياج إلى علة أصلاً بباطل بالضرورة، كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالأجنبي الغير الصادر عن الذات، وإن أراد عدم احتياجه إلى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل، فتأمل.

قوله: (وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي) فإن قلت: لعلهم يريدون أن المقتضى هو

القبح (عنه لأن ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لا يزول) عن الذات وهو ظاهر. (واللازم باطل **فإنه) أي الكذب (قد يحسن** إذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لأنه دفع للظالم على المظلوم (ويذم تاركه فيه قطعاً) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل) ظلماً، لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الإخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذباً في نفس الأمر، ومن ثمة قيل: إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحاً لا حسناً لأنا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كأن لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الأخبار ولا يكون شيء منها كذباً إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الجدل والزيادة ما يصير معه صادقاً **وإذا حسن الكذب هاهنا قبح الصدق** لأنه إعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضاً ذاتياً وكذا الحال في سائر الأفعال، (وللأصحاب) في إبطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها أحدها من قال: لأكذبن غداً فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته وإما قبيح

الذات أو لازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكر حجة على غير الجبائي أيضاً. قلت: ما ذكرته يؤول إلى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم.

قوله: (فإنه أي الكذب قد يحسن إلخ) قيل عليه: الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك إنجاء النبي أقبح منه فيلزم ترك الأقبح إلى القبيح فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب. وأجيب بأن الكذب لما تعين طريقاً إلى الإنجاء الواجب كان حسناً البتة، ورد بأن هذا بعد تسليمه إنما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقاً إلى الإنجاء، وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وأنت خبير بأن الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يجامع القبيح أصلاً، واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين بإنما يتأتى على مذهب الجبائي كما سيأتي إليه الإشارة.

قوله: (وإذا حسن الكذب هاهنا قبح الصدق إلخ) فإن قيل: سلمنا أن الصدق هاهنا يفضي إلى إهدار دم المعصوم، لكن لا نسلم قبحه فإن الصدق الضار حسن عندنا وإن لم ندرك حسنه بالضرورة، قلنا: النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه، فإذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الأولى أولى بالقبح.

فتركه حسن مع أنه) أي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً **وهو باطل فتعين الأول** وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً لانقلابه حسناً وهو المطلوب (قلنا: **لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح** لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع) **فيكون مثلاً الكلام الواحد** من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسناً ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً، ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم. كما أن الوجه الثاني كذلك إذ يتجه هناك أن يقال: لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والإنجاء، وقد نبهناك على ذلك (أو نلتزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقاً لأنه قبيح إما لذاته) إن كان كاذباً (**وإما لاستلزامه القبيح**) إن كان صادقاً (ونقول: الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح) وأنت خبير بأن انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلاً **على بطلان مذاهب المعتزلة** كلها. (الثاني:) من المسالك الضعيفة (من قال: زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول إما لذاته) وحده (أو مع عدم كون زيد في الدار) إذ لا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان.

قوله: (وهو باطل فتعين الأول) نقل عن رحمه اللّه أن هذا إشارة إلى أن الترديد ليس بكاف، بل الأولى أن يقال: إذا جاء الغد فكذبه حسن، وإلا فتركه، وهو باطل فتعين الأول وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى هذا إذ يكفي في إبطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة، أما اجتماع الحسن والقبح في شيء أو تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتأمل.

قوله: (لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح) أي لا نسلم أنه قبيح مطلقاً حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله: فيتعدد جهة الحسن والقبح.

قوله: (فيكون مثلاً الكلام الواحد إلخ) إنما قال: مثلاً لأن ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني أن يتحقق كلام يكون حسناً وقبيحاً باعتبارين، وبهذا يندفع ما قيل من أن قوله: والكلام الواحد لا يلائم السياق فإن الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق.

قوله: (وأما لاستلزامه القبيح إلخ) فإن قلت: يلزم على هذا أن يكون ترك القبيح قبيحاً قلت: بطلان اللازم ممنوع عندكم فإن ترك القبيح إذا كان مستلزماً لقبيح آخر يكون قبيحاً.

قوله: (على بطلان مذاهب المعتزلة كلها) لكن الظاهر أنه لإبطال قول من يقول: القبيح معلل بالذات، حيث قال: فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته.

فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار، والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود. قلنا: قد يكون قبحه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار **والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً**. الثالث: قبحه) أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذباً إن قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) إذ المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لأن الكذب من صفات الخبر، (وبطلانه ظاهر وإن قام بالمجموع **فلا وجود له لترتبها**) أي ترتب الحروف (وتقضي المتقدم) منها (عند حصول المتأخر) وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية، فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها، **وأما الآمدي فإنه قال**: لو كان الخبر الكاذب قبيحاً عقلاً فالمقتضى لقبحه إما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها، والأول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتي لأن المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتياً فلا يكون صفة للعدم، والثاني باطل أيضاً لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف وإلا كان كل حرف خبراً وهو محال. (**قلنا: هو**) أي القبح (**من صفاته النفسية**) لا من صفاته المعنوية (**فلا يستدعي صفة**) يكون هو معللاً بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين

قوله: (والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً) كما هو المشهور وإن كان الشرط العدمي عند المصنف كاشفاً عن شرط وجودي، كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول.

قوله: (فلا وجود له لترتبها إلخ) الظاهر من كلام المصنف أن ضمير له راجع إلى القبح والمعنى وإن قام بالمجموع القبح فلا تحقق للقبيح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف، ولا يرد أنه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية، لأن الكلام مبني على أن القبح صفة ثبوتية، فإذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره.

قوله: (وأما الآمدي فإنه قال إلخ) قيل: إنما عدل عن هذا التقرير لأن مآله إلى إنكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وأنه باطل إجماعاً وبداهة، ولقائل أن يقول: مآله إلى إنكار كون كذب المجموع سبباً لقبحه بناء على أن القبح صفة ثبوتية لا إنكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى.

قوله: (قلنا: هو من صفاته النفسية) هذا الجواب عمن يقول: قبح الأشياء لذاتها، ومن يقول: هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي.

قوله: (فلا يستدعي صفة) حتى يقال: إنها كونه كاذباً فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خبراً فظهر أن الجواب يتجه على تقرير المصنف أيضاً، لا كما زعم الشارح أنه إنما يتجه على تقرير الآمدي.

بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها، وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي، وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال: ليس يلزم من كون القبح ذاتياً أي مستنداً إلى ذات الشيء أن يكون موجوداً خارجياً حتى يمتنع وقوعه صفة لأمر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه، (أو يقوم) القبيح (بكل حرف **بشرط انضمام الآخر إليه** فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم القبيح (بالمجموع لكونه كاذباً وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به. (الرابع: كونه) أي كون الفعل (قبيحاً ليس نفس ذاته) ولا جزءاً منها (لتعلقها دونه بلْ زائد) عليها (وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل، (قلنا: قد سبق الكلام على مقدماته) فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجوداً وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود **وأيضاً لا نسلم امتناع** قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالإمكان والحدوث) فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جارٍ فيهما مع كونهما اعتباريين. (**الخامس**: **علة القبح** حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله) فلولا أن ما يقتضي

قوله: (**بشرط انضمام الآخر إليه**) فإن قلت: عندما وجد الأول لانضمام، وعندما وجد الآخر الأول لقبح، قلت: المراد بشرط كونه بحيث ينضم إليه الآخر، فإن قلت: الكلام في قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور. قلت: قبح الكل جملة قبحات الأجزاء فلما وجد الموصوف على التقضي وجد الصفة كذلك.

قوله: (**وأيضاً لا نسلم امتناع إلخ**) وأيضاً ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم أن يكون سلباً محضاً لجواز أن يكون مفهوماً كلياً يصدق على أفراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع، وأيضاً لا نسلم إمكان تعقل ذات الفعل بالكنه، وأما التعقل بالوجه فلا يجد فإن قلت: لم ينقض الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض. قلت: لأن الحسن والقبح إذا لم يكونا لذات الفعل أو لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع، فلايلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما إذا كانا لذاته أو لصفته فإنهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر أو لا، فيلزم قيام العرض بالعرض، كذا في شرح الصحائف، هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الأصول أن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه.

قوله: (**الخامس**: **علة القبح إلخ**) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعلل حينئذ حتى يقال: إن علته حاصلة قبله على أنه لا يرد على الجبائية لأن قيام الاعتباري

قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك، (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال: لو كان القبح ذاتياً لزم تقدم المعلول على علته لأن قبيح الفعل حاصل قبله لما عرفت، وعلته إما ذات الفعل وصفته وليس شيء منهما حاصلاً قبله. (قلنا:) لا نسلم أن القبح أو علته حاصل قبل الفعل بل (يحكمْ العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (إذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والإقدام عليه لاتصافه بالقبح أو بما يقتضيه على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل **فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية** (ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان، أما الحقيقيان فأحدهما **أن الناس طراً** يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع إذ يقول به غير المتشرع **ومن لا يتدين بدين أصلاً**) كالبراهمة (ولا بالعرف إذ العرف يختلف بالأمم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الأمم قاطبة مطبقون عليه. (والجواب: إن ذلك) أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم) إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على أنه قد يقال: جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك. (وثانيهما أن من عن له تحصيل من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً) بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعاً) واستغرق في ذلك طوقه (وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً، وليس ثمة من

بالمعدوم جائز فالأولى أن يقال: القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم إما قيام الصفة الحقيقة أعني القبح بالمعدوم أو تقدم الشيء على نفسه.

قوله: (فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلاً في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل أن يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على أنه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا اتجاه لقوله: على أن القدماء إلخ.

قوله: (أن الناس طراً إلخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام.

قوله: (ومن لا يتدين بدين أصلاً) جزم من لا يتدين بقبح قبل الأنبياء بطريق أن يقول: لو وجد نبي لقبح قبله.

يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسناً في نفسه. (والجواب: إما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافراً) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه، (وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه) أي يتصور إشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه حق الغير وأما) الطريقان (الإلزاميان فأحدهما: لو حسن من اللّه كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى (الحسن) **أي لم يمتنع (منه الكذب** وفي ذلك إبطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية **لأنه قد يكون في تصديقه للنبي**) بالمعجزة (كاذباً ولا يمكن) حينئذٍ (تمييز النبي عن المتنبي) فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة (وإنه باطل إجماعاً ولحسن منه) أيضاً (خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة. (والجواب: إن مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلماً **(ودلالة المعجزة)** على صدق المدعي **(عادية)** فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة، فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس، وسيأتي (وثانيهما: الإجماع على تعليل الأحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الأحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به. قلنا: اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من أن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض

قوله: (أي لم يمتنع منه الكذب إلخ) إنما فسر الحسن بعدم الامتناع إيماء إلى أن مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل اللّه تعالى واسطة لتم الإلزام أيضاً ولأن الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة أيضاً.

قوله: (لأنه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام إلخ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة إخبار خاص، وقد مر ما فيه وإن أريد بالكذب في السؤال الكذب العقلي، فالجواب يستفاد من قوله: ودلالة المعجزة عادية.

قوله: (ودلالة المعجزة عادية) هذا في التحقيق جواب آخر، فتأمل.

ومنافرته ولا نزاع في أنه عقلي، نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم. (وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء) وعجزهم عن إثبات نبوءتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين. (وقد مر في باب النظر) من الموقف الأول: (تفريع إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت أن لا حكم) من الأحكام الخمسة **وما ينتمي إليها** (للأفعال قبل الشرع، وأما المعتزلة فقالوا: ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل) من الأفعال التي ليست اضطرارية (ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه وإلا) أي وإن لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح، وأما ما لا يدرك جهته بالعقل) لا في حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي **في فعل فعل**) إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (**وأما على سبيل الإجمال**) في جميع تلك الأفعال (فقيل بالحظر والإباحة والتوقف).دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه) لأن الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما في الشاهد. والجواب: الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الإباحة وجهان: أحدهما: أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته. والجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) أي في الأصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة (وثانيهما: أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من

قوله: (وما ينتمي إليها) أي من الثواب والعقاب.

قوله: (في فعل فعل) الظاهر أن فعل الثاني تأكيد للأول ويحتمل حذف المضاف أو العاطف دون فعل أو وفعل.

قوله: (وأما على سبيل الإجمال) حاصل كلامه أنه إذا لوحظ خصوصيات تلك الأفعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم إدراك جهة تقتضيه، وأما إذا لوحظت بهذا العنوان أعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به، وهذا هو معنى الحكم على سبيل الإجمال، وبالجملة لا شك في اختلاف الأحكام باختلاف العنوان، فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبحه إذا لوحظ بخصوصه، فيتوقف حكمه ويدرك جهة واحدة منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور، وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما، وبهذا التقرير اندفع ما قيل: عدم إدراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر أو الإباحة، **فتأمل**.

الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضي إباحته) أي إباحة الانتفاع وإلا كان حقه عبثاً (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة **من بحر لا ينزف** ليدفع به عطشه المهلك. أترى العقل يحكم بمنع إكرام الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا والجواب ربما خلقه ليصبر) عنه ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (**لغرض آخر** لا نعلمه وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الإباحة إذ ما لا منع فمباح إلا أن يشترط) في الإباحة (الإذن فيرجع إلى كونه) حكماً (شرعياً) لا عقلياً وكلامنا فيه وإنما يتجه هذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل، وربما يقال: هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) **أي هناك حظر أو إباحة لكنا لا نعلمه** (وهذا أمثل) من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا لتعارض الأدلة) إذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بعينه.

[**المقصد السادس: إن الله لا يفعل القبيح**]

اعلم أن الأمة قد أجمعت (إجماعاً مركباً **على أن اللّه لا يفعل القبيح** ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور فعل قبيح ولا ترك واجب، (وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسألة المتقدم) أعني قاعدة التحسين والتقبيح (إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه

قوله: (من بحر لا ينزف) أي لا ينقص من نزف السرداب أي ذهب ماؤها.

قوله: (لغرض آخر) هذا على تقدير أن يكون أفعال اللّه تعالى معللة بالأغراض.

قوله: (أي هناك خطراً وإباحة لكنا لا نعلمه) فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من أن تفسير التوقف بعدم العلم بأن فيه حكم اللّه أم لا باطل لأنا نعلم قطعاً أن اللّه تعالى في كل فعل حكماً إما بالمنع أو بعدمه.

قوله: (على أن اللّه تعالى لايفعل القبيح) فإن قيل: الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها اللّه تعالى. قلت: نعم إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له، فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضاً، لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً والإجماع على خلافه. قلنا: قد ورد الشرع بالثناء في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند اللّه تعالى وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم اللّه تعالى فالأمر أظهر.

إلاالعقل). فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد أبطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء، لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) أما (المعتزلة) فإنهم **(أوجبوا عليه) تعالى** (بناء على أصلهم أموراً) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وإن كان إبطال أصلها كافياً في إبطالها (الأول: اللطف وفسروه بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهي إلى حد الإلجاء (كبعثة الأنبياء، فإنا نعلم) بالضرورة (أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية فيقال لهم: هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينتقض بأمور لا تحصى، فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر وكان حكام (الأطراف مجتهدين متفقين لكان لطفاً، وأنتم لا توجبونه) على اللّه تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجباً عليه. (الثاني:) من الأمور التي أوجبوها (الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد) على اللّه الطاعة فالإخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى وإذا كان تركه ممتنعاً كان الإتيان به واجباً (ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وإنه لجد قبيح) خصوصاً بالنسبة إلى الحكيم تعالى (وإما لغرض إما عائد إلى اللّه تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا **وإنه مشقة بلا حظ** وإما في الآخرة وهو إما إضراره هو باطل إجماعاً) وقبيح من الجواد الكريم (وإما نفعه وهو المطلوب) لأن إيصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم: الطاعة) التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته. فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه) واستحقاقه إياه. (وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب (أو) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى

قوله: (أوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لا خلال تركه بالحكمة، ورد على الأول بأنه المالك مطلقاً فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني بأن له تعالى في كل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على أنه لا معنى للزوم إلا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار، فتأمل.

قوله: (وأنه مشقة بلا حظ) لك أن تقول: إنه مشقة لكن لم لا يجوز أن يحصل به عوض دنيوي كما قال أبو هاشم وأتباعه في الألم.

الفجار. (الثالث:) من تلك الأمور (العقاب على المعصية زجراً عنها فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي (وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان: مطيع وعاص (وفيه) أي في تركه أيضاً (إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها) وذلك لأنه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح، فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً لا يجوز الإخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك إذناً من الله سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراء بها، وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم: العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثاب دون العاصي. (وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً) يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه إذ مع رجحانه لايلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الإذن والإغراء. كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير إثابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما. (الرابع:) من الأمور الواجبة عندهم (الأصلح للعبد في الدنيا فيقال:) لهم (الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق) مع أنه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تعالى (حكاية) شريفة (**تنحى بالقلع** على هذه القاعدة) لقائلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى (قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً؟ فقال: يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار **والثالث لا يثاب ولا يعاقب**. قال) الأشعري: (فإن قال الثالث: **يا رب لو عمرتني** فأصلح فأدخل الجنة) كما دخلها أخي المؤمن. (قال) الجبائي:

قوله: (تنحى بالقلع) أي يقبل يقال: انحى عليه بالسوط أي أقبل به عليه والمعنى أنها تقلعه بإقبال وتوجه تام فهو أبلغ من القلع.

قوله: (والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بأن أطفال المشركين خدم أهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم، إذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والإكرام، والقيد الأخير منتف في حقهم، ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار ثواب لأن معناه أن الثواب لا يكون إلا فيها لا أن كل من دخلها يثاب.

قوله: (يا رب لو عمرتني إلخ) لو هذه للتمني وهي عند بعض النحاة قسم برأسها لا يحتاج إلى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه. وقيل: هي لو الشرطية التي أشربت معنى التمني، وقيل: هي لو المصدرية أنيبت عن فعل التمني، والمراد بالدخول في قوله: فادخل الجنة، الدخول المقرون بالثواب، إذ الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم

(يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي؟ فبهت) الجبائي (فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ما خالف فيه) الأشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون اللّه وحسن توفيقه. (الخامس:) من تلك الأمور (العوض عن الآلام) فإنهم (قالوا: الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد. (لم يجب على اللّه عوضه وإلا) أي وإن لم يقع جزاء (**فإن كان الإيلام من اللّه** وجب العوض) عليه (فإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجني عليه عوضاً لإيلامه له، **وإن لم يكن له حسنات** وجب على اللّه إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه) أي لا ينقص عن إيلامه، **فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه** (ولهم بناء على هذا الأصل) الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم أنه نفع **مستحق خال عن التعظيم والإجلال**، (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) أي بفساد الأصل (الأول: قال طائفة) كأبي هاشم وأتباعه: (جاز أن يكون العوض في الدنيا) إذ لا يجب دوامه، (وقال آخرون) كالعلاف

كما تحققت. قيل: لو قال الجبائي التعمير كالإحداث ليس بواجب بل الواجب إقدار ما يتمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الإلزام.

قوله: (فإن كان الإيلام من اللّه تعالى إلخ) يدخل في هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة قسميه، وفيه بحث لأنه يخالف قوله عليه السلام: إنه تعالى يأخذ للجماء من القرناء، اللّهم إلا أن يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع أنه لا يدل على كيفية الإنصاف، فلعلها تكون بإيتاء العوض من من عنده تعالى.

قوله: (وإن لم يكن له حسنات إلخ) كأنهم لايجوزون أن يؤخذ من سيئات المجنى عليه ويحمل على الجاني على ما ورد في الأحاديث فلعلهم نظروا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام:١٦٤]، أي لا يؤاخذ أحد بذنب غيره لكنا نقول: هذا وزر إيلامه المظلوم.

قوله: (فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه) لما سيجيء من أنهم صرحوا بأن العوض من اللّه تعالى يجب أن يكون زائداً.

قوله: (مستحق خال عن التعظيم والإجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب، ومن هنا يظهر أنه لا يجب إعلام المستحق للعوض بإيصاله عوضاً له بخلاف الثواب، فإنه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم إلا بأن يشعر بأنه ثواب له كذا في التجريد وشرحه.

والجبائي وكثير من متقدميهم: (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لأن انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر **ويتسلسل**، **ورد بجواز** عدم شعوره بالانقطاع. (الثاني: هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع)، أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه **وهو أصل الاختلاف الأول**؟ وقد عرفت توجيهه هناك. (الثالث: هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) أو لا فمن قال بالإحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في **كل وقت من أوقات الآخرة** في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر، والجمع بينهما محال، ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات **كيلا يتألم بانقطاع التخفيف**. (الرابع: هل يجوز إيصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداءً بلا سبق ألم أم لا) يجوز (الخامس على الجواز: هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به) على طريق التفضل (**مخالفاً للحكمة**. السادس: على المنع هل يؤلم ليعوض عوضاً زائداً ليكون لطفاً له ولغيره إذ

قوله: (**ويتسلسل**) قيل: إنه لم لا يجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع في الآخرة، اللّهم إلا أن يقال: مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الأول جواز كون كله في الدنيا فإذا كان عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم.

قوله: (**ورد بجواز إلخ**) وأيضاً عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع في غيره كما صرح به في التجريد.

قوله: (**وهوأصل الاختلاف الأول**) فالأولى تقديمه عليه.

قوله: (**في كل وقت من أوقات الآخرة إلخ**) المتمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه، وبه يظهر وجه الاستدلال لأن منع المستحق عن المستحق ولو في أول أوقات الآخرة قبيح عندهم، فتأمل.

قوله: (**كيلا يتألم بانقطاع التخفيف**) فإن قلت: يجوز أن لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت: دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع. بقي فيه بحث وهو أنه لا محذور في التألم بانقطاع التخفيف إذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لأن مآله دوام العوض ولا محذور له فيها. والظاهر من السياق أن منعهم ظهور التخفيف لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض أعني التخفيف وعقاب الفسق، فتدبر.

قوله: (**مخالفاً للحكمة**) لأن الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الألم عبث والآخرون قالوا: إذا وسط الألم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون ألذ. واعلم أن المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الإيلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن يوجه بجواز الإيلام بمجرد التعويض أو مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين، صرح به الأبهري.

يصير ذلك) الإيلام (عبرة له **تزجره عن القبيح**) يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضاً اختلفوا، فجوز بعضهم الإيلام المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفاً زاجراً له ولغيره، وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله يجب أن يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض، هذا والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل وقدماء المعتزلة، والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافاً في زجرها عن غوايته، **وذهب عباد الضميري** إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض. وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض **فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب**. (السابع: البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض؟ وإن عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة؟ وإذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة) أو في غيرها؟ (وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء) وأنه دائم غير منقطع؟ هذه اختلافاتهم (على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهرباً من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها.

قوله: (تزجره عن القبيح) فإن قلت: الزجر عندما كان الألم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ، كما مر اللّهم إلا أن يقال: يكفي في الزجر ترتب الألم على السيئة ترتباً ظاهرياً وإن لم يكن في مقابلتها في نفس الأمر قلت: لا نسلم أنه يجب في الزجر كون الألم في مقابلة السيئة، نعم يرد أن العوض إذا كان بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجله لم يحصل الانزجار، اللّهم إلا أن يقال: ينزجر بالألم لعدم الشعور بالعوض.

قوله: (وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على أن الضميري منسوب إلى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب.

قوله: (فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب) يعني أنه غير مطابق له لأن الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الإيلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الإيلام، والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين، اللّهم إلا أن يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

[المقصد السابع: جواز تكليف ما لا يطاق]

(تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفاً) في المقصد السادس (من أنه لا يجب عليه شيء **ولا يقبح منه شيء** إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **لا معقب لحكمه**، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً) كما في الشاهد (فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران إلى السماء عد سفيهاً، وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد) الذي لا شك في كونه سفهاً. (واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم اللّه بعدم وقوعه (أو) تعلق (إرادته أو إخباره) بعدمه (فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة **لأن القدرة) الحادثة (مع الفعل)** لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعاً وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً) بالإيمان وترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) وإعدام القديم. (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فمنا من قال: لو لم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و) امتناع (طلبه) إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه. (ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعاً) أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) أي التصور على

قوله: (ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل.

قوله: (لا معقب لحكمه) أي لا راد له، وحقيقته الذي يعقب الشيء بالإبطال.

قوله: (لأن القدرة الحادثة مع الفعل إلخ) اعترض عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة إذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم اللّه تعالى بعدم وقوعه ولا لإرادته لذلك واختياره إياه دخل، ولزم أن يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم اللّه تعالى وقوعه أو علم عدم وقوعه لأن التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به لأن مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل. وجوابه أن معنى قوله: فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة إلخ، أنه لا يتعلق به في زمان من الأزمان أي ولو في الزمان المستقبل بالنظر إلى زمان التكليف لأن القدرة مع الفعل، والفعل ممتنع في جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم اللّه تعالى جهلاً أو تخلف المراد عن الإرادة أو انقلاب أخباره كذباً، فتأمل.

وجه الوقوع والثبوت (منتف هاهنا) أي في الممتنع لنفس مفهومه (فإنه) يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر، كمن يتصور أربعة ليست بزوج، فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته (إنما يتصور) على أحد وجهين: (إما منفياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين، وذلك) أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له، صرح ابن سينا به) أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم (ولعله معنى قول أبي هاشم، العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما أشرنا إليه هناك أيضاً (و) لعله (مراد من قال: المستحيل لا يعلم) أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته. (المرتبة الوسطى) من مراتب ما لا يطاق (أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به (كخلق الأجسام) فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلاً (أم لا) بأن يكون من جنس ما تتعلق به، لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به (كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا) أي التكليف بما لا يطاق عادة (نجوزه) نحن (وإن لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى: ﴿لا يكلف اللّه نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة:٢٨٦]، وتمنعه المعتزلة) لكونه قبيحاً عندهم (وبه) أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب) وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل في غير محل النزاع) إذ لم يجوزه أحد، **ولقائل أن يقول: ما ذكره** من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وإن بعضاً منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه.

قوله: (ولقائل أن يقول: ما ذكره إلخ) يرد عليه أن هذا الاعتراض إنما يتوجه على ما حمل هو كلام المصنف عليه من أن المراد بما قالوا في إيمان أبي لهب: إنه مكلف بأن يؤمن بجملة ما أتى به النبي عليه السلام ومن جملتها أنه لا يؤمن فيكون تكليفاً بالجمع بين المتناقضين وأما إذا حمل على أن المراد بما قالوه أنه تعالى علم عدم إيمانه وأخبر به ومع هذا كلفه بالإيمان فيكون تكليفاً بمالا يطاق، فصح قول المصنف أنه ليس بمحل النزاع لأنه من القسم الأول ولم يرد عليه ما أورده.

[المقصد الثامن: أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض]

(في أن أفعال اللّه تعالى **ليست معللة بالأغراض** إليه ذهبت الأشاعرة) وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك **جهابذة الحكماء** وطوائف الإلهيين، (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا إلى وجوب تعليلها. وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً (لنا) في إثبات مذهبنا (بعدما بينا من أنه لا يجب عليه) تعالى (شيء)، فلا يجب حينئذٍ أن يكون فعله معللاً بغرض (ولا يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معاً أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلاً. (أحدهما: لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة أودفع مفسدة (لكان) هو (ناقصاً لذاته **مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض** لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه) وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضاً وجب أن يكون بوجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بدونه. (فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائداً) إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائداً (إلى غيره) فلا يلزم.

قوله: (ليست معللة بالأغراض) فإن قلت: اتفق الفريقان على ترتب المصالح على أفعال اللّه تعالى فالنزاع في أنها مسماة بالغرض أم لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت: الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في أن تلك المصالح هل هي باعثة للباري تعالى وسبب الإقدام على فعله أم لا؟ ولا شك أنه بحث كلامي لا لغوي.

قوله: (جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر.

قوله: (مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض) قيل: لقائل أن يقول: إن أردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته، لجواز أن يكون كاملاً لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لأجله. وإن أردتم به غير ذلك فبينوه، وإنما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتماداً على ما مر في جواب المعتزلة، حيث قالوا: لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بالغير، فإن قلت: الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه اللّه تعالى عنه. قلت: الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية، والغرض كمال فعلي ككونه محموداً أو مشكوراً مثلاً.

(فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلاً لغرض أن يكون من قبيل الأول إذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعاً إلى عباده وهو الإحسان إليهم، بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم، ولا محذور في ذلك. (قلنا: نفع غيره) والإحسان إليه (إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام) لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له (وإلا) أي وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً (لم يصلح أن يكون غرضاً له) **لما مر من العلم الضروري بذلك** بل نقول: (**كيف**) **ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى** بمنافع العباد (وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل اللّه **ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم** ضرورة. وثانيهما) أي ثاني الوجهين (أن غرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء **كما بيناه**) **فيما سلف** (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (إلا فعلا له) صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداءً بلا واسطة (لا غرضاً لفعل آخر) **له مدخل في وجوده** بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (إلا به، ليصلح) أن يكون (غرضاً لذلك الفعل) (حاصلاً بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضاً أولى من البعض) الآخر إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء، فجعل

قوله: (لما مر من العلم الضروري بذلك) رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير.

قوله: (كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله تعالى إلخ) لا يخفى أن قول الفقهاء: لكن أفعاله تعالى تابعة إلخ إن كان عاماً بجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر، يكون خلود أهل الجنة والنار رداً عليهم أيضاً، لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله: كيف إلخ إلى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب.

قوله: (ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن أن يقال: ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الإيمان، وأيضاً المؤمنون ينتفعون بخلود أعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم.

قوله: (كما بيناه فيما سلف) فيه أن ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية إليه تعالى ابتداء، فلم لا يجوز أن لا يكون الغرض منها على أن توقف بعض الأشياء على البعض عقلاً وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر.

قوله: (له مدخل في وجوده إلخ) إذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل إلى تحصيله عبثاً فإن من قدر على أن يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة، فذهب إلى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثاً.

بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً (وأيضاً) إذا **عللت أفعاله بالأغراض** (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه **وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها** (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لأنه خلاف ما فرض (وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه وقد يقال: لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات **بل يكفيه التغاير الاعتباري**. (احتجوا) أي المعتزلة على وجود الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه اللّه عنه) لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفياً للعبث والنقض. (قلنا) في جوابهم: (إن أردتم بالعبث ما لاغرض فيه) من الأفعال (فهو أول المسألة المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعاً، (وإن أرتم) بالعبث (أمراً آخر فلا بد) لكم أولاً: (من تصويره)، أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بد ثانياً: (من تقريره) أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض، (ثم) لا بد ثالثاً: (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المتصف

قوله: (وأيضاً إذا عللت أفعاله تعالى بالأغراض) لا يخفى أن هذا الكلام يدل على أنه وجه ثالث وقد نص المصنف على أن المذكور وجهان ويمكن أن يقال: هذا الوجه بقيد سلب العموم، أعني سلب أن جميع أفعاله تعالى معللة بالأغراض فيفيد إبطال مذهب الخصم الذي هو الإيجاب الكلي ولا يفيد إثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الأولين فلم يذكر في إثبات المذهب إلا وجهان وقد أشار الشارح إلى هذا التوجيه بضم قوله: في إثبات مذهبنا إلى قول المصنف: لنا وجهان.

قوله: (وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية له) فيه أنه لم لا يجوز أن يفعل شيئاً في اليوم لفعل آخر في الغد ويفعله في الغد ويفعل ثالثاً بعد الغد لا إلى آخر، ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان. والدليل إنما يتم إذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لأجله، وبالجملة هذا الدليل إنما يتم لو وجب كون الغرض فعلاً آخر حادثاً مقارناً للمعلل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون أمراً متجدداً فتأمل.

قوله: (بل يكفيه التغاير الاعتباري) هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه إلا أن يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي لا محذور فيه، وفيه نظر إذ يلزم منه أن يكون غاية الشيء معلولاً له بحسب الخارج ومترتباً عليه فلايتصور بينهما الاتحاد بالذات.

بذلك المفهوم الآخر (على اللّه سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب: إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى، **لكنها ليست أسباباً باعثة** على إقدامه وعللاً مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية (تذنيب: إذا قيل لهم:) أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها للّه لتعاليه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ؟ قالوا: الغرض فيها) عائد إلى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فإن الثواب تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (**بدون استحقاق سابق قبيح**) عقلاً. ألا يرى أن السلطان إذا أمر بزبال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلاً بل عد جوداً وفضلاً وإغناء للفقير وتبعيداً له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية، فاللّه سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين **ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم** ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به. (فيقال لهم: لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك أصلاً ولو سلم قبحه فإنما يقبح ممن يجوز عليه

قوله: (لكنها ليست أسباباً باعثة إلخ) لأن الباعث ما يكون مقصوداً بالقصد الأولي ويكون القصد إلى الفعل لأجل تحصيله، وأفعال اللّه تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الأول لاستغنائه الذاتي.

قوله: (بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا: وللأعمال تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة:١٧]، ونظائره، وأنت خبير بأن الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الأعمال مما لا نزاع فيه وأما بمعنى كون ذلك الترتب حقاً لازماً بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل في الكتاب عليه.

قوله: (ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث، وهوأنه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف إذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين إلى ما وعده اللّه تعالى من الثواب بفضله وجوده. ألا ترى أن الأمير إذا أمر الزبال بأن يزبل نقرة واقعة في الطريق ففعله ثم أعطاه كثيراً من المال وأجله غاية الإجلال فنزل له، ولو قام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله يذم عند العقلاء أيضاً.

الانتفاع والتضرر لا من اللّه تعالى فإنه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم في الدنيا). وأنت خبير بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه (وإن سلم قبحه) من اللّه تعالى أيضاً فيمكن التعريض له) أي للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً) مساوياً لها، (ألا ترى في أن التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) **كالصلاة والصيام** (وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي) من ظالم يريد إهلاكه (أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام)، إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب مايزيد على ثواب كثير من العبادات وإن كانت أشق منها. (وما يروى) من (أن أفضل العبادات أحمزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في المصالح) فلا ينافي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر مصلحة وأعظم فائدة، وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عارياً عن الغرض. (ثم إنه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب (**معارض بما فيه من تعريض الكافر** والفاسق للعذاب) إذ لولا التكليف لم يستحقا عقاباً. (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للثواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب؟ بل نقول: إن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها، **فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف**.

قوله: (**كالصلاة والصيام**) هذا يدل على أن كلمة الشهادة أفضل منهما، وفيه بحث إذ الظاهر أن الصلاة أفضل منهما لاشتمالها عليها وعلى غيرها، وسنذكر تمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة»، الحديث قبل التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها، لأن فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبذلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة، نعم تلفظه بعد الإسلام أسهل لكن لبقاء الشيء حكم ابتدائه، وأنت خبير بأن في الصلاة أيضاً بل في كل عمل شرعي يتمثل به الكافر من حيث أنه متلقى من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على أنه ليس الكلام في تلفظ الكافر.

قوله: (**معارض بمافيه من تعريض الكافر**) قد يجاب عنه بأن التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الأبدية هي المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما.

قوله: (**فبطل ما ذكرتموه من عرض التكليف**) قال في شرح المقاصد: الحق تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، الآية ﴿ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢]،

[المرصد السابع في أسماء الله تعالى]

وبه تنتهي مباحث الإلهيات (وفيه مقاصد)

[المقصد الأول: الاسم غير التسمية]

(الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه) أي تخصيص الاسم بشيء (مغاير له) أي للاسم كما تشهد به البديهة (و) **أيضاً** (**التسمية فعل الواضع** وأنه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء، كما سيرد عليك، ولم **يلتفت إليه المصنف**. (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره؟ ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظه ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره) فإن هذا مما لا يشتبه على أحد (بل) النزاع (في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم) هو الذات (باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه، فلذلك قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري: (قد يكون الاسم) أي مدلوله (عين المسمى) أي ذاته من حيث هي (نحو: الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره **ولا شك أنها** أي تلك النسبة (غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه أنها) أي الصفة الحقيقية

الآية ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية، ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل ما من أفعال الله تعالى عن غرض فمحل بحث.

قوله: (وأيضاً التسمية فعل الواضع) لأنها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم.

قوله: (ولم يلتفت إليه المصنف) لأنه لايصح بحسب اللغة إحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له.

قوله: (ولا شك أنها) أي تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لأن سياق كلامه يدل على أن المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي، وقد سبق أنه من أقسام الموجود، وأن النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هي ولا ما يشتمل عليها غير بالمعنى الاصطلاحي.

القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) **فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة** قال الآمدي: اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة، وأن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء **فذهب ابن فورك** وغيره إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه فقولك: اللّه قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك: عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً. وقال بعضهم: من الأسماء ما هو عين **كالموجود** والذات، ومنها ما هو غير كالخالق، فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته، ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها. وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم **هو التسمية**، ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا، وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن، ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة ا س م وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية **بالمعنى المذكور** لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها

قوله: (فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الظاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه أن مفهوم العلم ذات ما له العلم، لا ذات الواجب تعالى، اللّهم إلا أن يراد الذات المطلقة أو يقال: فيه غلبة.

قوله: (فذهب ابن فورك إلخ) توضيح المقام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابقي للفظ، فإن أرادوا بالمسمى ما وضع الاسم بإزائه فوجه إطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر، وإن أرادوا به ما يطلق عليه الاسم أعني الذات كما يدل عليه **قول الشارح** فإنه يدل على الذات إلخ. فمرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقاً هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض، والذين خالفوه أرادوا بالمسمى المعنى الثاني وأخذوا المدلول أعم من المطابقي. واعتبروا في أسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا أن مدلول الخالق الخلق وأنه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الأمور العامة من أن صفات الأفعال غير الموصوف، وأن الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها، وأما الشيخ الأشعري فقد أراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى، وفي نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره، فلا حاجة إلى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه، وهو الذي وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم، بأن الاسم نفس الخلق مثلاً إلا أن يثبت تصريح الشيخ أيضاً به.

قوله: (كالموجود) مبني على أن الوجود عين الذات.

قوله: (هو التسمية) وأنه غير المسمى لا يخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان إلا أن يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظياً.

قوله: (بالمعنى المذكور) أي القول الدال.

فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف، وقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى:١] ﴿وتبارك اسم ربك﴾ [الرحمن:٧٨]، **أي مسماه**. وقول لبيد: ثم اسم السلام عليكما. لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه هاهنا. وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن) الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسألة، وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى، فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار، وقد يكون عينه، فإن لفظ اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان، ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم **فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه**، فاتحد هاهنا الاسم أو المسمى، قال: فهذا ما عندي في هذه المسألة.

[**المقصد الثاني: في أقسام الاسم**]

(في أقسام الاسم، اعلم أن الاسم) الذي يطلق على الشيء (إما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل) الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق (ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى، أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها، وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً مأخوذاً من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور بإزائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه **إذ يجوز أن يعقل** ذات ما

قوله: (أي مسماه) لأن التسبيح والتعظيم إنما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقديمنع ذلك بأنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقائض، كذلك يجب تعظيم الألفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الأدب، وقيل: الاسم في الآيتين مقحم وكذا في قوله: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما.

قوله: (فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه) لكن لا باعتبار خصوصه لأن الوضع للكلي لا للجزئيات بل باعتبار أنه اسم كما حقق في المعاني، والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضر العينية في هذا البحث ما لم يتضمن معنى زائداً كالخلق والعلم .

قوله: (إذ يجوز أن يعقل إلخ) وإنما لم يجب بجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى كما هو

بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها، ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ اللّه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (وأما المأخوذ من الجزء) كالجسم للإنسان مثلاً (فمحال عليه) تعالى (لما بينا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً) كالعليم (وقد يكون إضافياً) كالماجد بمعنى المعالي ويكون سلبياً) كالقدوس، (وأما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى أيضاً (فهذه) الأقسام المذكورة للاسم هي (أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائياً وأكثر، وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد).

[المقصد الثالث: تسميته تعالى بالاسماء توفيقية]

(تسميته تعالى بالأسماء توفيقية **أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه**) وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات، إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في الأفعال. **وقال القاضي أبو بكر** من أصحابنا، كل لفظ دل على معنى ثابت للّه تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة، ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم

مذهب الأشعرية، لأنه إنما يفيد تعقل الواضع للمسمى، ولايفيد إمكان تفهيمه المعتبر أيضاً في وضع الاسم.

قوله: (**أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه**) فإن قلت: من الأوصاف مايمتنع إطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما. قلت: أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب.

قوله: (**وقال القاضي أبو بكر إلخ**) حجته قياس لوازم الأسماء على مرادفاتها، واعترض عليه إمام الحرمين بأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات، وأجيب: بأن التسمية عمل اللسان.

من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل، **ولا لفظ الطبيب** لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى. وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف، **وذهب الشيخ ومتابعوه** إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين أن للّه تسعة وتسعين اسماً، **مائة إلا واحداً**، من أحصاها دخل الجنة. ليس فيهما تعيين تلك الأسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب، وإنما قال: في) المشهور **إذ قد ورد التوقيف بغيرها**

قوله: (ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بأنه قد ورد في حديث المصابيح أنه عليه السلام قال لمن قال: إني طبيب: أنت رفيق واللّه الطبيب، وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه.

قوله: (وذهب الشيخ ومتابعوه إلخ) هاهنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهوأن بعض الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في أسماء اللّه تعالى ينبغي أن لايجوز إطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الإطلاق شائع، اللّهم إلا أن يقال: هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له إذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل.

قوله: (مئة إلا واحداً) تأكيد لقوله: تسعة وتسعين. قيل: وفائدته دفع توهم أن العبارة سبعة وتسعين أو سبعين وفي بعض الروايات إلا واحدة فتأنثيت واحدة على تأويل الاسم بالكلمة.

قوله: (إذ قد ورد التوقيف بغيرها إلخ) فإن قلت: إذا كانت أسماء اللّه تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري ومسلم؟ قلت: قوله عليه السلام: من أحصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله: تسعة وتسعين اسماً ثم إن أسماء اللّه تعالى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها بأعيانها يجمع أنواعاً من المعاني المنبئة عن الحلال لا يجمع ذلك غيرها فإن قلت: اسم اللّه تعالى الأعظم لم يدخل في التسعة والتسعين، فكيف يختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وإن دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الأعظم يختص بمعرفته ولي أو نبي وهي سبب كرامات عظيمة لمن عرفه، قلت: يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الأسماء المعدودة بالإضافة إلى جميع الأسماء المشهورة عند الجماهير لا بالإضافة إلى الأسماء التي يختص

أما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج إلى غير ذلك. **وأما في الحديث فكالحنّان** والمنّان، وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها، وإحصاؤها إما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعنا وتعدادها مراراً، وإما ضبطها حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً وقياماً بحقوقها. وبالجملة (فلتخصها إحصاء) طمعاً في دخول الجنة. فنقول: (الله) وهو (اسم خاص بذاته لايوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلاً. (فقيل:) هو (علم جامد) لا اشتقاق له، **وهو أحد قولي الخليل وسيبويه**، والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى. (وقيل: مشتق **وأصله الإله** حذفت الهمزة لنقلها وأدغم اللام وهو من أله) بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله: (إذا تعبد. وقيل:) الإله مأخوذ (**من الوله** وهو الحيرة ومرجعهما صفة إضافية) هي كونه معبوداً للخلائق ومختاراً للعقول. (وقيل:) معنى الإله (هو

بمعرفتها الأنبياء والأولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الأولى، ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الإمام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الأعظم وبأي اسم كان من أسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق بأخلاقه وبمجرد ذكر الاسم الأعظم لا يحصل المناسبة كما أن ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة اللّهم انفعنا.

قوله: (وأما في الحديث إلخ) اختلف في أنه له يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحدة فقيل: يجوز لأنه من باب العمل، وقيل: لا يجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر أن الإطلاق وإن كان [illegible] جه الإخبار يكفي في الأذن ما لم يكن في السوق أمر آخر يمنعه وإلا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة رضي الله تعالى عنها أن الله رفيق يحب الرفق صحة أن يقال: يا رفيق لأنه ذكر على وجه الإخبار.

قوله: (فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان، بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى ﴿وحناناً من لدنا﴾ [مريم:١٣].

قوله: (وهو أحد قولي الخليل وسيبويه) وحكى ابن جنى أن سيبويه رؤي في منامه فقيل: ما فعل الله تعالى بك؟ فقال: خيراً وذكر كرامة عظيمة فقيل له: بم نلت ذاك؟ فقال: لقولي أن اسم الله أعرف المعارف.

قوله: (وأصله الإله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل أن يكون من الحكاية بأن يكون الأصل لها منكراً. وقد ذهب إلى كل فرقة.

قوله: (من الوله) فإله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول، لكن على الثاني أصله ولاه أبدلت الواو همزة كما قالوا في وساد أساد.

القادر على الخلق) فيرجع إلى صفة القدرة. وقيل: هو الذي لا يكون إلا مايريد (وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه. فمرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية. والصحيح أن لفظة اللّه على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علماً مشعراً بصفات الكمال **للاشتهار** (**الرحمن الرحيم**) هما بمنزلة الندمان، والنديم (أي مريد الإنعام على الخلق فمرجعهما صفة الإرادة). وقيل: معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) أي (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) أي يمتنع إذلاله (فمرجعه صفة فعلية وسلبية، وقيل:) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) أي (المبرأ عن المعايب، وقيل:) هو (الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية) على الوجهين. (السلام) أي (ذو السلامة عن النقائص) مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية، وقيل:) معناه (منه وبه السلامة) أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية. وقيل: يسلم على خلقه، قال تعالى: ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ [يس:٥٨]، فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالوحدانية مثلاً في قوله: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (إما بالقول) نحو قوله تعالى: محمد رسول اللّه، (فصفة كلامية أو يخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية. وقيل:) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الأكبر إما بفعله) وإيجاده (الأمن) والطمأنينة فيهم فيرجع إلى صفة فعلية (أو بإخباره) إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية. (المهيمن) أي (الشاهد، وفسر) كونه شاهداً تارة (بالعلم) فيرجع إلى صفة العلم (و) أخرى(بالتصديق بالقول) فيرجع إلى صفة كلامية. (وقيل:) معنى المهيمن (الأمين أي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية. وقيل: هو بمعنى الحفيظ

قوله: (للاشتهار) قيل: لا بعد في أن يشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الأصل كما في الكنى والألقاب.

قوله: (الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الأبلغية باعتبار الكمية كما قيل: يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لأن رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن، وبعضهم لاحظ الأبلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الأخروية لأنها كلها أجسام، وأما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة إليها وقيل: الرحيم أبلغ لأن الفعيل يكون للصفات الجبلية، وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير اللّه تعالى، ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب: رحمن اليمامة تعنت وتمرد.

وسيأتي معناه (العزيز قيل:) معناه (لا أب له ولا أم، وقيل: لا يحط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذي **لا يرام** أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد. (وقيل: لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتق عن عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل إذا لم يكن له نظير، ومنه عز الطعام في البلد إذا تعذر وحاصل الكل يرجع إلى صفة سلبية. (وقيل: يعذب من أراد، **وقيل: عليه ثواب العاملين**) فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب أو الإثابة. (وقيل: القادر والعزة والقدرة) والغلبة. (ومنه المثل: من عزبز) أي من قدرَ وغلب سلب. (الجبار قيل: من الجبر بمعنى الإصلاح (أي المصلح لأمور الخلائق فإنه جابر كل كسير (ومنه جبرالعظم) أي أصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الإكراه) يقال: جبره السلطان على كذا وأجبره إذا أكرهه (أي يجبر خلقه) ويحملهم (على ما يريده) فمرجعه على المعنيين صفة فعلية. (وقيل:) معناه (منيع لاينال فإنه سبحانه وتعالى متعال عن أن تناله يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار (ومنه نخلة جبارة) إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها، فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية. (وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه إذا لا يتمنى ما لا يكون ولا يلتهف على ما لم يكن فمرجعه إلى الصفات السلبية. (وقيل:) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس، ثم فسر المصنف العظيم بقوله: (أي انتفت عنه صفات النقص) فمرجعه صفة سلبية (وقيل:) أي انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً (المتكبر، قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم). وقال الغزالي رحمه اللّه: المتكبر المطلق هو الذي الكل يرى حقيراً بالإضافة إلى ذاته، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً وصاحبه محقاً ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا اللّه وإن كانت كاذبة كان التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً، (الخالق البارئ معناهما واحد) أي المختص باختراع الأشياء (المصور المختص بإحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل، قال الغزالي رحمه اللّه: قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع. والأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً إلى التقدير، وثانياً إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، وثالثاً التصوير والتزيين كالبناء بقدرة المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش. فاللّه سبحانه خالق من حيث أنه مقدِّر،

قوله: (لايرام) أي لا ينال من رام يريم بمعنى برح.

قوله: (وقيل: عليه ثواب العالمين) كأنهم جعلوا العزيز بمعنى المعز المخبر.

وبارئ من حيث أنه موجد، ومصور من حيث أن يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين. (الغفار) أي (المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع إلى صفة الإرادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار: غالب لا يغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب: كثير العطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية، (الرزاق: يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل، (الفتاح: ميسر العسير وقيل: خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية. (وقيل: الحاكم وهو) أي الحكم (إما بالإخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة، والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى: ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ [الأعراف:٨٩]، أي احكم وقيل: الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم: العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض: المختص بالسلب، الباسط: المختص بالتوسعة) في العطية. (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع. الرافع: المعطي للمنازل، المعز: معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر. (المذل: الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما مما سبق (الحكم: الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه. (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع إلى هذه الصفات (العدل: لا يقبح منه ما يفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف: خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون. (وقيل: العالم بالخفيات) فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم. (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية. (وقيل: المخير) فصفة كلامية (الحليم: لا يعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع إلى السلب. (العظيم قد مر) معناه في تفسيير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور: المجازي على الشكر) فإن جزاء الشيء يسمى باسمه. (وقيل:) معناه أنه (يثبت على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثني على من أطاعه فيكون صفة كلامية (العلي الكبير) هما (كالمتكبر في المعنى. (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم. (وقيل: من لا يشغله شيء عن شيء) فمرجعه صفة سلبية. (وقيل: يبقي صور الأشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع، (المقيت: خالق الأقوات وقيل: المقدر) فيرجع على التقديرين إلى الفعل. (وقيل:) معناه (الشهيد: هو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره

فيرجع إلى العلم، وقيل: المقتدر فيرجع إلى القدرة. (الحسيب، الكافي يخلق ما يكفي العباد) في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم: أكرمني فلان وأحسبني أي أعطاني حتى قلت: حسبي. (وقيل: المحاسب بأخباره المكلفين بما فعلوا) من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية. (الجليل كالمتكبر) **وقيل: هو المتصف بصفة الجلال** والجمال. (الكريم ذو الجود وقيل: المتقدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لنفائسها فيرجع إلى صفة إضافية (وقيل: يغفر الذنوب، الرقيب كالحفيظ). وقال الغزالي: هو أخص من الحفيظ لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول. (المجيب يجيب الأدعية. الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن. (الحكيم، العليم) ذو اللحمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي، وقيل: الحكيم بمعنى المحكم من الأحكام وهو إتقان التدبير وإحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب. (وقيل:) معناه (الواد كالصبور بمعنى الصابر) أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل أفعاله وقيل: الكثير أفضاله، وقيل: لا يشارك فيما له من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر، الحق) معناه (العدل وقيل: الواجب لذاته) أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره. (وقيل:) معناه (المحق أي الصادق) في القول (وقيل: مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق) وحاجاتهم. (وقيل: الموكول إليه ذلك) فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه (القوي، القادر على كل أمر، المتين). قال الآمدي: معناه نفي النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تتناهى، وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفاً والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية وذلك إذا كانت غير متناهية، الولي: الحافظ للولاية) أي النصرة فمعناه الناصر. (وقيل: هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به، الحميد المحمود) فهو

قوله: (وقيل: هو المتصف بصفات الجلال والإكرام) قيل: ينبغي أن يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايراً لمعنى المتكبر وإلا فإن أريد بهما الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرها لم يكن لقول الشارح: وقيل إلخ فائدة، فتأمل.

صفة إضافية (المحصي العالم وقيل: المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع إلى صفة الكلام. وقيل: القادر، ومنه علم أن لن تحصُوه أي لن تطيقوه، المبدئ المتفضل بابتداء النعم، المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه. (المحيي: خالق الحياة، المميت: خالق الموت الحي ظاهر) مما مر. (القيوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل: المدبر) للخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية. (الواجد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية. (وقيل:) معناه (العالم الماجد العالي) فهو صفة إضافية. (وقيل: من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الأحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله، وقد يروى الواحد بدل الأحد ويفرق بينهما فيقال: هو إحدى الذات أي لا تركيب فيه وأوحد في الصفات لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة إضافية. (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فتكون صفة سلبية (وقيل: العالي الدرجة، وقيل: المدعو المسؤول) الذي يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة إضافية (وقيل: الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام. (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الأول، (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة) فهو صفة إضافية (وقيل: الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره. (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلاً فيكون صفة سلبية. (وقيل: العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي) مع نوع من المبالغة. (البر فاعل البر) والإحسان. (التواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي. (المنتقم: المعاقب لمن عصاه. العفو: الماحي) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال. (الرؤف: المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه). وفي مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والإكرام كالجليل). **قال الآمدي: هو قريب من معنى الجليل** (المقسط: العادل) من أقسط أي عدل وقسط أي جار، (الجامع أي للخصوم يوم القضاء، الغني: لا يفتقر إلى شيء، المغني: المحسن لأحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع، منه الضرر والنفع، النور). الظاهر بنفسه

قوله: (قال الآمدي: هو قريب من معنى الجليل) قبل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فإن الجليل هو المتصف بالجلال، وذو الجلال هو صاحب الجلال، فالتفاوت والقرب غير مخفي.

المظهر لغيره بالوجود من العدم، (الهادي: يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين، (البديع: أي المبدع) فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال، وقيل: بديع في نفسه لا مثل له، (الباقي لا آخر له: الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) إلى سبيل الخيرات. (الصبور الحليم وقد مر فهذه هي الأسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسأل اللّه ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (إنه هو الغفور الرحيم) الجواد الكريم. ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريباً لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه، ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة.

[الموقف السادس في السمعيات]

أي في الأمور التي **يتوقف عليها السمع** كالنبوة أو **تتوقف هي على السمع** كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) أربعة: ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها، وواحد منها في الإمامة وليست من العقائد الأصلية كما مر وسيأتي أيضاً.

[المرصد الأول في النبوات]

(في النبوات، وفيه مقاصد تسعة).

[المقصد الأول: في معنى النبي]

(في معنى النبي، وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي) إلى معنى عرفي، أما المعنى اللغوي (فقيل: هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لإنبائه عن اللّه وقيل:) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال: تنبأ فلان إذا ارتفع وعلا والرسول عن اللّه موصوف بذلك (لعلو شأنه) وسطوع برهانه. (وقيل: من النبي وهو الطريق لأنه وسيلة إلى اللّه تعالى، وأما) مسماه (في العرف **فهو عند أهل الحق**) من الأشاعرة وغيرهم من المليين (**من قال له اللّه) تعالى** ممن اصطفاه من عباده: (أرسلتك) إلى قوم

قوله: (يتوقف عليها السمع) أي توقفاً قريباً فيخرج مباحث الإلهيات.

قوله: (أو تتوقف هي على السمع) أي بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فإنها عقلية عند البعض.

قوله: (فهو عند أهل الحق من قال اللّه تعالى إلخ) قال الأبهري: النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقاً بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وإن كان قول اللّه تعالى قديماً لأنها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وأنت خبير بأن تفسير النبي بما ذكر ينبغي أن يبنى على حدوث الألفاظ إذ قدمها مع حدوث التعلق أو قدمه أيضاً مع حدوث المتعلق غير معقول، فإن قلت: ذلك التفسير يفضي إلى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الأنبياء وهل هذا إلا دور صريح، قلت: الذي توقف عليه النبوة هوالكلام اللفظي وهو من قبيل إيجاد الأصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور.

كذا وإلى الناس جميعاً (أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) أي في الإرسال (شرط) من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات. (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل اللّه) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئه فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالاته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب **نوع خفاء كما لا يخفى** (وهذا) الذي ذهب إليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد. (وأما الفلاسفة فقالوا: هو) أي النبي (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (إحداها) أي إحدى الأمور المختصة به (أن يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لأن النفوس الإنسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (إلى المجردات) العالية والنفوس االسماوية (**المنتقشة بصور ما يحدث** في هذا العالم) العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) أي بتلك المجردات اتصالاً معنوياً وتنجذب إليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي يرتسم فيها من تلك الصور ما لا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في إدراك المعاني العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتاً (متصاعداً إلى النفوس القدسية) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب

قوله: (**نوع خفاء كما لا يخفى**) لأن المطلوب أن المخصص مجرد المشيئة والآية إنما تدل على أنه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روى أن أبا جهل قال: تزاحمنا بنو عبد مناف حتى إذا صرنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي يوحى إليه واللّه لا نرضى به إلا أن يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وإنما هي بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم أنه يصلح لها. كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الإيجاب الذي يقوله الفلاسفة لأنه تعالى إن شاء أعطى النبوة وإن شاء أمسكه وإن استعد المحل، وقد يقال: إذا شاورك أحد، فقلت له: أنت تعلم ما تصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض أمره إلى مشيئته وفيه ما فيه.

قوله: (**المنتقشة بصور ما يحدث إلخ**) قد سبق تفصيله في عاشر مقاصدالقدرة.

زمان غير أن يعرض لها غلط (ومتنازلاً إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً وكيف) يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بأنواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أو نوم) ينقطع به إحساساته الظاهرة فإن هؤلاء قديطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين. (قلنا:) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً) منا ومنكم، ولهذا قال سيد الأنبياء: ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء. (والبعض) أي الاطلاع على البعض (لا يختص به) أي بالنبي (كما أقررتم به) **حيث جوزتموه للمرتاضين** والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) نقول: (إحالة ذلك) أي الاطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه إلى جناب القدس والملاء الأعلى (وتجردها مع **اتحادها بالنوع**) كما هو مذهبهم (**مشكل**) لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات (و) نقول أيضاً (باقي المقدمات) من الاتصال بالمباديء العالية بعلة الجنسبة وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً. (وثانيها) أي ثاني تلك الأمور المختصة بالنبي (أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وأنحاء مختلفة بحسب إرادته (ولا يستنكر) ذلك الانقياد (لأن النفوس الإنسانية) ليست منطبعة في الأبدان (وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب

قوله: (حيث جوزتموه للمرتاضين إلخ) قد يجاب عنه بأن لهم أن يقولوا: كونه بلا مرض ونوم ورياضة تختص به على أنه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة إضافية.

قوله: (مع اتحادها بالنوع مشكل إلخ) اعترض عليه بجواز الاستناد إلى المشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز إسناد الاختلاف إلى أحوال البدن بطريق جري العادة. نعم مذهبهم الإيجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير إسناد الاختلاف إليها كما يفهم من كلامه. والجواب: أن تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المآل إسناد الاختلاف إلى أحوال البدن ثم إن الاختلاف بطريق جري العادة ينافي الشرطية التي كلامنا فيها.

اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض يتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها) أي في المواضع السالفة (أقل عرضاً) وإذا كانت إرادت النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد أن تقوى نفس النبي) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته (حتى تحدث إرادته في الأرض رياحاً وزلازلاً وحرقاً وغرقاً وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء. (قلنا: هذا) الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان (بناء على تأثير النفوس في الأجسام) وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله) سبحانه وتعالى (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة (مع أنه) أي ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره (وثالثها أن يرى الملائكة مصورة) بصورة محسوسة (ويسمع كلامهم وحياً) من الله إليه (ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس) فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب والاتصال بعالم القدس (مَلكة) أي صفة راسخة للنبي (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بأدنى توجه) منه (قلنا: هذا) الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لأنهم لايقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم) إما (نفوس مجردة) في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتاً وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى (ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام) إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجرات، (ومآله) أي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة (إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة

كما للمرضى والمجانين) فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج (على ماصرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك أن ذلك إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقة) ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبياً باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبياً من كان أمره ونهيه (من قبيل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها) قطعاً (أو ربما خالف) ما دعا إليه (المعقول) أيضاً (هذا) كما مضى (ثم إنهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس البشرية المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الآباء) عن الانقياد لبني نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً (سبباً لقرار) أي ثبات (الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان) وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع (من حيث أنه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات) وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له. (والمعاوضات) وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله، ألا ترى أنه لو انفرد إنسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا، فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفياً، ولذلك قيل: الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم. وإليه أشار بقوله: (ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعالم لاشرأبت كل نفس) أي مدت عنقها (إلى ما يريده غيره وطمح) أي ارتفع (عين كل إلى ما عند الآخر فحصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك التنازع (إلى التواثب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر، وشمل) الناس (الهرج) أي القتل (والمرج) أي الاختلاط (واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص، لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به

قوله: (كما للمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بأن خلاصة كلامهم أن النفس الإنسانية إذا اتصلت بالمبادئ العالية يتمثل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباحاً مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لموجود وكم بينه وبين تخيل ما لا وجود له أصلاً كما للمرضى والمجانين.

(وهدى) أي كل واحد منه (إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه لما نوع الإنسان) فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الأنواع) الحيوانية (سخر له ما عداه من تلك الأنواع وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع لمضار الشديدة (**أفترى الطبيعة** تهمل ذلك، كلا) والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.

[المقصد الثاني: في حقيقة المعجزة]

(**في حقيقة المعجزة** وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) **عبارة عن** (**ما قصد به**) إظهار صدق من ادعى أنه رسول اللّه والبحث فيها عن أمور ثلاثة: (عن شرائطها، وكيفية حصولها، ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة. (البحث الأول: في شرائطها وهي سبع:) الشرط (الأول: أن يكون فعل اللّه أو ما يقوم مقامه) من التروك، وإنما اشترط ذلك (لأن التصديق منه) أي من اللّه تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله، وقولنا: أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف (مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه) أي على وضع أيديكم على رؤوسكم (ففعل

قوله: (افترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر أن إسناد عدم الإهمال إلى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاري وإن أريد بالطبيعة سببها أعني العناية فتأمل.

قوله: (في حقيقة المعجزة) لا خفاء أن حقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلا الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر إمام الحرمين أن هاهنا تجوزاً آخر بناء على الأصح من رأي الأشعري وهو أن العجز ضد القدرة وإنما يتعلق بالموجود حتى إن عجز الزمن عن القعود لا عن القيام، ووجه التجوز على هذا أن المراد بالعجز عدم القدرة، إذا لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية، وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليذكر.

قوله: (عبارة عما قصد به إلخ) اعترض على هذا التعريف بأنه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة. وأجيب: بأن المراد القصد من عند اللّه سبحانه وتعالى والأظهر في الجواب أن يقال: المتبادر من التعريف قصد إظهار الصدق في نفس الأمر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى.

وعجزوا فإنه معجز) دال على صدقه (ولولا فعل لله ثمة فإن عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلاً) صادراًعنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجودياً) بناء على أنه الكف (حذفه) لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله، وفي كلام الآمدي أن المعجز إن **كان عدمياً كما هو أصل شيخنا**، فالمعجز هاهنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً، وإن كان وجودياً كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا: أو ما يقوم مقامه. الشرط الثاني: أن يكون (المعجز) خارقاً للعادة إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع، فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (**وشرط قوم**) في المعجز (أن لايكون مقدوراً للنبي) إذ لو كان مقدوراً له **كصعوده إلى الهواء** ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم اختلفت الأئمة فيه، فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي، **وهو الأصح**، وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك **ما في عبارة الكتاب من الاختلال** (الثالث: أن

قوله: (إن كان عدمياً كما هو أصل شيخنا إلخ) هذا المنقول من الآمدي مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه.

قوله: (وشرط قوم إلخ) قيل: هذا مستدرك لأن معنى الشرط الأول أعني كون المعجزة فعل الله تعالى أن لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب، وجوابه أن معناه أن يكون مخلوقاً له تعالى يؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف أن شرط المعجزة أن يكون صادراً من الله تعالى، لأنها تصديق فعلي منه سبحانه وتعالى، وحينئذ يكون معنى قوله: وشرط قوم إلخ أنه شرط قدوم أن لا يكون مكسوباً للعبد أيضاً، ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد أصلاً، كما لا يخفى ويؤيده أيضاً ما سيذكره في جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بأن المعجزة لا تدل على الصدق.

قوله: (كصعوده إلى الهواء إلخ) فإنه مقدور له بأقدار الله تعالى.

قوله: (وهو الأصح) لأن المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل.

قوله: (ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لأن من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بأن نفس القدرة معجزة قيل: ويمكن حمل كلام المصنف على أن كون ذلك الفعل مقدوراً

يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز. الرابع: أن يكون **ظاهراً على يد مدعي النبوة** ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم (الحق أنه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له) أي لمدعي النبوة، (إن كنت نبياً فاظهر معجزاً، ففعل) بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلاً على صدقه ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي. (الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتاً، ففعل خارقا آخر) كنتق الحبل مثلاً (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه. (السادس: أن لا يكون ما دعاه وأظهره) من المعجزة (مكذباً له فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فقال: إنه كاذب، لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لأن المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت، فأحياه فكذبه ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً لأن المعجز إحياؤه) وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الإحياء (**مختار** في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه (وقيل: هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو (إذا عاش بعده) أي بعد الإحياء (زماناً) واستمر على التكذيب. قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافاً بين الأصحاب (ولو خر ميتاً في الحال) قال القاضي: (بطل الإعجاز لأنه كأنه أحيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب. (والحق أنه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها. وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معيناً فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي: لا حاجة إليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه. (السابع: أن لا يكون) المعجز (متقدماً على الدعوى مقارناً لها) بلا اختلاف أو متأخراً عنها على تفصيل

للنبي عليه السلام دون غيره معجزة، فلا خلل حينئذ في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف، لذلك المعنى أن كون الفعل مقدوراً كنفس القدرة في عدم المقدورية وأنه لا معنى للرد لكونه معجزاً على من شرط عدم مقدورية المعجزة، فتأمل.

قوله: (ظاهراً على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الأولياء معجزة لنبيهم إنما هو بطريق التشبيه أي هي كالمعجزات في دلالتها على صدق نبيهم.

قوله: (وهو بعد ذلك مختاراً إلخ) هذا يدل على أنه لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الضب الميت فأحياه فنطق أنه كاذب لايعلم به صدقه تأمل.

سيأتي وذلك (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي، قيل: لم يدل على صدقه ويطالب به) أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذباً قطعاً فإن قال:) في إظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال: كان معجزاً وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي **لأن المعجز إخباره عن الغيب**) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق (و) أما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً فإنه (بناء) أي مبني (على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وإنما كان مبيناً على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي لم يكن إخباره به منزلاً منزلة التصديق له **فيكون هو كاذباً في دعواه** أنه آية صدقه ودليل عليه، **وسيأتيك أنه لا يتصور** عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فإن قيل:) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله: (فما تقولون في كلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى؟ (و) ما تقولون أيضاً (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة؟ (قلنا:) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز، والأنبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الأولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضاً وحينئذٍ تسمى إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة من أرهصت للحائط أسسته، والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه. هذا (وقد قال القاضي: إن عيسى كان نبياً في صباه. لقوله: ﴿وجعلني نبياً﴾ [مريم: ٣٠]، ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق

قوله: (لأن المعجزة إخباره عن المغيب) لايخفى أن قوله: وقد علمنا خلوه يكون قيداً زائداً على هذا التقدير.

قوله: (فيكون هو كاذباً في دعواه) فيه بحث وهو أنه لم يكن كاذباً عندما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضاً، فماذكره إنما يتم لو أثبت أنه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة إلى زمان ظهوره.

قوله: (وسيأتيك أنه لا يتصور إلخ) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى أنه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة، وما سيأتي هو الثاني واللازم هاهنا هو الأول.

في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها (ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (**ببنت شفة** إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها) وبلغ أربعين سنة. ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لايقول به عاقل (و) أما (قوله: وجعلني نبياً) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) **في أنه تعبير عن المتحقق** فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي قررناه إنما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فإما) أن يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) أنه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فإنه لا يدل عليه أصلاً (وإما) أن يكون تأخره (بزمان متطاول مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل: إخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارناً) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزاً (وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) أي لم يجب على

قوله: (ببنت شفة) أي بكلمة يقال: ما كلمه ببنت شفه أي بكلمة.

قوله: (في أنه تعبير عن المتحقق إلخ) لا يخفى أن المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة إلى الزمان الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه، وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد أن الاستقبال في المشبه بالنسبة إلى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به. أعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة إلى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين. والأظهر أن يقال: في أنه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيهاً على القطع واليقين بتحققه هذا. وقيل: معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدورة في الأزل وثابتة في العلم الإلهي الأزلي. وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد عليه أنه لا يناسب تقييده بقوله: وآدم بين الماء والطين إذ يرد على كل من التوجهين أن سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الأنبياء صلوات اللّه عليهم وعلى كل من التوجهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عليه السلام لأن نبوّة كل نبي بل كل حال لكل أحد ثابت في العلم الإلهي الأزلي، ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره. والأقرب أن يقال في معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعيناتهم العمائية، لما سيرد عليهم من النشآت المتواردة وأحكامها ونبينا عليه السلام كان في نشآته الروحانية نبياً للأرواح ومتوسطاً في تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية، كما يروى عنه عليه السلام: أول ما خلق اللّه نوري، هو المفهوم من شرح الجندي رحمه اللّه.

الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به (**لأن شرطه**) أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (**العلم بكونه معجزاً**) وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به. (وقيل: حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) عن الدعوى. (وقيل: يصير قوله) أي إخباره (معجزاً عند حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخراً) باعتبار صفته أعني كونه معجزاً، (والحق أن المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزاً) يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخباراً بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزاً مقارناً للدعوى، والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزاً لا كونه معجزاً فبطل بذلك القول الثالث، وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة **وربما لم يكن كذلك** وإن جعل شرطاً لاتصاف الأخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه، ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الأفكار. (البحث الثاني: في كيفية حصولها) المذهب (عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوّة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لإظهارها استعداداً كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافاً للحكماء. (وقال الفلاسفة:) إنها (تنقسم إلى ترك وقول وفعل، أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها وإما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (إلى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البدل كما نشاهده في المرضى من (أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي يحتاج إليه بدلاً عما تحلل من هذه المواد (ما لو أمسك) أي زماناً لو أمسك عنه (في) أيام (صحته شطره) أي نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاء الأعلى أولى. وكيف لا؟ والمرض مضاد للطبيعة ومضعف

قوله: (لأن شرطه العلم بكونه معجزاً) فيه بحث وهو أنه مخالف ما مر في بحث النظر من أن وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوبه وإلا لدار وذلك لأن العلم بكونه معجزاً إنما يكون بعد النظر، فالصواب أن يقال: لأن شرطه التمكن من العلم بكونه معجزاً وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به.

للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشدّ وأقوى، وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء **كما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: أبيت** عند ربي يطعمني ويسقيني (وأما القول فكالأخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الأول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها **بما فيها من الصور** وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك (وأما الفعل فبأن يفعل فعلاً لا نفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحَر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه. (البحث الثالث: في كيفية دلالتها) على صدق مدعي النبوة، وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وإتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه، فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها، **وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات** كانقطاع السماوات وانتثار الكواكب وتدكك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال في ذلك الوقت، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله: **(وهي عندنا)** أي الأشاعرة

قوله: (وربما لم يكن كذلك) فإن قلت: الحصول على وجه الإخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وأنه خارق البتة. قلت: انضمام الخارق إلى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقاً فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المآل نفس الأخبار المذكورة.

قوله: (كما أشير إليه بقوله عليه السلام: أبيت إلخ) مبني على أن المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل:

وإن شراب الوصل خير شراب وكـل شراب عندها كسراب

ويحتمل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً﴾ [آل عمران: ٣٧].

قوله: (بما فيها من الصور) أي الكلية والجزئية. قالوا: إن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية، والآخر، وفي العالم النفسي نقشين أحدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والأول بالذات والثاني بالآلة.

قوله: (وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات إلخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فإنه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن، وقد يجاب عنه: بأن الشيخ إنما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود أعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه حينئذ قوله: فإن خوارق العادات إلخ، فتأمل.

(**إجراء اللّه عادته** بخلق العلم بالصدق عقيبه) أي عقيب ظهور المعجزة (**فإن إظهار** المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً **فمعلوم انتفاؤه عادةً**) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لأن من قال: أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم، وقال: إن كذبتموني وقع عليكم وإن صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكناً عنه إمكاناً عقلياً لشمول قدرته تعالى للمسكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا: إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذ الملك إليكم ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلاً منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال، وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعال بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس، (بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية) أي ندعي أن ظهور المعجز يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير. وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور للّه تعالى لعموم قدرته، لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من اللّه) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعاً) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه فإن دل)

قوله: (وهي عندنا إجراء اللّه تعالى عادته إلخ) فيه أن العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الأدلة حتى العقليات عندنا فالأولى الاقتصار على قوله: إظهار المعجزة إلخ.

قوله: (فمعلوم انتفاؤه عادة إلخ) قيل: فيه بحث لأن معلومية انتفائه عادة لا ينافي أن يكون بقياس خفي جبلي مجبول في الطبائع وهو قبح تصديق الكاذب من اللّه تعالى وأنه لايفعل ذلك لحصول الإضلال الصريح، ثم إن كون الكذب صفة نقص وقبيحاً. والصدق صفة كمال وحسناً مما لاينبغي أن ينكر وإن أنكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل. واعلم أنهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبي فإن الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوّة ويظهر منه أنهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوّة بعد خاتم الأنبياء عليه السلام، فليتأمل.

المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقاً) وهو محال (وإلا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال. (وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد العاديات) كما عرفت (فإذا جوزنا انخراقها) أي انخراق العاديات (عن مجراها) العادي (جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب) إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (وأما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز إظهاره على يده (**لأن العلم بصدق الكاذب محال**. تذنيب: من الناس من أنكر إمكان المعجزة) في نفسها (ومنهم من أنكر دلالتها) على صدق مدعي النبوة (ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها).

[المقصد الثالث: في إمكان البعثة]

(في إمكان البعثة، وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان) بلا اشتباه. (وقالت الفلاسفة: إنها واجبة عقلاً لما مر) من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة: يجب على اللّه و) فصل (بعضهم) فقال: (إذ علم اللّه من أمته أنهم يؤمنون) وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم (وإلا) أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل (حسن) قطعاً لأعذارهم (وقال أبو هاشم: يمتنع خلوه) أي خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فإنه فائدة جليلة (و) جوزه أيضاً (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة أولا (وقيل:) إنما يجوز البعث لتقريرها (إذا اندرست وهو) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) أي مبني (على أصلهم) الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسداً أيضاً، (و) على تقدير صحته (لا

قوله: (لأن العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام أن عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال، وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب، وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخيل أن اعتقاد الشيء قطعاً لا يستلزم وقوعه وأما كون الاعتقاد مطابقاً فما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال أنه أيضاً عادي.

يضرنا) في مدعانا (فإنا) إنما (ادعينا الإمكان العام) الذي يجامع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف: الأولى: من أحالها) أي حكم باستحالتها لذاتها. (الثانية: من) جوزها ولكن (قال: لا تخلو) البعثة (عن التكليف) بأوامر ونواه (وأنه) أي التكليف (ممتنع) فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها. (الثالثة: من) جوز التكليف و (قال: في العقل كفاية) في معرفة التكاليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها. (الرابعة: من قال بامتناع المعجزة) لأن خرق العادة محال عقلاً (ولا تتصور) النبوة (دونها) أي دون المعجزة. (الخامسة: من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعي النبوة. (السادسة: من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنه إمكان العلم بها) للغائبين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية. (السابعة: من) اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هي الطوائف المنكرة لها. الأولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه: الأول: المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له أرسلتك) فبلغ عني (هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن فإنكم أجمعتم على وجوده) وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي. (الثاني: إن من يلقي إليه) أي إلى النبي (الوحي إن كان جسمانياً وجب أن يكون مرئياً) لكل من حضر حال الإلقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به (وإلا) أي وإن لم يكن جسمانياً بل روحانياً (كان كذلك) أي إلقاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيلاً) إذ لا يتصور للروحانيات كلام. (**الثالث: التصديق بها**) أي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وإنه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل إلا بغامض النظر) لأن هذا العلم ليس ضرورياً ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) أي ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم (مقدور بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أي زمان كان (و) حينئذ (يلزم إفحام النبي وتبقى البعثة

قوله: (الثالث التصديق بها إلخ) فيه بحث لأن هذا لدليل لا يناسب المذهب الأول أعني دعوى استحالة البعثة في نفسها ألا يرى إلى قوله: وحينئذ يلزم إفحام النبي عليه السلام ويبقى البعثة عبثاً فتدبر.

عبثاً وإلا) أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهملة (لزم التكليف بما لا يطاق) لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وإنه قبيح عقلاً) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى (وجواب الوجه (الأول والثاني: إن المرسل ينصب دليلاً) يعلم به الرسول أن القائل له أرسلتك هو اللّه تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علماً ضرورياً فيه) بأنه المرسل والقائل **وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال**: جاز أن يكون الملقى جسمانياً ولا يخلق اللّه رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء. (و) جواب (الثالث: أما على أصلنا) في التعديل والتجويز (فلا يجب الإمهال) لأنا بينا فيما سبق أنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه، وإليه الإشارة بقوله: (مع العلم العادي الحاصل عن المعجز. وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتقبيح (وإن صرحوا بخلافه منع الإمهال) يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال (لأن فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو إلا كمن يقول لولده: بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق، (فقال:) الولد (دعني أسلكه إلى أن اشاهد السبع أو المهلك، أليس ذلك) القول من الولد (مستقبحاً في نظر العقلاء؟ ولو هلك ألم يكن ملوماً مذموماً؟ ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو؟) وبما قررناه يندفع الإلزام عن أصلهم أيضاً. الطائفة (الثانية: من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها) التي لا تخلو هي عنها وأيضاً هي لا تخلو عن

قوله: (وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال إلخ) لا يخفي أن أخذ هذا المعنى من عبارة المصنف لا يخلو عن بعد والأوجه أن يجعل قوله ينصب دليلاً أو يخلق علماً ضرورياً، إشارة إلى الجواب عن الثاني بأن يقال: حاصله أنه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالأحكام بطريق نصب الدليل أو خلق العلم الضروري بها من غير إلقاء كلام من شخص إذا الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الواقع، ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن ليس كل جسم بمرئي كالهواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز أن يجيء الملقى في الخلوات فإن الكلام في الامتناع الذاتي، فليتأمل.

التكليف (باتفاق) وإجماع من القائلين بها (ثم إن التكليف) الذي هو لازمها (ممتنع لوجوه: الأول: ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الأفعال (و) ذلك لما تبين من (أن فعل العبد واقع بقدرة اللّه) إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلاً والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (أن الفعل إما معلوم الوقوع) من العبد (أو معلوم اللاوقوع) منه، فعلى الأول يكون ضرورياً وعلى الثاني ممتنعاً ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذٍ) أي حين إذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعاً. (الثاني: التكليف إضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) إذا أقدم عليه (أو العقاب بالترك) إذا أحجم عنه (وهو) أي الإضرار (قبيح) واللّه تعالى منزه عنه. (الثالث: التكليف إما لا لغرض وهو عبث) قبيح (أو لغرض يعود إلى اللّه وهو) محال لأنه تعالى (منزه) عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (أو إلى العبد وهو إما إضرار وهو منتفٍ بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فإنه منزلة أن يقال له: حصل المنفعة لنفسك وإلا عذبتك أبدا الآباد، ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب (ثم إنه) أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح. (الرابع: التكليف) بإيقاع الفعل (إما مع) وجود (الفعل ولا فائدة فيه) أصلاً (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثاً قبيحاً، وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليف بتحصيل الحاصل. (وأما قبل) وجود (الفعل وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال) إذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر، (و) أما (من جوزه فإنه لا يقول بوقوعه ولا أن) أي ولا يقول بأن (كل تكليف كذلك) أي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلاً عنده أيضاً، وإذا بطلت الأقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقاً. (الخامس: وهو لبعض الصوفية) من أهل الإباحة (أن التكليف بالأفعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر في معرفة اللّه تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمتنع عليه) من الأفعال (ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربي) أي تزيد وتفضل (على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً، وجواب الأول: ما مر في مسألة خلق الأعمال) من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقاً بالفعل يسمى كسباً، وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفاً بما لا يطاق بالكلية. (و) جواب (الثاني:) أن يقال: (ما في التكاليف

من المصالح الدنيوية والأخروية يربي كثيراً على المضرة) التي هي (فيها) وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ممالا يجوز (و) جواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض في أفعاله تعالى معما أجبنا به. الثاني:) وهو أن نقول: إن التكليف لغرض يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق الأفعال وأما عقابه أبداً فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده، وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم. (و) **جواب (الرابع: عندنا أن القدرة مع الفعل)** كما مر، والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفاً بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون كذلك إن لو كان الفعل حاصلاً بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل. (و) جواب الرابع: (عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل ليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق لأن التكليف (في الحال) إنما هو (بالإيقاع في ثاني الحال) لا بالإيقاع في الحال ليكون جمعاً بين الوجود والعدم **(وذلك)** أي التكليف **(كالإحداث)** يعني أن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل فيقال: إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلاً للحاصل، وإما حال عدمه فيكون جمعاً بين النقيضين (وهو) أي الإحداث (مما لا شك فيه فما هو جوابكم) في الأحداث (فهو جوابنا) في التكليف. (و) جواب (الخامس: إن ذلك) أي التفكر في معرفة اللّه وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية إليه (ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكاليف). الطائفة (الثالثة: من قال في العقل مندوحة عن البعثة) إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية، غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة إبراهيم

قوله: (وجواب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل) قيل: اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب، على أن ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم أن لايعصي الكافر لأن التكليف على ما ذكره مع الفعل، وإذا لم يتحقق منه الفعل أعني الإيمان فلا تكليف له، اللّهم إلا أن يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم.

قوله: (وذلك كالإحداث) قيل: المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في الإحداث، فتأمل.

فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وإدريس فقط و) **هؤلاء كلهم** (**احتجوا** بأن ما حكم العقل بحسنه) من الأفعال (يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة) إليه (لأن الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعاً لمضرة فواتها (ولا يعارضها مجرد الاحتمال) أي احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمة (والجواب: بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (أن الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة (وبيان ما يقصر عنه العقل) ابتداءً (فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشيء وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك) أي النبي الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل (يجربون فيه) أي في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكاً ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع أن اشتغالهم بذلك) أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة (يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤونة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في إمكانه معرفته) أي معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة اللّه) بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهوأن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ. الطائفة (الرابعة: من قال: بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلاً (لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً وأواني البيت رجالاً) كملاً (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت

قوله: (وهؤلاء كلهم احتجوا إلخ) لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الأنبياء المذكورين.

المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بأن يعدم) المدعي عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه). أي في تجويز خرق العادة (من الخبط والإخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد. (والجواب أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما **ومن انعدامها الذي نقول) نحن** (به، والجزم بعدم وقوع بعضها) كما في الأمثلة المذكورة (لاينافي إمكانها) في أنفسها (وذلك كما في المحسوسات فإنا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا تتطرق إليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقاً بها (والعادة أحد طرق العلم كالحس) فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع إمكان نقيضه في نفسه (ثم إن خرق العادة إعجازاً) لنبي (وكرامة) لولي (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره **أو فلا يكون حينئذ خرقاً للعادة** بل أمراً عادياً. والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وإن لم يكن خارقا للعادة. الطائفة (الخامسة من قال: ظهور المعجز لا يدل على الصدق) في دعوى النبوة (لاحتمالات: الأول: كونه من فعله لا من فعل اللّه) فلا يكون نازلاً منزلة التصديق له من اللّه وإنما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه (إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وإن توافقا في الماهية (أو لكونه ساحراً) ماهراً في السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) **أي على كون السحر مؤثراً** في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى: ﴿ فيتعلمون منهما ما

قوله: (ومن انعدامها الذي نقول نحن به) ذكر الإعدام غير مناسب للمقام لأن إمكانه سمعي يتوقف على إمكان البعثة والمعجزة وهذا أول المسألة.

قوله: (أو فلا يكون حينئذ خرقاً للعادة) قيل: هذا الاحتمال مع كونه مخالفاً لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الأولى مشكل، فإن منع كون وقوف الشمس في الأفق مراراً مثلاً خارقاً خروج عن الإنصاف. اللّهم أن يقال: هو خارق لعادة أخرى.

قوله: (أي على كون الحر مؤثراً) وجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعاً إذ لا نزاع في بطلانه شرعاً.

يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ [البقرة:١٠٢]، والسنة **كقصبة لبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرية** فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضاً إذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتقاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر، فقال بعضهم: يجب قتله، **وقال آخرون: هو كافر**، وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر بأن قتله شخصاً بسحره وبأن سحره مما يقتل غالباً وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان إجماعاً، هكذا ذكره الآمدي (أو لطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعني إن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فإذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره. وقالوا: الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو لخاصية بعض المركبات إذ لا شك أن المركبات العنصرية تستتبع آثاراً عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعاً لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالماً

قوله: (كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي عليه السلام) روى أنه سحر النبي عليه السلام في إحدى عشر عقدة وتردسه في بئر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان، وأخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر، فأرسل علياً كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه، وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة، فإن قلت: هل لايلزم على هذا صدق الكفرة في أنه مسحور، قلت: لا لأنهم أرادوا به أنه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك.

قوله: (ومن أنكره من القدرية) قال القدرية: السحر إراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد وإخفاء وجه الحيلة، واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾ [طه:٢٠]، أجيب بجواز أن يكون سحرهم إيقاع ذلك التخيل، وقد وقع ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة، هو التخيل لا يدل على أن لا حقيقة له.

قوله: (وقال آخرون: هو كافر) وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا إشكال في تقابل قوله: وقال آخرون إلخ. لقوله: فقال بعضهم يجب قتله لأن المراد به أنه يجب قتله حداً، وإن لم يكن كافرا، تأمل.

بذلك النوع من التركيب دون غيره. (الثاني:) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (إلى بعض الملائكة) فإنها قادرة على أفعال غريبة فلعل ملكاً أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس، وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها هاهنا، (أو الشياطين) فإنها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استناده (إلى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) أي مدعي النبوة (قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله إلا في ألوف من السنين ويستتبع أمراً غريباً (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزاً لنفسه) فلا يكون حينئذ دالاً على صدقه. (الثالث:) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق. (الرابع: أن لا يصدق به التصديق) أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقاً منه للمدعي (إذ لا غرض واجباً) في أفعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضاً من ذلك الخارق (إذ لعله) أي الغرض منه (غير التصديق) له (كإيهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب) بذلك (كإنزال المتشابهات) فإنها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون إرهاصاً لنبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه (الخامس: أنه لايلزم من تصديق الله) إياه (صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلاً (إذ لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سمعاً للزوم الدور (السادس: لعل التحدي) الصادر عن المدعي (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الأقطار، (أو لعله) أي القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعي ومواطأة معه (في إعلاء كلمته من لينال دولته حظاً وافراً. (السابع: لعلهم استهانوا به أولاً) وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة أتباعه (أوشغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه) أي عن المدعي ومعارضته (الثامن: لعله عوارض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن إظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي أتباع المدعي (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يبقي لها) أي للخارق الذي سمي معجزة (دلالة على الصدق. الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة) أي قررناه مراراً ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من

أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي) كما في المحسوسات. (و) الجواب (التفصيلي عن الأول أنا بينا أن لا مؤثرة في الوجود إلا الله فالمعجز لا يكون إلا فعلاً له لا للمدعي (والسحر ونحوه إن لم يبلغ حد الإعجاز) الذي هو (كفلق البحر وإحياء الموتى) وإبراء الأكمة والأبرص (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) أنه لا يلتبس السحرة بالمعجزة فلا إشكال (وإن بلغ) السحر حد الإعجاز (فإما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضاً) أنه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذ **(فلا بد من) أحد أمرين** إما (أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته وإلا كان تصديقاً للكاذب وإنه محال) على الله سبحانه لكونه كذباً. (و) الجواب (عن الثاني أن لا خالق إلا الله) فلا يكون المعجز مستنداً إلى غير (وعن الثالث: إن) لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الأستاذ أبو إسحاق: لا **تبلغ) الكرامة** الظاهرة على يد الأولياء **(درجة المعجز**، وقيل: لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها لم تقع، بل وقوعها اتفاقي فقط. (وقال القاضي: تجوز) الكرامة (إذ لم تقع على طريق التعظيم والجلال لأن ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجز (بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها (فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر) فلا تشتبه إحداهما بالأخرى. (وعن الرابع: إنا لا نقول بالغرض) أي لأنا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض (بل نقول:) إن خلقها على يد المدعي (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجلة مع جواز حصولها بدونها، أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن يحصل فيه الخجالة، (وعن الخامس: فقد مر) في مسألة الكلام من موقف الإلهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى. **(وعن السادس: إذا**

قوله: (وحينئذ فلا بد من أحد أمرين إلخ) يمكن أن يقال: لا حاجة إلى شيء منهما لجواز أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعاً.

قوله: (لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة) هذا مردود بأن من جملة المعجزات علم الغيب وإحياء الموتى، وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف. ولذا قيل: إن الأمة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لأمته إذا كانت على طريقته.

أتى) مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع: يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية (المبادرة) بلا توان (إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم و) يعلم الضرورة أيضاً (عدم الإعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر (بحيث لا ينتدب له أحد) ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلاً (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة، (وحينئذٍ) أي وحين إذ كان الأمر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمراً خارقاً للعادة دالاً على صدق المدعي، وإن كان ما أتى به مقدوراً لغيره. (وعن الثاني: كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة أيضاً (وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع) أي في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقاً) من أصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم أيضاً. فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية. الطائفة (السادسة:) من منكري البعثة (من قال: العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة، وإنما قلنا: إن التواتر لا يفيد العلم (لوجوه: الأول: أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل) يجوز عليه الكذب (إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد. الثاني: إن حكم كل طبقة) من طبقات أعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فإن من جوز إفادة المائة للعلم جوز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً، ولم يحصره) أي العلم (في عدد) معين (و) أيضاً (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين في إفادة العلم (تحكم) محض، وإذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لا تفيده) أي لا تفيد العلم قطعاً كاثنين مثلاً (ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيده) شيء من هذه المراتب (بالغاً ما بلغ) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الإفادة. (الثالث: لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد واللازم منتفٍ) اتفاقاً (**بيان الملازمة أن التواتر** لا يشترط فيه

قوله: (وعن السادس إذا أتى إلخ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين في السادس وأما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع.

قوله: (بيان الملازمة أن التواتر إلخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من أن حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فإذا أفاد المئة أفاد التسعة والتسعون، وإذا أفاد هذا أفاد الثمانية والتسعون إلى أن يبلغ الواحد.

اجتماع أهله اتفاقاً) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) أي للعلم على تقدير حصوله إنما (هو الخبر الأخير) وحده لا هو مع ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذ. (الرابع: شرطه **استواء الطرفين والواسطة**) بالغة ما بلغت (ولا سبيل إلى العلم به) أي بالشرط المذكور وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه. (الخامس: إن التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول العلم به (فإثبات العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح. (وجواب الأول: منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد و). جواب (الثاني أن حصول العلم عنده) أي عند التواتر (**عندنا**) **معاشر الأشاعرة** إنما هو (بخلق الله تعالى إياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) **فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد** في احتمال الكذب وعدم إفادته العلم (كيف وأنه) أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد، وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث: أما عندنا فلأنه) أي العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد أخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجباً له (وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الأخبار) الصادرة

قوله: (استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب. وقيل: المراد بالطرفين والواسطة المخبر الأول والثاني والثالث وبالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فإن العلم يختلف باختلاف المخبرين، كما أنه يختلف بالوقائع فينبغي استواء المخبر الأول والذي بعده بالغاً ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه الأول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هوالمناسب لنفي إيجاب التواتر للعلم مطلقاً أي سواء كان في قرون أو قرن واحد، فتأمل.

قوله: (عندنا معاشر الأشاعرة إلخ) يمكن منع تساوي طبقات الأعداد من غير بنائه على أصل الأشاعرة لما يرى من قوة العشرة على مالا تقوى عليه الخمسة والثمانية.

قوله: (فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد) قد يقال: لا شك أن نسبة قدرته تعالى إلى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية، نعم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وإرادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود أنفسها، وأنت خبير بأنه يمكن رجع منع التساوي المذكور في الكتاب إلى هذا أيضاً، فتدبر.

عن أهل التواتر (أسباب معدة) لحصول العلم لا موجبة له (وهي) أي الأسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول في المنتهى) فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله: (ثم إنا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً ويقوى) ذلك الظن (بالثاني والثالث) وهكذا إلى أن ينتهي (إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجباً له. (و) الجواب (عن الرابع والخامس أنا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الأمر (على شرطه) وضابطه (لأنا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر) فإن حصول التواتر في نفس الأمر مشتملاً على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمر لا شبهة فيه إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر، وليس يعتبر ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال: إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور، نعم إذا استدل على شيء بكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر **ضروري عندنا لا نظري** فتدبر. الطائفة (السابعة: من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها، قالوا: تتعبنا الشرائع) التي أتى بها مدعو الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند اللّه) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذي لا يوافق العقل والحكمة (كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه) لمنفعة الأكل وغيره (و) إيجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن) مع أنه لا منفعة في هذا المنع للّه سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفاً للحكمة (وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تمايلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري

قوله: (ضروري عندنا لا نظري) إنما قال: عندنا لأن الكعبي وأبا الحسين ذهب إلى أنه نظري زاعمين أن حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الأولى أن الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، والثانية أن كل خبر شأنه ذلك فهو صادق. والجواب المنع فإن الخبر إذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلاً عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات.

وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فإنه ربا حرام وإن باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالاً بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه. (والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (فغايته) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولايلزم منه عدمها) في نفس الأمر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر اللّه بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبية وملكة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالاً مجرداً وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضاً في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عمالاً تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة.

[المقصد الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ]

(وفيه مسالك: المسلك الأول: وهو العمدة أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده **أما الأولى فتواتره تواتراً ألحقه بالعيان**) والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها، (وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره)

[الكلام في القرآن]

وكونه معجزاً أن نقول: تحدى به ولم يعارض فكان معجزاً (أما أنه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور:٣٤]، وقوله: ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ [هود:١٣]،

قوله: (أما الأولى فمتواترة تواتراً ألحقه بالعيان) التأنيث في الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في ألحقه باعتبار الادعاء.

وقوله: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]، (وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر) لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله (سيما والخصوم أكثر) عدداً (من حصى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ) أي حين إذ تحدى به ولم يعارض (يكون معجزاً فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها هاهنا وأجوبتها تعلم من هناك أيضاً فلا حاجة بنا إلى إعادتها (ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الفصل الأول في وجه إعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب) والأسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه) أي أوائل السور والقصص وغيرها، (ومقاطعه) أي أواخرها (وفواصله) أي أخر الآي التي هي بزنة الإسجاع في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه. (وعليه بعض المعتزلة. وقيل:) وجه إعجازه (كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) وأهل العربية ثم إنهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم: (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه. (والحق أن الموجود منها متناه) لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فإنه غير متناه إذ لا يتعذر وجود الفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام، وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الإعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في إثبات إعجازه (إلى بيان أنه الغاية) القصوى (فيها) أي

قوله: (فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا في حواشي المطول أن قوله من مثله إن جعل لغواً متعلقاً بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول في مما نزلنا وإن جعل مستقراً صفة لسورة فإما راجع إليه أو إلى الموصول فليرجع إليه.

في المراتب الممكنة من البلاغة (فلأن) أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، و (من) ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل (أي ضرب المثل) و(أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام (و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) أي خلوه (عن اللفظ الغث) أي الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (إلى غير ذلك) من أنواع البلاغات. (بحيث) أي وجده مشتملاً على فنون البلاغة بحيث (لا يرى المتصفح له) أي للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعاً منها) أي من تلك الفنون إلا وجده فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئاً منها (ولا يقدر أحد من البلغاء) الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وإن استفرغ وسعه) وطاقته في تزيين كلامه (إلا على نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره) أي غير ذلك النوع (لم يواته) أي لم يوافقه ولم يتأت له. قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستئثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصراً والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان أعرف بالعربية) أي لغة العرب (وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته. (وقال القاضي) الباقلاني (هو): أي وجه إعجازه (مجموع الأمرين) أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة (وقيل: هو إخباره عن الغيب نحو ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾)، (﴿في بضع سنين﴾ [الروم:٣]) أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيراً) يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقلة الكائنة على وفقها (وقيل:) وجه إعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء:٨٢]، **وقيل:**) إعجازه (**بالصرفة**) على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف. (فقال الأستاذ:) أبو إسحاق منا (والنظام) من المعتزلة: (صرفهم الله عنها مع قدرتهم) عليها وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع

قوله: (**وقيل بالصرفة**) رد عليه بأن الأنسب حينئذٍ ترك الاعتبار ببلاغته لأنه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الإعجاز.

كونهم مجبولين عليها خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً (وقال المرتضى:) من الشيعة: (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة) يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها، وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها. الفصل (الثاني:) في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها، قالوا:) أولاً (وجه الإعجاز يجب أن يكون بيناً لمن يستدل به عليه) بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الإعجاز أنه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على إعجازه. (ثم) قالوا ثانياً: (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجباًللإعجاز (وأيضاًفحماقات مسيلمة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقاته قوله: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل. (وأما البلاغة فلوجوه: الأول: إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء و(أبلغ) قصيدة للشعراء (وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن و(أنتم) تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]، لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضتها) الذي قيس إليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت) بينه وبين ما يقاس إليه (إلى حد تنتفي معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزماً يقيناً. الوجه الثاني: إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة **ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت به)** عن غير القرآن (فلم يختلفوا) في كونها منه. الوجه (الثالث: إنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد) إليهم ولم يكن مشهوراً عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين والتقرير ما مر) وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بينة أو يمين. الوجه: (الرابع لكل صناعة مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض **(وليس لها حد معين)** تقف عنده ولا تتجاوزه (ولا بد في كل زمان من فائق) قد فاق (أبناؤها) بأن وصل إلى مرتبة من

قوله: (ولو كان بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت) قيل: هذا مدفوع بأن إعجاز القرآن نظري لا يتبين إلا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع.

قوله: (وليس لها حد معين إلخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لأنه الأشبه بالحق

تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر (فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره (فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه) ولو كان ذلك معجزاً لكان) ما أتى به (كل من فاق أقرانه في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار (معجزاً وهو ضروري البطلان، وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً وأما الإخبار بالغيب فلوجوه: الأول: أنه جائز كرامة للولي) وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين (إلا أن يتكرر) ذلك الإخبار (إلى أن يصير) خارقاً للعادة فيصير حينئذ (معجزاً ومراتبه) أي مراتب التكرر إلى حد الإعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) في الإخبار بالغيب (مرتبة الإعجاز. الثاني: أنه يقع) ذلك الإخبار مكرراً (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقاً. الثالث: أنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه) أي عن الإخبار بالغيب (من القرآن معجزاً) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه: الأول:) أن فيه تناقضاً لأنه (قال: وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى: ﴿ومن يتق اللّه يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق:٣]، فإنه بدون لفظ مخرجاً من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله: ﴿وأملي لهم إن كيدي متين﴾ [الأعراف:١٨٣]، (و) نحو (قوله: ﴿ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدر قوم مؤمنين﴾ [التوبة:١٤]) فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزوناً بلا شبهة (سيما) أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما (**إذا تصرف فيه بأدنى تغيير** فإنه يوجد فيه شيء كثير) على أوزان بحور الأشعار (الثاني: أن فيه كذباً إذ قال: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام:٣٨]) وقال: (﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام:٥٩]) ولا شك أنه لا يشتمل) القرآن (على أكثر العلوم) من

والموافق لكلام الآمدي في الأبكار، حيث قال: التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده إذ ما من فصيح إلا ولعل غيره أفضح منه ولا يمتنع أن ينتهي البلاغة في كل عصر إلى فصيح لا أفصح منه، ثم قول الشارح: ولا تتجاوزه معناه ولا يمكن أن تتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق الفصيح لا أفصح منه، ثم قول الشارح ولا تتجاوزه معناه: ولا يمكن أن تتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن، وإذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا يتتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن أيضاً مخالفاً لكلامه السابق فليتأمل.

قوله: (سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير) المناسب لهذا الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب إيراد قوله تعالى: ﴿ويخزهم﴾ [التوبة:٩] الآية.

المسائل الأصولية والطبيعية والرياضة والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع. (الثالث: أن فيه اختلافاً) **بالصحة وعدمها** (إذ فيه اللحن نحو ﴿إن هذان لساحران﴾ [طه:٦٣]، قال عثمان) حين عرض عليه المصحف: (إن فيه لحناً وستقيمه العرب بألسنتهم. (الرابع: فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة، وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد (الخامس: أنه نفي عنه الاختلاف حيث قال: ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢]، في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند اللّه ثم) إنا (**نجد فيه اختلافاً كثيراً** فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً، وإنما قلنا: بكثرة الاختلاف فيه (لأنه) أي الاختلاف (إما في اللفظ أو المعنى، والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه إما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا إلى ذكر اللّه بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة و) مثل السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق، وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله: (له تسع وتسعون نعجة أنثى وأما) الاختلاف (في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الأمر ونداء الرب (وربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب. (والأول دعاء والثاني خبر، و) نحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء). والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى، (السادس: أنه يوجد) عدم الاختلاف (في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلاً عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]،

قوله: (بالصحة وعدمها) فيه دفع لما يقال: لا معنى لذكر اللحن والتكرار وإيضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر. وقد يجاب بأن المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال: وأي خلل أعظم من الكلام.

قوله: (إنا نجد فيه اختلافاً كثيراً) قيل: فيه من الاختلافات ما يرتقي على اثني عشر ألفاً كما تسمع أصحاب القراءات يتلونها إليك.

فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجباً للإعجاز (وأما القول بالصرفة فلوجوه: الأول: الإجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على أن القرآن معجز، و) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن ألا ترى أنه (لو قال: أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزاً بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول اللّه دالة على صدقه. (الثاني:) أنهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعاً (فإن قيل: إنما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حراصاً على إبطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ إظهار ما علموه من أنفسهم. (قلنا: إن كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (موجباً لتصديقه) إيجاباً قطعياً (**امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير** على مكابرته) والأعراض بالكلية عن مقتضاه (وإن لم يكن موجباً لتصديقه بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلاً لتناطقوا به وحملوه عليه)، وقالوا: قد سلب عنا قدرتنا إما بالسحر وإما بغيره فلا يلزمهم بإظهار صيرورته حجة عليهم. (**الثالث:**) **إنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة** وذلك لأنهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدي به) بل قبل نزوله (فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة. (والجواب:) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً بسبب الاختلاف في وجه إعجازه أن نقول: (قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل إخفاء. قلنا: الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة عاماً وعملاً) وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز (معجز بالنظر وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم

قوله: (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير إلخ) إن أراد مجرد الكثرة فالامتناع العادي ممنوع فإن المعاندين كثيرون، وإن أراد جميع المتحدين، فلا شك أن تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل.

قوله: (الثالث أنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة إلخ) يحتمل أن يقولوا بصرف الدواعي إلى المعارضة مطلقاً بالإنشاء الجديد، أو بما سبق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت إليه.

وليس **إذ لم يكن** معجزاً بالنظر إلى أحد من وجوه الإعجاز ما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزاً بجملتها أولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة (وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكلٍ واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الأفراد المتعددة كعشرة مثلاً وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومعيناً، فإن الأول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (**هذا**) الذي ذكرناه (**وإنا نختار أنه معجز ببلاغته**. وأما الشبه) القادحة في ذلك (فالجواب عن الأولى: إن الفرق كان بيناً لمن تحدى به) من بلغاء عصره. ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام (ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف (**وأيضاً فيكفينا**) في إثبات النبوة (كون القرآن بجملته أو بسورة الطوال معجزاً) وهذا مما لا سترة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة: بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على حطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها و) الجواب (عن الثانية: إن الآحاد لا تعارض القاطع) يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن **مروي بالآحاد** المفيدة للظن ومجموع القرآن **منقول بالتواتر** المفيد

قوله: (**وليس إذا لم يكن إلخ**) به اندفع ما أورده على مذهب القاضي.

قوله: (**هذا وإنا نختار أنه معجز ببلاغته**) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لأنه قول مرجوح لا حاجة إلى الذب عنه.

قوله: (**وأيضاً فيكفينا إلخ**) فإن قلت: قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣]، يدل على أن كل سورة منه معجز. قلت: هذا هو الحق إلا أن المقصود أنه يكفي في إثبات النبوة كون المجموع معجزاً أو الكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على أنها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح، وإن كان بعيداً جداً قيل: الشبهة باقية إذ يقاس السورة الطويلة إلى خطب كثيرة وقصائد عديدة. فالجواب هو الأول أو أن يقال: إن أبلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل.

قوله: (**مروي بالآحاد إلخ**) وقال الإمام الرازي: هذه الرواية مختلفة لأنه قد ثبت أن النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن.

قوله: (**منقول بالتواتر**) أي ما من آية إلا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وإن لم

لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه. (ثم) إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا: (إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) ﷺ (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) **بل في مجرد كونه من القرآن** وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (**وأما البسملة فالخلاف**) فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط، وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم، أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور إذ لا خلاف فيه، ومن قال به فقد توهم. (و) الجواب (عن الثالثة: إن اختلافهم) عند جميع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن، وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فإن النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقناً كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضاً (أن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) قلنا: أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن (ثم) نقول: (لا يضر فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فإن المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أوقصيرة بتمامها **وأقلها ثلاث آيات**. (و) الجواب (عن الرابعة: أن المعجز

يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام حد التواتر إذ روي أنهم ستة نفر، وفيه بحث وهو أن من قولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال أن لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف، وأن لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه أن المروي بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه. قال الإمام في نهاية العقول: روي أن ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على إنكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وهم لا يمنعونه ولا شك أن الرواية على هذا الوجه مما لايلتفت إليها.

قوله: **(بل في مجرد كونه من القرآن)** اعترض عليه بأن ماهية القرآن هوالنظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والإعجاز لا يتصور الإنكار لقرآنيته. وأجيب: بأن ماهية القرآن هي المنزلة للإعجاز بسورة منه وكونه معجزاً لايوجب إنزاله للإعجاز.

قوله: **(وأما البسملة)** جواب عما يرد على دعوى أن جميع القرآن منقول بالتواتر.

قوله: **(وأقلها ثلاث آيات)** فإن قلت: كيف يصح دعوى إعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن

يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذي يمكن للبشر أن يصل إليه (حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد) هذه الصناعة علموا أنه من عند اللّه) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها، أو كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (**أن حد السحر تخييل وتوهيم**) لما لا ثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه) أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها (علموا أنه خارج عن السحر) وطوق البشر، بل هو معجزة من عند اللّه (فآمنوا به، و) أما (فرعون) فإنه (لقصوره) في هذه الصناعة (يظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر، وكذا الطب في زمن عيسى) عليه السلام فإنه كان غالباً في أهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكاسل في بابه (علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند اللّه) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن ثبتها (فلما أتى) النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى إن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه) للإسلام ملتزماً (للصَّغار) أي الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مر، وبقوله: والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً (ومنهم وهم الأكثرون من عدل إلى المحاربة)

العزيز بأن البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال: ﴿رب اشرح لي صدري﴾ [طه:٢٥]، إلى قوله تعالى: ﴿إنك كنت بنا بصيراً﴾ [طه:٣٥]، فإن هذه إحدى عشرة آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت: المحكي لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه.

قوله: (إن حد السحر تخييل وتوهيم) قيل: هذا ميل إلى مذهب الاعتزال، اللّهم إلا أن يدعى أن سحر سحرة فرعون كان تخييلاً وتوهيماً.

والقتال (وتعريض النفس والمال) والأهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقاً مختلفة علم (أن ذلك من عند الله قطعاً سلمنا) أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته (لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الأولى أن يقال: (حد المعجز منه) أي من هذا الإخبار ليس مجهولاً كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضي به العادة) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لا شك أنه (قد بلغ) الإخبار بالغيب (في القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) إذ يكفينا العلم به إجماعاً (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الأخيرتين، أما عن الثانية فبأن يقال: إخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ، وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار بالغيب، وأما عن الثالثة فبأن يقال: يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه، فإن ذلك البعض **ليس بمعجز عند هذا القائل** (سلمنا) أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب (لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف، وأما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الأولى: **إن ما في القرآن ليس بوزن الشعر** إنما يصير إليه بتغير ما من

قوله: (ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور:٣٤]، وقال الله تعالى: ﴿فاتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة:٢٣]، لكن ورود الإلزام من جهة أخرى لا يضر في هذا المقام كما أشرنا إليه فليتأمل.

قوله: (إن ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فإن قلت: فيه تناقض من وجوه أخر منها أن بين قوله تعالى: ﴿فيؤمئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ [الرحمن:٣٩]، وقوله تعالى: ﴿ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾ [القصص:٧٨]، وبين قوله تعالى: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ [الحجر٩٢]، وقوله: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ [الحجر:٩٢]، تناقض. قلت: شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى: ﴿في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج:٧٠]، أن يوم القيامة مقداره ذلك، وعرف بالإخبار أنه مشتمل على مقامات مختلفة فإذا احتمل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة ولايكون في آخر أو في مقام من مقاماته ولا يكون في آخر أو بقيد من القيود كالتوبيخ أو التقرير أو غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد أخرى لم يتحقق التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى: ﴿فلا أنساب بينهم يؤمئذ ولا يتساءلون﴾ [المؤمنون١٠١]، وبين قوله تعالى: ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾ [الصافات:٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ [النحل:١١١]، وقوله تعالى: ﴿يوم لا

إشباع أو زيادة أو نقصان) وإذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (**ثم إن الشعر ما قصد وزنه** وتناسب مصاريعه واتحاد رويه و) ما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغير ليس كذلك فلا يكون شعراً ألا ترى أن (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقاً) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يعد شعراً ولا قائله شاعراً، ومن قال لغلامه: ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً) ولا كلامه شعراً (ضرورة. و) الجواب (عن الثانية: إن المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا إشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين) إذ القرآن مشتمل على جميع أصوله. (وعن الثالثة: إن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب وهو إحدى شعب البلاغة). **ومنها أن القصة الواحدة** قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها تبعاً وتعكس أخرى (وأما قوله: ﴿إن هذان لساحران﴾ [طه:٦٣]، فقيل: غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فإن أبا عمرو قرأ إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف. (وقيل:) إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله: (إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع. (وقيل:) ليس إبقاء الألف عاماً لما ذكر

ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون﴾ [المرسلات:٣٥]، وأمثال هذه الآيات وأما توهم التناقض بين قوله تعالى: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية:٦]، وقوله تعالى: ﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾ [الحاقة:٣٦]، فمدفوع بأن الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعاذنا الله تعالى منها.

قوله: (ثم إن الشعر ما قصد وزنه إلى إلخ) المراد بقصد الوزن أن يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعي جانبه لا أن يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لائقة، من حيث الفصاحه في تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة، فيستتبع ذلك كون الكلام موزوناً أو أن يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الأوساط فيتفق أن يأتي موزوناً. كذا في المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من أن الله تعالى لا يخفى عليه خافية، وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى، معلوم له تعالى لكونه موزوناً وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفي ككون وزنه مقصود، فتأمل.

قوله: (ومنها أن القصة الواحدة إلخ) وأيضاً فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدي لعجزه قد سبق إلى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانياً.

بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فإنه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الألف عن حالها (كما فعل) مثل ذلك (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث، وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا، وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي (وقيل: ضمير الشأن مقدر هاهنا) أي أنه (واللام) حينئذ تكون داخلة في الخبر ولا بأس إذ هي (تدخل على خبر المبتدأ) وإن كان قليلاً (إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من أن كلمة أن بمعنى نعم وحال اللام كما مر (وقول عثمان رضي اللّه عنه: إن فيه لحناً أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه **نقل القصة** (وأما قوله: ﴿تلك عشرة كاملة﴾ [البقرة:١٩٦]، فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جداً (**مثل أن يظن**) على تقدير تركه (**أن المراد** بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة: إن ما نقل منه آحاداً فمردود) لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً (**وما نقل) منه (متواتراًفهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف** كلها كاف شافٍ) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي

قوله: (نقل القصة) وهو قوله: حين عرض عليه المصحف.

قوله: (مثل أن يظن أن المراد إلخ) وقيل: هذا الكلام لنفي توهم أن الواو بمعنى أو إذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لأن أو قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها.

قوله: (وما نقل منه متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف إلخ) لا يخفى أن هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة. فالصواب أن يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة. هذا واعلم أن أصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف ما حام حوله الإمام عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من أن المراد بسبعة أحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن، لكن ذكر بعض المحققين أن حق تلك الأنحاء أن ترد إلى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة أن الاختلاف بين القراءتين، إما أن يكون راجعاً إلى إثبات كلمة وإسقاطها. وأنه نوعان أحدهما أن لا تتفاوت المعنى مثل ﴿وما عملته أيديهم﴾ [يس٣٥]، في موضع ﴿وما عملته﴾ [يس:٣٥]، لاستدعاء الموصول الراجع، وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزي من نفسي﴾ [طه:١٥] وإما راجعاً إلى تغيير نفس التكلم وأنه ثلاثة أنواع أحدها أن يتغير الكلمتان والمعنى

الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في إعجازه بل هو أيضاً من صفات كماله. (وعن الخامسة: إن المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون **بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه** (فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لايخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله **واعلم أن الشبهة الثالثة** هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح. والخامسة أنه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتأمل. (وأما الصرفة فنقول: بأن الإعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزاً وأياً ما كان يحصل المطلوب) أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجز خارق للعادة.

[الكلام في سائر المعجزات]

أي ما سوى القرآن وهي أنواع الأول: انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر:١]، وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من

واحد مثل ﴿ويأمرون الناس بالبخل﴾ [النساء:٣٧]، وبالبخل، وثانيهما أن يتغير الكلمتان ويتضاد المعنى مثل ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها﴾ [طه:١٥]، بضم الهمزة بمعنى أكتمها وأخفيها، بفتح الهمزة بمعنى أظهرها. وثالثها أن يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش، وإما أن يكون راجعاً إلى أمر عارض للفظ وأنه نوعان أحدهما مثل ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق﴾ [ق:١٩]، بدل سكرة الموت بالحق، وثانيهما الإعراب مثل ﴿إن ترن أنا أقل﴾ [الكهف:٣٩]، وأنا أقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف.

قوله: (بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغاً حد الإعجاز وبعضه قاصراً عنه، ولما كان يورد عليها أن الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لأن مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون معجزاً بالاتفاق، فكيف يستدل بانتفائه على أنه من عند الله تعالى، وأيضاً هذا يدل على أن البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح إلى قوله حد البلاغة، وأراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي هي مرتبة الإعجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران وإن أجبنا عنهما في حواشي المطول.

قوله: (واعلم أن الشبهة الثالثة إلخ) يشير إلى ما في كلام المصنف من الخلل لأنه قال: وعن الثالثة أن للتكرار فوائد مع أنها الاشتمال على اللحن وقال: وعن الرابعة أن ما نقل آحاد إلخ مع أنها الاشتمال على التكرار.

الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة. النوع (الثاني: كلام الجمادات قال أنس: كنا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفاً من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحداً بعد واحد فلم تسبح، (وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه) الباقر الذي أدرك جمعاً من الصحابة **منهم جابر** (أنه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (**ولما دعا للعباس** وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك أنه روي عنه عليه السلام أنه قال للعباس: يا أبا الفضل الزم منزلك غداً أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله ﷺ وقال: تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بملاءة. وقال: اللّهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت: آمين آمين. (ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجر) قال ابن عمر: كنا مع النبي عليه السلام في سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام: أين تريد؟ قال إلى أهلي، ثم قال له: هل لك من خير؟ قال: وما هو؟ قال: تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله. فقال له الأعرابي: هل لك من شاهد؟ قال: أجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله ﷺ (وهي على شط الوادي فأقبلت تخد الأرض) أي تشقها (خداًحتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها) وآمن الأعرابي (**وكلام الذراع** المسمومة مشهور)

قوله: (اقتربت الساعة وانشق القمر) روي أن الكفار سألوا من رسول الله ﷺ آية فانشق القمر. وقيل: معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الأول أنه قرئ وقد انشق القمر أي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر.

قوله: (منهم جابر) أفرده بالذكر إيماء إلى أنه روى القصة ووجه التسمية بالباقر. قال له جابر رضي الله عنه هو الله الذي تبقر العلم حين قال هو لجابر: كل ما أعطاه الله لي فانا أختاره، لما قال له جابر رضي الله عنه: أنا في مقام أرجح الموت على الحياة.

قوله: (ولما دعا للعباس إلخ) الأسكفة العتبة صبحهم أي دخل عليهم في الصباح، زحف بعضهم أي بعض إلى مشى، والملاءة بضم الميم والمد الريطة وهي الملحفة. وإذا خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهم صنو وفي الحديث عم الرجل صنو أبيه.

قوله: (وكلام الذراع إلخ) صليت اللحم إذا شويته، وبعض أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء، وروي أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: كل سنة يجيء ذلك الوقت

والنبيﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت، وقالت: سممتها وقلت: إن كان نبياً لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه. وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها. النوع (الثالث: كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فإن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه **روى أن راعياً** كان يرعى غنماً له بالحرة فوثب ذئب إلى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي: أما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي؟ فقال الراعي: العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب من ذلك؟ هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق، فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عليه السلام فأخبره بذلك فقال: صدق إن من اقتراب الساعة كلام السباع. وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى (والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق **لترضع خشفيها** وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي أن يطلقها (فإن أم سلمة روت أن النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين: يا رسول الله فالتفت فإذا ظبية موثقة عندأعرابي نائم فقالت: ادن مني يا رسول الله، فقال: ما حاجتك؟ فقالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع. فقال: أتفعلين ذلك؟ قالت: إن لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فأطلقها، فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الأعرابي من نومه. وقال: يا رسول الله ألك حاجة؟ قال: نعم تطلق هذه الظبية (فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فإنه روي أن أعرابياً جاء على ناقة حمراء فأناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة، يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة، فقال: ألكم بينة؟ قالوا: نعم، فقال عليه السلام: يا علي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم تقم فردوه إلي فأطرق الأعرابي فقال له النبي: قم لأمر الله وإلا فأدل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه (ولكل) من هذه

يتحرك السم، وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي. ومنه قيل: إن الله تعالى أكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة أيضاً.

قوله: (روي أن راعياً إلخ) الحرة أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقت بالنار والإقعاء الجلوس على الإليتين.

قوله: (لترضع حشفيها) الحشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر ولعل المراد العشار الجائر.

المذكورات (قصة في كتب السير) كما أومأنا إليها. النوع (الرابع: حركة الجمادات) إليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مرت فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضاً ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) رضي اللّه عنهما من (أنه) عليه السلام (قال لأعرابي) جاءه وقال: بم أعرف أنك رسول اللّه؟ (أرأيت **لو دعوت هذا العذق**) من هذه النخلة أتشهد أني رسول اللّه؟ فقال: نعم (فدعا فجاءه ثم قال: ارجع فرجع. وحنين الجذع إليه) لما فارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال إليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات آبى إليه. النوع (**الخامس**: إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من أن أمه أرسلت حيساً في تور إلى النبي عليه الصلاة والسلام فدعا جماعة زهاء ثلاثمائة وقرأ على التور ما شاء اللّه أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله. النوع (السادس: نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس رضي اللّه عنه) فإنه قال: أتى رسول اللّه ﷺ بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام، وقال للناس: هلموا إلى الشراب، قال أنس: فقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا، وروي أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين. النوع (السابع: إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة) فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر. ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله: الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصبح ملكاً عضوضاً. وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً) لا يحصى (ثم نقول: كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة (متواتراً) بلا شبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كافٍ) لنا في إثبات النبوة. (المسلك الثاني:) من مسالك إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه أيضاً (الغزالي) قدس سره في كتابه

قوله: (لو دعوت هذا العذق إلخ) العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب.

قوله: (الخامس إلخ) الحيس تمر يخلط بسمن وأقط، والتور إناء يشرب فيه، يتناوبون أي يجيئون نوبة نوبة.

المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك أنه عليه الصلاة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد كما قال: أوتيت **جوامع الكلم**، وقد تحمل في تبلغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته، ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة مرضية (وأخلاقه العظيمة) فإنه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى: ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ [فاطر:٨]، وقوله تعالى: ﴿فلعلك **باخع نفسك** على آثارهم﴾ [الكهف:٦]، وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله: ﴿ولا تبسطها كل البسط﴾ [الإسراء:٢٩]، وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى إن قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع (وأحكامه الحكيمة) التي فصلت في الكتب الفقهية (وإقدامه حيث **يحجم الأبطال**) فإنه عليه الصلاة والسلام لم يفرّ قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه **وشهامة جنانه** (ولولا ثقته بعصمة اللّه إياه من الناس) كما وعدها بقوله ﴿واللّه يعصمك من الناس﴾ [المائدة:٦٧] (لامتنع ذلك عادة وأنه) عطف على إقدامه المندرج في المجزورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال) ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله: (من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته) لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبياً (لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء) قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه (فلايرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة. (والمسلك الثالث:) من تلك المسالك (إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في التوراة

قوله: (جوامع الكلم) أي الكلم الجوامع للبلاغة.

قوله: (باخع نفسك) بخع نفسه بخعاً قتله غماً.

قوله: (يحجم الأبطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أي يتأخر عن الحرب.

قوله: (وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم شهامة، فهو شهم أي جلد ذكي الفؤاد، والجنان بفتح الجيم القلب.

والإنجيل فإن قيل: إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل لأنا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك، وأما ذكره مجملاً فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل) فلا يجديكم نفعاً (أو) نقول: على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا يثبت مدعاكم. (قلنا: المعتمد) في إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيارة التقرير. (المسلك الرابع:) وارتضاه الإمام الرازي أنه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم **لا كتاب لهم** ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان كمشركي العرب وإما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود وإما على عبادة الإلهين ونكاح المحارم كالمجوس، وإما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى (إني بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالأعمال الصالحة (وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الأديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة إلا ذلك) فإن النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد ﷺ في علاج القلوب المريضة وأزالت ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبياً هو أفضل الأنبياء والرسل. قال الإمام الرازي في المطالب العالية: وهذا برهان ظاهر **من باب برهان اللم** فإنا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل ممن عداه. وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن قال المصنف: (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) إذ حاصله أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيد من عند الله يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارين. (واعلم أن المنكرين لبعثه عليه الصلاة والسلام خاصة قومان: أحدهما: القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر

قوله: (لا كتاب لهم) هذا بالنسبة إلى مشركي العرب خاصة، وإن كانت البعثة عامة.

قوله: (من باب برهان اللم) قيل: البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تتميم مكارم الأخلاق وغيره علة للنبوة إنما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا لا أن يحمل على العلة العادية.

ما فيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما : اليهود **إلا العيسوية**) منهم (فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة واحتجوا) أي اليهود المنكرون . (بوجهين : الأول : أن نبوته تقتضي نسخ) دين (من قبله) إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم **لكن النسخ) أمر** (محال لأنه يدل) إما (على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه أنه) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملاً على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) **أي لايعلم فواتها** بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء) أي الندم عما كان يفعل (**والجواب : أنه لا يجب** رعاية المصلحة) في الأحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وإن وجب) أن تراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفي) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) إذ تلك لأقوام آخرين

قوله : (إلا العيسوية إلخ) احتجوا بقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ٤]، وجوابه أن المراد بالقوم يحتمل أن يكون قوماً نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لأمته على أن تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه، وقد ثبت بالتواتر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى أنه مبعوث إلى كافة الأمم لا إلى العرب خاصة .

قوله : (لكن النسخ أمر إلخ) فحينئذٍ يرد عليهم أنه جاء في التوراة أن الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء : قد أحل لكما كل ما دب على وجه الأرض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات، وحرم الجمع بين الأختين في شريعة موسى عليه السلام مع إباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقاً .

قوله : (أي لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر في جهل المصلحة والبداء لأن عدم علم فواتها حينئذ أمر ثالث فتأمل .

قوله : (والجواب أنه لا يجب إلخ) وأيضاً لا يلزم أن يكون إهمالها بلا سبب براء، لأن له الفعل والترك فيفعل تارة ويترك أخرى، لا لأجل أنه ما كان ينبغي وإن سمي مثله بداء، فقد لا نسلم استحالته .

وهذه لنا **ولك أن تحمل المحكوم عليه** هاهنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما تعلق به الحكم المفسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخص واحد. (الثاني:) من الوجهين (أن موسى) عليه السلام (نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً) بالاتفاق وحينئذٍ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب (بيانه) أي بيان أنه نفى نسخ دينه (أنه تواتر عنه). قوله: (تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض) وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه، بل نقول: المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم (وأيضاً) فإنه (إما أن يكون) موسى (قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما والأخيران باطلان، أما الثاني) وهو تصريحه بعدم دوامه (فلأنه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعاً (لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها) وإشاعتها (سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك) لأنه أقوى (حجة له) أي لمن يدعيه (فيه) أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعاً. **(وأما الثالث)** وهو سكوته عنهما (فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ) إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم. **(والجواب: منع تواتر ذلك)** أي دوام السبت (من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أي متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواتراً) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلاً كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود، (وأما الترديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وإنما لم ينقل) ذلك (تواتراً إما لقلة الدواعي) منهم (إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم

قوله: (ولك أن تحمل المحكوم عليه إلخ) هذا هو الظاهر لأن أحكام الإنجيل بقيت إلى ظهور دين الإسلام، ولا شك أن بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الإسلام فإن قلت: كيف يدعي اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت أن خبر نسخ الصلاة إلى بيت المقدس بلغ أهل قباء وهم في صلاة الظهر فتحولوا إلى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالحد مورد الحكمين؟ قلت: بل اختلف موردهما باعتبار جزأي الصلاة.

قوله: (وأما الثالث إلخ) فيه بحث لأن النص يدل على شرعية موجبة إلى زمان ظهور الناسخ.

قوله: (والجواب: منع تواتر ذلك) على أنه كثيراً ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان.

(وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر (لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) **كما في زمن بختنصر** فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم . وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة .

[المقصد الخامس : في عصمة الأنبياء]

أجمع أهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن اللّه) إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً **لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة** وهو محال (وفي جواز صدوره) أي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الأستاذ) أبو إسحاق (وكثير من الأئمة) الأعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً للدلالة المعجزة وهو ممتنع، (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد وإليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها . (وأما سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (فهي إما كفر أو غيره) من المعاصي . (وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه) قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم اللّه تعالى أنه يكفر بعد نبوته

قوله : (كما في زمن بختنصر) قيل عليه : إن بختنصر إنما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الأرض ومغاربها اللّهم إلا أن يمنع انتشارهم في ذلك الزمان .

قوله : (لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة) قيل : لا نسلم أن الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه إلى الخلائق يؤدى إلى إبطال دلالة المعجزة، فإن المعجزة إنما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن اللّه تعالى مقروناً بدعوى النبوة المقرونة بإظهار المعجزة، وجوابه ما مر من أن الخارق لا يظهر على يد من يكذب عمداً فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن اللّه تعالى حالاً واستقبالاً .

(وجوزا الشيعة إظهاره) أي إظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة (وذلك) باطل قطعاً لأنه (يفضي إلى إخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق أو عدمه (وكثرة المخالفين) **وأيضاً ما ذكروه منقوض** بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر وكل منهما إما) أن يصدر (عمداً وإما) أن يصدر (سهواً) فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها (أما الكبائر) أي صدورها عنهم عمداً (فمنعه الجمهور) من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه **إلا الحشوية** (والأكثر) من المانعين (على امتناعه سمعاً) قال القاضي والمحققون من الأشاعرة: إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت المعتزلة: بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح. (يمتنع ذلك عقلاً) لأن صدور الكبائر عنهم عمداً **يوجب سقوط هيبتهم** عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (وأما) صدورها عنهم (سهواً) أو على سبيل الخطأ في التأويل (فجوزه الأكثرون) والمختار خلافه (وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي) فإنه

قوله: (وأيضاً ما ذكروه منقوض إلخ) النقض بالنسبة إلى ما دل عليه دليلهم من وجوب إظهار الكفر عند خوف الهلاك لأن إلقاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة إلى ما يفهم من ظاهر قوله: وجوز الشيعة لأن الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام أن إلقاء النفس في التهلكة إنما يلزم إذا لم يكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالماً بعدم إهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالماً به كما دل عليه صريح قوله تعالى: ﴿لا تخافا إنني معكما﴾ [طه:٤٦]، أي بالحفظ والنصر بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ﴿ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى﴾ [طه:٤٥]، نعم يتم النقض ببعض الأنبياء فإن العصمة غير لازمة فكيف إعلامها ألا يرى أن الكفار قتلوا فريقاً من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم إظهار الكفر.

قوله: (إلا الحشوية) بفتح الشين منسوبة إلى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان.

قوله: (يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم أن السقوط في الظهور والصدور وغير مستلزم إياه. اللّهم إلا أن يقال: سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سراً.

ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه. (وأما) صدور الصغائر (سهواً فهو جائز اتفاقاً) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (إلا الصغائر الخسية) وهي ما تلحق فاعلها بالأراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءه الهمة (كسرقة حبة أو القمة) فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام. (وقال الجاحظ:) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهواً (بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الأشاعرة. (هذا كله بعد الوحي) والاتصاف بالنبوة (وأما قبله فقال الجمهور:) أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضاً (وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقاً) أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان (**كعهر الأمهات**) إي كونها زانيات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر. (وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي (فكيف بعد الوحي. لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاًوعن الصغائر عمداً (وجوه: الأول: لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب (وأنه) أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للإجماع) عليه. (ولقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١]، الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ [الحجرات: ٦]، واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي القائم (إلى يوم القيامة؟ الثالث: إن صدر عنه) ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) **ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم** (وإيذاؤهم حرام إجماعاً ولقوله)

قوله: (كعهر الأمهات) العهر الزنا وكذلك العهر كنهر ونهر.

قوله: (ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم) في كون زجرهم عن المنكر إيذاء لهم بحث.

تعالى: (﴿والذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧]، الآية و) أيضاً لو أذنبوا (لدخلوا تحت) قوله ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن:٢٣] و) تحت (قوله: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ [هود: ١٨] و) تحت (قوله: لوماً ومذمة ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾ [الصف:٢]) وقوله: (﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾ [البقرة:٤٤])، فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل إجماعاً. (الرابع: ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالاً من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم) أي للأنبياء (العذاب) على الذنب إذ لا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلاً ونقلاً (أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب﴾ [الأحزاب: ٣٠]) ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافاً مضاعفة. (الخامس: ولم ينالوا) أيضاً (عهده تعالى لقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة:١٢٤]، والمذنب ظالم لنفسه (وأي عهد أعظم من النبوة) فإن حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى. (السادس: ولكانوا) أيضاً غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لايغوي المخلصين لقوله تعالى:) حكاية عنه على سبيل التصديق (﴿لأغوينوهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [الحجر:٣٩]، واللازم باطل لقوله تعالى: في حق إبراهيم وإسحاق ويعقوب ﴿**إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار**﴾ [ص:٤٦]، وفي) حق (يوسف إنه من عبادنا المخلصين)، وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس ولم يذنبوا. السابع: قوله تعالى: ﴿ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين﴾ [سبأ:٢٠]، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك مطلوبنا، (وإلا) أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم (فالأنبياء) أيضاً لم يتبعوه (بالطريق الأولى) فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين. (أو تقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات:١٣]، وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوه. (الثامن: أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان **فلو أذنبوا**

قوله: (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) أي جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لا شوب فيها، هي، ذكرى الدار أي ذكرهم للآخرة دائماً، فإن خلوصهم في الطاعة بسببها.

لكانوا من حزب الشيطان) وذلك لأن المطيع من حزب اللّه اتفاقاً فلو كان المذنب منه أيضاً لبطل التقسيم (فيكونون) أي الأنبياء المذنبون (خاسرين) لقوله تعالى: ﴿ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ [المجادلة: ١٩]، مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه. (**التاسع**: قوله تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقوب) والأنبياء الذين استجيبت دعوتهم (أنهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالألف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك (وقوله: إنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار وهماً) يعني قوله المصطفين وقوله الأخيار (يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء) إذ يجوز أن يقال: فلان من المصطفين إلا في كذا ومن الأخيار إلا في كذا فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لايقال: الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه﴾ [فاطر:٣٢] الآية، فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق، لأنا نقول: الضمير في قوله: فمنهم راجع إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى (فهذه حجج العصمة) أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف: (وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية) **فإن الاتباع إنما يجب** فيما يصدر عنهم قصداً لاسهواً ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهواً وأما الزجر فإنما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً وجواز

قوله: (فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه أن حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات في آخر سورة المجادلة، ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب أو العامد.

قوله: (التاسع إلخ) فيه أنه لا عموم له لجميع الأنبياء ولو سلم فلا ينفي السهو على أن صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم صحته في هذا الاستعمال.

قوله: (فإن الاتباع إنما يجب إلخ) قيل عليه: لا يخفى أن المخاطب إنما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسيان وفلتات اللسان، ليس مما يعرفه المخاطب أنه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع، فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه في الأحكام الكاذبة اللّهم إلا أن يشترط تنبه الأنبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل.

الصغائر عمداً أيضاً (بقصص الأنبياء) التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة. (والجواب:) عن تلك القصص (إجمالاً أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها توتراً فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك الأولى أو) من (صغائر صدرت عنهم سهواً ولا ينفيه) أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهواً (تسميته ذنباً) في مثل قوله تعالى: ﴿ليغفر لك اللّه ما تقدم من ذنبك﴾ [الفتح:٢]، (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين (إذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلماً (أو أن) أي أو لأن (قصدوا به هضماً من أنفسهم) وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها وبها (ومن جوز الصغائر عمداً فله زيادة فسحة) في الجواب إذ يزداد له وجه آخر، وهو أن يقول: جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة. وجوابنا عنه (تفصيلاً فمنه) أي من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيقهوا) أي تكلموا بملء أفواههم (في التمسك بها من ستة أوجه: **الأول: قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه﴾** [طه:١٢١]، مؤكداً بقوله: فغوى) فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يعص اللّه ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن:٢٣]، والغواية تؤكد ذلك لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢]. (الثاني: قوله تعالى: ﴿فتاب عليه﴾ [البقرة:٣٧]، ولن تكون التوبة إلا عن الذنب) لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود إليها. (الثالث: مخالفته النهي عن أكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب. (الرابع: قوله تعالى: ﴿فتكونا من الظالمين﴾ [البقرة:٣٥]) جعلهما اللّه من الظالمين على تقدير الأكل منها والظلم

قوله: (الأول قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه﴾ [طه:١٢١] الآية) قيل: يحتمل أن يكون النهي في قوله تعالى: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة:٣٥]، للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصياناً وغواية وظلماً.

ذنب. (الخامس: قوله تعالى:) حكاية عنهما (﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ [الأعراف:٢٣]، والظلم ذنب كما مر آنفاً والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة. (السادس: قوله تعالى: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه﴾ [البقرة:٣٦]) واستحقاق الإخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة. (قلنا:) في الجواب (كيف يدعى أنه في الجنة **ولا أمة له) هناك** (كان نبياً) مبعوثاً لتبليغ الأحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه﴾ [طه: ١٢١-١٢٢]، فإن كلمة ثم للتراخي والمهملة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) أي الطعن (في الأنبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه إلا للعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد يتمسك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ [الزمر:٦]) هي آدم

قوله: (ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبياً وفيه بحث، وهوأن قوله تعالى: ﴿اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منهما رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة:٣٥]، يدل على أنه أوحي إليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عليه السلام فيها، لا يقال: الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ [القصص: ٧]، مع أن المرأة لا يتصور نبوتها لأنا نقول: المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو إسماع الكلام المنظوم في اليقطة وهو المسمى بالوحي الظاهر، والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول وأما إلقاء المعنى في الروع في اليقظة أو إسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والإيحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعاً. وأما أنه ليس له أمة في الجنة فقد يجاب عنه بأن حواء أمة له ورد بأن الإرسال إلى الواحد غير معهود، ولذا قالوا في تعريف النبي: هو من قال له الله تعالى: أرسلناك إلى الناس، أو إلى قوم كذا، ويمكن ان يدفع بأن غير المعهود هو الإرسال إلى الواحد فقط. والتعريف المذكور لايقتضي كون الناس المرسل إليهم موجوداً في ابتداء الإرسال. إذ لا شك أن البعض الذي يولدون بعد الإرسال يدخلون فيه قطعاً. فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسلاً إلى حواء وبنيها ويكون الموجود في ابتداء الإرسال هو حواء فقط، لكن قال في لباب الأربعين: لو كان آدم عليه السلام رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل إليه لأنه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿ولا تقربا﴾ [البقرة:٣٥]، والملائكة رسل الله فلا يحتاجون إلى رسول آخر وأنت خبير بأن ما ذكره يدل على أن الوحي المذكور يستلزم النبوة مع أنهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبتت بالكتاب فكان الأقرب أن الخطاب بلا واسطة مع آدم عليه السلام، وأما قوله تعالى: ﴿ولا تقربا﴾ [البقرة:٣٥]، فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله أعلم.

(﴿وجعل منها زوجها﴾[الأعراف:١٨٩] يعني حواء (ليسكن إليها ﴿فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً﴾ [الأعراف:١٨٩] الآية) فإن الضمير في قوله: جعلا له شركاء راجع إليها إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له للّه سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الإشراك وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته، وقال لها: لعل في بطنك بهيمة؟ فقالت: ما أدري فلما ازداد ثقلها رجع إليها. وقال: كيف تجدينك؟ فقالت: أخاف مما خوفتني به فإني لا أستطيع القيام فقال: أرأيت لو دعوت اللّه أن يجعله إنساناً مثلي ومثل آدم تسميه باسمي؟ فقالت: نعم ثم إنها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان اللّه لئن آتيتنا صالحاً أي ولداً سوياً لنكونن من الشاكرين، فلما ولدت سوياً جاءها إبليس فقال: سميه باسمي قالت: ما اسمك؟ قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك. (والجواب: إن أكثر المفسرين على أن الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي يجعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا أنه خلقها منه (وإشراكهما) باللّه (تسميتها أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا (ليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وإن صح أنه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الألوهية وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى اللّه تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل، (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنباً، (أو لعله) كان (قبل النبوة) فإن قلت: قد مر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقاً قلت: معنى إشراكهما باللّه أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة، وليس ذلك كفراً بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال: معنى جعلا أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون. (ومنه) أي ومن ذلك المجمل (قصة إبراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب في قصته أمران: الأول: قوله) في حق الكواكب: (هذا ربي) فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركاً وإلا كان كذباً. (و) الجواب أن يقال: (لا يخفى أنه) أي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة اللّه وكم

قوله: (وقد يقال: معنى جعلا إلخ) قيل: هذا قريب من الحق لأن أول الآية وهو قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ [الأنعام:٢]، يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في آخر الآية.

بينه وبين النبوة) إذ لا يتصور النبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذباً صادراً قبل البعثة، ولك أن تقول: إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشاداً للصابئة إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أرباباً كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيراً آفلاً وهو باطل (الثاني:) من الأمرين (قوله ربِّ: ﴿أرني كيف تحيي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] والشك في قدرة اللّه) على إحياء الموتى (كفر، و) الجواب: إن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه بل (في الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين)، وقد يقال: إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة عليه، (**هذا وقد قال ابن عباس**: كان اللّه وعد أن يبعث نبياً يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة أن اللّه تعالى قد اتخذه خليلاً (فأراد) إبراهيم (أن يعلم أهو هو) و (كيف) لا تحمل الآية على ما مر و(الشك في قدرة اللّه تعالى كفر وأنتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا، ومما يتمسك به من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام قوله: بل فعله كبيرهم فإنه كذب، **قلنا**: **هو** من قبيل الإسناد إلى السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير، ومنه نظر نظرة في النجوم فقال: إني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب، قلنا: إن النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد اللّه وكمال قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالقسم على النظر **فلعل اللّه تعالى أخبره** بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض، ومنه قصة موسى عليه السلام

قوله: (**وقد قال ابن عباس رضي اللّه عنه إلخ**) المذكور في الأربعين أنه روي عن جعفر الصادق رضي اللّه عنه أن اللّه أوحى إليه أن اتخذ انساناً خليلاً وعلامته اني أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما في الكتاب.

قوله: (**قلنا: هو إلخ**) قيل: وأيضاً يجوز ان يكون قد وقف عند قوله: كبيرهم ثم ابتدأ بقوله: هذا فاسألوهم، وعنى به نفسه لأن الإنسان أكبر من كل صنم ولا يخفى أنه تعسف سيما مع وجود بل.

قوله: (**فلعل اللّه تعالى أخبره إلخ**) وأيضاً يحتمل أن يكون سقيماً في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذباً أو كان على تأويل الاستقبال كما في قوله تعالى: ﴿إنك ميت﴾ [الزمر: ٣٠] أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم، وهاهنا بحث وهو أن إبراهيم عليه السلام صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه، وأما أن المراد تصويره بصورة الكذب فذكره في مقام

والتمسك بها من وجوه: الأول: قوله: فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) أي لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله: هذا من عمل الشيطان، وقوله: رب إني ظلمت نفسي، وقوله: فعلتها إذاً وأنا من الضالين، الجواب أنه كان قبل النبوة) وأيضاً جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولاً على التواضع وهضم النفس. (الثاني أن أذن لهم في إظهار السحر لقوله: ألقوا ما أنتم ملقون) وإظهاره حرام فيكون إذنه أيضاً حراماً. (الجواب أنه) أي إظهار السحر (لم يكن حراماً حينئذ) فإنه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات، (أو علم) موسى (أنهم يلقون) سواء (أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون) فلا يكون ذلك الإذن حراماً بل فيه قلة مبالاة بسحرهم، (أو أراد إظهار معجزته) في عصاه وتلقفها لما أفكوه (ولا يتم) ذلك الإظهار في ذلك المقام (إلا بذلك) الإذن (فكان واجباً لكونه) مقدمة للوجب، (أو أراد) ألقوا ما أنتم ملقون (إن كنتم محقين، نحو فأتوا بسورة من مثله إلى قوله: إن كنتم صادقين. الثالث:) قوله (وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه، هارون كان نبياً فإن كان له ذنب) استحق به التأديب من موسى (فذاك والمطلوب ولا فإيذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب: أنه لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الإيذاء بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة، (فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه) أي يعتقدوا أنه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا: إن موسى قتله، وقد أجيب أيضاً بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب، وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه عن عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر، قال الآمدي: لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل (الرابع: قوله:) **أي قول موسى (للخضر** ﴿لقد جئت شيئاً إمراً﴾ [الكهف: ٧١]

الشفاعة مع أنه ليس كذباً منه لا يصلح منه عليه السلام، قيل: ويمكن حمله على أنه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولي عن مجتمعهم.

قوله: (أي قول موسى عليه السلام للخضر) قيل: يحتمل أن يكون هذا من موسى قبل النبوة لأنه بعدما أرسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم، بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل: إن موسى عليه السلام هاهنا غير موسى النبي عليه السلام إلا أن يكون صاحبه غير الخضر،

و ﴿شيئاً نكراً﴾ [الكهف:٧٤]) وذلك الفعل لم يكن منكراً فكل كلام موسى خطأ وقد يقال: إن كان فعل الخضر منكراً فذاك وإلا كان موسى كاذباً (قلنا:) أراد منكراً (من حيث الظاهر) على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر (أو أراد عجباً)، فإن من رأى شيئاً عجيباً جداً فإنه قد يقول: هذا شيء منكر، (وفعل الخضر) لما كان بأمر اللّه (لم يكن منكراً) في الحقيقة، (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي أنه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرة بعد أخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذي اشتهرت به (مختلقة) أي مفتراة (للحشوية إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام) يعني أن اللّه تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه ذو الأيدي أي القوة وأراد القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحاً، والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل، ومنها أنه أواب أي رجاع إلى ذكر اللّه فكيف يتصور منه أن يكون مواظباً على القصد إلى أعظم الكبائر، ومنها أنه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والإشراق، وسخر له الطير محشورة كل له أواب أفترى أنه سخر له هذه الأشياء ليتخذها **وسائل إلى القتل والزنا**؟ ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علماً وعملاً فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة، ومدحه أيضاً بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الأرض وهذا من أجل المدائح وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام، (بل تصور قوم قصره للإيقاع به فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدهم الخصومة) المذكورة في القرآن **وزعموا أنهم** إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل

لأن التواريخ نطقت بأن الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى، بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره أن موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له: هل تعلم أحداً أعلم منك فقال: لا فأوحى اللّه تعالى إليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في أيام أفريدون الملك، وكان على مقدم ذي القرنين الأكبر وبقي إلى يوم موسى عليه السلام واللّه أعلم.

قوله: (وسائل إلى القتل والزنا) فيه نظر إذا لم يسند إليه الزنا في القصة بل إنه تزوجها بعد موت زوجها فقوله: والزنا مما لاوجه له.

قوله: (وزعموا أنهم إلخ) الأظهر أن يقال: وأظهروا أنهم كما لايخفى.

النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة)، وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿إنما فتناه﴾ [يس:٢٤]، اختبرناه في أنه **حين أساء الظن باللصوص** مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة أولا، فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلباً لعفو اللّه عنهم وأن يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة، وقوله: ﴿فغفرنا له﴾ [ص:٢٥]، أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة، وحمل النعاج على النسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال. قال الإمام الرازي: من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية، (ومنه قصة سليمان) عليه السلام والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه: (الأول:) التمسك بقوله تعالى: (﴿إذ عرض عليه بالعشي﴾ [ص:٣١]) أي بعد الزوال (﴿**الصافنات الجياد**﴾ [ص:٣١] الآية) فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر اللّه حتى روي أنه فاتت عنه صلاة العصر (والجواب أن لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً، وقوله: ﴿أحببت حب الخير﴾ [ص:٣٢]، مبالغة في الحب) فإن الإنسان قد يحب شيئاً ولكن لا يجب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة، (و) قوله (عن ذكر ربي أي بسببه) كما يقال: **سقاه عن العيمة** أي لأجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره **أي أمره** (لا بالهوى) وطلب الدنيا، وذلك (**لأن رباط الخيل**) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا إذ هو مندوب إليه،

قوله: (حين أساء الظن باللصوص) إذا كان المظنون شراً أو ما يجري مجراه يطلق فيه إساءة الظن، وإن طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وإن لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال أساء الظن.

قوله: (الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلاث قوائم وقد أقام الرابعة على طرف الحافر.

قوله: (سقاه عن العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال: عام الرجل يعيم ويعام عيمة، والغيم بالغين المعجمة العطش والخوف، وهذا وإن كان أنسب بالسياق إلا أن الغيمة بالتاء لم يذكر في الصحاح وإنما المذكور الغيم بدونها.

قوله: (أي أمره) حمل الذكر على الأمر لأن الأمر سبب الذكر.

قوله: (لأن رباط الخيل) الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغور العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال: الرباط الخيل الخمس فما فوقها.

(و) قوله (فطفق مسحاً معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها) وإظهاراً لشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها)، كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا: المعنى أنه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها أي يقطعها إما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها وإما للتصدق بها، (ضعيف) جداً (إذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ [المائدة:٦]، نعم لو قيل: مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة، (ورجوع ضمير تواترت إلى الشمس أبعد المحتملين) يريدأن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس إذ قد جرى ما له تعلق بها وهي العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحاً دون الشمس، وأيضاً هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ أنه أمر بأعدائها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فما وصلت إليه أخذ يمسحها لما مر. (الثاني:) التمسك بقوله تعالى: (﴿ولقد فتنا سليمان﴾ [ص:٣٤]) **وقصته** أنه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها، وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته، فقال له آصف: إنك مفتون بذنبك فتب إلى اللّه فخرج إلى فلاة وقعد على الرماد تائباً إلى اللّه سبحانه وتعالى، (الجواب:) إن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب اللّه مبرأ عنها، فإنه قال (النبي عليه الصلاة والسلام) في تفسير هذا الكلام: (قال سليمان: أطوف الليلة على مئة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولداً يقاتل في سبييل اللّه) ولم يقل إن شاء اللّه، (فلم تحمل) من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء اللّه كان كما قال، فالابتلاء) المذكور في الآية (إنما كان لترك الاستثناء) لا لمعصية (وقيل:) ابتلاؤه كان بالمرض فإنه (مرض حتى صار) مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح، وقيل: ولد له ولد) فقالت الشياطين: إن عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله، فعلم سليمان ذلك (**فخاف الشياطين أن تهلكه** فأمر

قوله: (وقصته إلخ) لا يرقأ لها دمع أي لا يسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقؤ إذا سكن، والولائد جمع وليدة وهي الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا.

السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غداءه فمات) ذلك الولد في السحاب، (فألقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطئه حيث لم يتوكل على ربه. (الثالث:) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله: هب لي ملكاًلا ينبغي لأحد من بعدي) فإنه (حسد) فيكون ذنباً، (الجواب:) أنه ليس حسداً بل (معجز كل نبي) إنما كان (من جنس ما يفتخر به أهل زمانه، وكان) ما افتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك) أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة **فائقة على جميع الممالك** لتكون مملكته معجزة له، (وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد إلى آخر، (فطلب) من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال، فقوله: ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي أي ملكاً لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري، (وأراد الملك العظيم من القناعة) وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى، (ومنه قصة يونس) عليه السلام فإنه ذهب مغاضباً وظن أن لن يقدر اللّه عليه واعترف بكونه ظالماً والغضب ذنب والشك في قدرة اللّه تعالى كفر والظلم أيضاً ذنب، (والجواب: لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره، ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب للّه على أعدائه فلا يكون ذنباً (فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه) فإنه مشتق من القدر، كما في قوله: ﴿ يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾ [العنكبوت: ٦٢]، لا من القدرة (وإني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الأولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع، (ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر) على الشدائد والمحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب، (ومنه قصة نبينا ﷺ (والاحتجاج بها من وجوه). الأول: ﴿ ووجدك ضالاًفهدى ﴾ [الضحى: ٧]) ولا شك أن الضال عاص (الجواب أنه قبل النبوة أو) **أراد** (**ضالاً في أمور الدنيا**) ويجب

قوله: (**فخاف الشيطان أن يهلكه**) الشيطان منصوب بنزع الخافض أي من الشيطان.

قوله: (**فائقة على جميع الممالك**) إن قلت: يكفي في الإعجاز حينئذٍ أن يعطي مملكة فائقة على مملكة أهل زمانه، فلم قال: لا ينبغي لأحد من بعدي. قلت: يحتمل أن يكون مراده من قوله: من بعدي من غيري في زماني ويقرب منه قول القاضي: أي لا ينبغي لأحد أن يسلبه مني بعد هذه السلبة.

قوله: (**أو أراد ضالاً في أمور الدنيا**) قيل: إنه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده أبو جهل إلى عبد المطلب، وقيل: أضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب، وقيل: ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب.

حمله على هذا (لقوله تعالى: ﴿ما ضل صاحبكم وما غوى﴾ [النجم: ٢]) إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا. (الثاني: ما روي أنه) عليه الصلاة والسلام لما أشتد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم، فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله تعالى: ﴿**أفرأيتم اللات والعزى**﴾ [النجم: ١٩]، **ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى** منها الشفاعة ترتجى (فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر، (فأتاه جبريل) عليه السلام بعدما أمسى (وقال) له (تلوت على الناس ما لم أتله عليك)، فحزن النبي ﷺ لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته إلخ، والجواب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو (أنه من إلقاء الشيطان) يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي، (حتى ظـن أنه عليه الصلاة والسلام قرأها وإلا) أي وإن لم يكن من إلقائه بل (كان) النبي عليه الصلاة والسلام قارئالهـا كـان (ذلك كفراً) صادراً عنه، وليس بجائز إجماعاً (وأيضاً ربما كان) ما ذكر من العبارات (قرآناً وتكون الإشارة بتلك الغرانيق) إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام)، أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم (أو المراد) على تقدير حمل أتمنى شيئاً وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي ثم إن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته، وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (أو) نقول عن التقدير الأول أيضاً (هو) أي قوله تلك الغرانيق إلى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق الأصنام لكنه (استفهام إنكار) حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها. (الثالث: قصة زيد وزينب. والجواب: أنه) أي نكاح زينب كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين)، وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيداً إذا طلق زوجته فتزوج بها

قوله: (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) هي أصنام كانت لهم والثالثة والأخرى صفتان للمناة، وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه أو الأخرى من التأخر في الرتبة.

قوله: (تلك الغرانيق العلى) الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق، وإذا وصف به الرجال فواحدة غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشباب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرنقة.

فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمه التزوج بها، ويصير سبباً لطعنهم فيه فقال لزيد: أمسك عليك زوجك وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب، (فقيل له: وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه. وقيل: كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام)، وطامعة في تزوجه إياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله: وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية فانقادوا كرهاً، (وطمعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى أعيته (فطلقها)، فتزوجها النبي بأمر من الله بياناً لذلك النسخ **وعلى هذين القولين** لا ذنب للنبي في هذه القصة، (وما يقال: إنه أحبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي ﷺ عن مثله وإن صح فميل القلب غير مقدور)، ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال: لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل وإلا كأن أمره بإمساكها أمر بالزنا **وكان وصفها بكونها زوجاً له كذباً**، ومنهم من قال: لم تحرم **لكن وجب على الزوج تطليقها** قالوا: (فيه) أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلباً لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له إلا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذراً عن الخيانة في الوحي) بالإخفاء (أو التعرض للطعن) من الأعداء. (**الرابع: ما كان لنبي** أن يكون له أسرى إلى قوله عذاب عظيم. والجواب: أنه عتاب على ترك الأولى) الذي هو الإثخان، (فإن التحريم) أي تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم، ومعنى قوله تعالى: ﴿لولا كتاب﴾ [الأنفال:٦٨] إلى آخر الآية، أنه لولا

قوله: (وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين أن الوحي والأمر بالنكاح كان قبل التطليق في الأول، وبعده في الثاني وأن سبب التطليق خصوص القصة، والنشوز في الثاني دون الأول.

قوله: (وكان وصفها بكونه زوجاً له كذباً) فإن قلت: يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر، أو اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لا يكون كذباً لما ذكر في المفتاح وغيره من أن المجاز يفارق الكذب. قلت: هذا إنما يكون مجازاً مفارقاً للكذب، لو وجد نصب قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة ولم يوجد هاهنا كما لا يخفى.

قوله: (لكن وجب على الزوج تطليقها) فإن قلت: فعلى هذا يكون الأمر بالإمساك أمراً بترك الواجب، قلت: لعله كان الوجوب موسعاً لا مضيقاً فلا محذور.

قوله: (الرابع: ما كان لنبي الآية) روي أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيراً يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل ابن أبي طالب واستشار أبا بكر فيهم، فقال: قومك وأهلك استبقهم فلعل الله تعالى أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها أصحابك، وقال عمر رضي الله تعالى عنهم: كذبوك وأخرجوك من بلدك فاضرب أعناقهم، وقال: سعد بن معاذ الإثخان في القتل أحب إلي، فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية.

سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء. (**الخامس: عفا الله عنك** لم أذنت لهم والعفو إنما يكون عن الذنب، الجواب: أنه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك: أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه، إذ هو باطل قطعاً إليه أشار بقوله: (وإلا فلا عتاب بعد العفو)، وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) إن سلم أن هناك عتاباً، (قلنا: ذلك) العتاب إنما كان (بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فإنه عليه الصلاة والسلام أذن جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب. (السادس: ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك) والوزر هو الذنب وإنقاضه الظهر يدل على كبره، (الجواب:) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه (قبل النبوة أو) هو (ترك الأولى) والإنقاض حينئذ محمول على استعظامه إياه، (أو) نقول إنه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى: ﴿حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد:٤]، فجاز أن يكون هاهنا مستعملاً (للثقل الذي كان عليه من الغم) الشديد (لإصرار قومه) على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين، فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾ [الشرح:٤]، وقوله: ﴿إن مع العسر يسراً﴾ [الشرح:٦]، (السابع قوله: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ [الفتح:٢]، و) قوله: (﴿واستغفر لذنبك﴾ [غافر:٥٥]، و) قوله: (﴿لقد تاب الله على النبي﴾ [التوبة:١١٧]) إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب، (الجواب أنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه)، إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحداهما متقدمة على الأخرى (أو) أنه (ترك الأولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه، (أو) نقول: (نسب إليه ذنب قومه) فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك، وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك، وتاب الله على أمة النبي ﷺ وأتباعه، (وأما ما يقال أن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك)

قوله: (الخامس: عفا الله عنك الآية) روي أن رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم إلى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو، واستأذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم وأذن في التخلف فنزلت الآية، وأما عاقبة الله سبحانه مع اعتذارهم إليه عليه السلام لأنه كان عليه أن يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك.

أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك فلا يخفى ضعفه فإن ذلك) إنما يتأتى (في المصادر المتعدية)، والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لايقبله ذوق سليم. (الثامن: قوله تعالى: ﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾ [عبس:١]، الجواب أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم)، ومثله يعاتب علي مثله (التاسع: قوله ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي﴾ [الأنعام:٥٢]. **الجواب: النهي لا يدل على الوقوع**) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي. (العاشر: ﴿يا أيها النبي اتق الله﴾ [الأحزاب:١]، ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ [المائدة:٦٧]. الجواب: ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار، (مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب. (الحادي عشر: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [الزمر:٦٥]، الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين)، كما في قولك: إن كان زيداً حجراً كان جماداً، (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس) بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى، (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده أنه (قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل القرآن **على إياك أعني فاسمعي يا جارة**. (الثاني عشر: فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين، الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير، (والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء)، فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة **وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين** إنما تترتبان على الرجوع ابتداءً، والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف: (واعلم أنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء) وسهوهم في صدور الكبائر عنهم

قوله: (الجواب النهي لا يدل على الوقوع) قيل: لو سلم فيجوز أن يكون النهي لنسخ ما أبيح سابقاً، ولا يخفى أنه احتمال عقلي لايلتفت إليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع إلى كتب التفاسير.

قوله: (على إياك أعني فاسمعي يا جارة) أي أنزل القرآن على هذا الأسلوب وهو أن يخاطب أحد ويراد إسماع غيره وجارة الرجل زوجته.

قوله: (وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين إلخ) قد يمنع ما ذكره في الفائدة الثانية إلا أن يقال: المراد مجموع الفائدتين، وقد يقال: إن أريد بالشك ما يعم الوهم كما هو شائع في مفتاهم العرف لا تترتب الفائدة الأولى أيضاً إلا على الرجوع على تقدير الشك، فتأمل.

(وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً)، كما نبه عليه بقوله سابقاً وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً ليست بالقوية، (أو إثباتاً) إذ قدأجاب عن أدلة المثبتين هاهنا (مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم، (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان.

[المقصد السادس: في حقيقة العصمة]

(في حقيقة العصمة) آخر بيانها عن التصديق بوجودها **لأن الماهية الحقيقة** تتوقف على آلهلية (وهي عندنا) على ما تقتضيه أصلنا من الاستناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء (أن لا يخلق اللّه فيهم ذنباً، و) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب والاعتبار استعداد للقوابل (ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداءً (بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة، (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحي) إليهم (بالأوامر) الداعية إلى ما ينبغي (والنواهي) الزاجرة عما لا ينبغي (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدها، (و) من (ترك الأولى) والأفضل (فإن الصفات النفسانية تكون) في ابتداء حصولها (أحوالاً) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها (بالتدريج، وقال قوم): هي العصمة (تكون **خاصية في نفس الشخص** أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) أي هذا القول (أنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعاً (لما استحق المدح بذلك)، أي بترك الذنب **إذ لا مدح ولا ثواب** بترك ما هو ممتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار (وأيضاً فالإجماع) منعقد (على

قوله: (لأن الماهية الحقيقة إلخ) ثبوت الماهية الحقيقة للعصمة بناء على قول الفلاسفة، وإلا فهي عندنا أمر عدمي كما دل عليه كلامه.

قوله: (خاصية في نفس الشخص) الفرق بينها وبين الملكة المذكورة أن الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية.

قوله: (إذ لا مدح ولا ثواب) أشار بقوله: (ولا ثواب)، إلى أن المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لأن المحلية تكفي في مطلق المدح على ما سبق، وأما الثواب فإنما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة، فتأمل.

أنهم) أي الأنبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان) الأمر (كذلك) إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً (وأيضا فقوله: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي﴾ [فصلت:٦]، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر.

[المقصد السابع: في عصمة الملائكة]

(وقد اختلف فيها فلنا فيها وجهان: الأول: ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهي أربعة: (إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه، وفيه) أيضاً (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها، (وفيه أيضاً) أنهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الإفساد والسفك (رجماً بالظن)، إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦]، (وفيه) أيضاً (إنكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي). الوجه (الثاني: إبليس عاصٍ) بترك السجود حتى صار مطروداً ملعوناً (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس﴾ [الحجر:٣٠]، وبدليل أن قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [البقرة:٣٥]، قد تناوله وإلا لما استحق الذم ولما قيل له ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ [الأعراف:١٢] و، الجواب: عن) الوجه (الأول: أنه) أي قولهم أتجعل (استفسار عن الحكمة) الداعية إلى خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم، (والغيبة إظهار مثالب المغتاب **وذلك لا يتصور لمن لا يعلمه**) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الأشياء ماظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك، (وكذلك التزكية) إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقدعلموا ذلك بتعليم الله إذ قد يكون فيه حكمة لانعرفها، (أو بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب: (عن). الوجه (الثاني: أن إبليس

قوله: (وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه إلخ) وأيضاً الغيبة وصف بالقبح إهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيماً وتبجيلاً، وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك.

كان من الجن) لقوله تعالى: ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] (وصح الاستثناء وتناوله الأمر **للغلبة**) أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف فيم وضعه (وكون طائفة من الملائكة **مسمين بالجن**) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر)، لأن المتبادر من لفظ الجن ما لايدخل تحت الملك (مع أن ذكره) أي ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه)، كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) أي يأبى كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسماً لطائفة من الملائكة، (وللمثبت الآية الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى: ﴿لا يعصون اللّه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحريم: ٦] و) قوله: ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ [الأنبياء: ٢٠] إذ يعلم منه أنهم لايعصون وإلا حصل الفتور في التسبيح (و) قوله: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠]، أي فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون. والجواب إنما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً ومعاصي)، حتى يثبت بها أن جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة، (ولا قاطع) أي في هذا المبحث **لا نفياً ولا إثباتاً** بل أدلة طرفية ظنية (**وإن الظن لا يغني في مثله**) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئاً).

قوله: (**للغلبة**) هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلاً وقد يقال: الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به، والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلتين وكأنه قال: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس كذا ذكره القاضي.

قوله: (**مسمين بالجن**) روى ابن عباس رضي اللّه تعالى عنه أن من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال: لهم الجن، ومنهم إبليس وقيل: الجن من التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة متسترون أي غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم الملائكة إلى دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن.

قوله: (**لا نفياً ولا إثباتاً**) وأما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة. فجوابها أن السحرة كانوا يتلقون الأمور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فأنزلهما اللّه تعالى ليعلم السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولاذنب فيه كذا في اللباب.

قوله: (**وإن الظن لايغني إلخ**) قيل: هذا جار في الأدلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن.

[المقصد الثامن: تفضيل الأنبياء على الملائكة]

(**في تفضيل الأنبياء على الملائكة**: لا نزاع في أنها أفضل من الملائكة السفلية) الأرضية (إنما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال: أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل وعليه الشيعة)، وأكثر أهل الملل، (وقالت المعتزلة: و) أبو عبد الله (الحليمي) والقاضي أبو بكر (منا الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوه أربعة: **الأول**: **قوله تعالى**: ﴿وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة:٢٤]، فقد أمروا بالسجود له (وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم، **وعكسه على خلاف الحكمة**)

قوله: (**في تفضيل الأنبياء على الملائكة**) قال الشيخ العربي: في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام: إن الملائكة أفضل فقلت: يا رسول الله إن سئلت ما الدليل على ذلك فما أقول؟ فأشار إلى أن قد علمتم أني أفضل الناس وقدصح عندكم وثبت وهو صحيح أني قلت: عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم، وكم ذكر الله تعالى في ملاء أنا فيهم فذكر الله تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي أنا فيهم، ولمن لايسلم حجية واقعته أن يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث، بأن خيرية الملاء يجوز أن يكون باعتبار الكثرة فإن كون ثواب مئة ألف من الملائكة المقربين أكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لاينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من تلك المئة الألف بمعنى أن يكون ثوابه عليه الصلاة والسلام أكثر من ثوابه كما هو محل النزاع هاهنا، فتدبر.

قوله: (**الأول: قوله تعالى إلخ**) قد سبق أن آدم عليه السلام لم يكن نبينا في الجنة إذ لا أمة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة، وأما نفي فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو بمعنى أن من ليس نبياً لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون أفضل منهم، لكن هذا الدليل إنما يتم إذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لا ملائكة الأرض فقط وفيه بحث، فإن قوله تعالى في آخر سورة الأعراف: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾ [الأعراف:٢٠٦]، بتقديم له على يسجدون يدل على أن الملائكة المقربين لا يسجدون إلا لله تعالى، فإن تقديم ما حقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني، وجوابه أن تقديم له يجوز أن يكون للاهتمام أو للرعاية على الفاصلة فإن دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية، كما تقرر أيضاً في المعاني، ثم إن قوله تعالى: ﴿كلهم أجمعون﴾ [الحجر:٣٠]، بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع وشمول الأمر إياهم فثبت المطلوب.

قوله: (**وعكسه على خلاف الحكمة**) به ظهر أن أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وإن لم يقولوا بوجوبها.

لأن السجود أعظم أنوع الخدمة **وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول**، وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفضل (لا يقال السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له، إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام فيعرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة، **وأيضاً جاز** أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات **(لأنا نقول) قوله**: ﴿**أرأيتك** هذا الذي كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ [الإسراء:٦٢]، يدل على أنه إسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفي سائر الاحتمالات)، إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود (الثاني قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة:٣١]) إلى قوله: ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ [البقرة:٣٢]، فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها، (والعالم أفضل من غيره **لأن الآية سبقت لذلك**، ولقوله تعالى:

قوله: (وإخدام الأفضل للمفضول مما لا يقبله العقول) وأما قوله عليه السلام «سيد القوم خادمهم» فعلى الاستعارة والتمثيل فإن الخادم كالسيد في إصلاح المهام والمصالح، وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الأمر بالخدمة الذي هو معنى الإخدام وفيه الكلام، والحق أن التكليف مختلف حسب اختلاف المصالح والأزمان، ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه، وقد يؤيد ذلك بأن الحكمة في أمرهم بالسجود على ما روي في التفاسير إظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك إنما يظهر بأمر الأفضل أو المساوي.

قوله: (وأيضاً جاز إلخ) وأيضاً يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لا نعلمها.

قوله: (لأنا نقول: قوله أرأيتك إلخ) قيل: هذا إنما يدل أن إبليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله أمر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكريماً، ولو صح فالدليل هذا القول لا الأمر بالسجود وجوابه ما سمعته من الأستاد المحقق وهو أن سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على أنه تعالى إذا حكى كلاماً عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع، وبهذا رد على من قال: إن قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام أن يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا إنكار، قالوا: لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإذا ثبت بهذا أن الأمر بالسجود كان للتكريم كان نفس الأمر به دليلاً على المطلوب كما لا يخفى.

قوله: (لأن الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال ان لهم علوماً جمة أضعاف العلم بالأسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ، وحصولاً في الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية فلا يلزم بماذكر أفضلية آدم عليه السلام منهم ووجه الدفع ظاهر.

﴿قل هل يستوي الذي يعلمون والذين لايعلمون﴾ [الزمر:٩]. (الثالث: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته، وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص **وأشق فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام**: «أفضل الأعمال أحمزها» أي أشقها) فيكون صاحبها أكثر ثواباً عليها. (الرابع: أن الإنسان ركب تركيباً بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة، ثم إن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ [الأعراف:١٧٩])، وقوله: ﴿إن شر الدواب عند الله﴾ [الأنفال:٢٢] الآية، وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر (أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة، واحتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية. (أما العقلية فستة: الأول: الملائكة أرواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة، بل (**كمالاتها**) **كلها** (**بالفعل**) في مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) أي النفوس الناطقة الإنسانية فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها، وإنما يحصل لها منها ما محصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل والتام أكمل من غيره. الثاني: الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرزة عن الفساد وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها، (والنفوس الإنسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة **ونسبة النفوس كنسبة الأجساد**. (الثالث: الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والأخلاق الذميمة كلها. (الرابع: الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة

قوله: (**واشق فتكون أفضل لقوله ﷺ**) فيه بحث وهو أنه قد سبق أن المراد بالحديث هو أن الأشق أفضل بعد المساواة في وجوه المصالح، فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى فلا تثبت أفضل عبادة البشر منهم وإن كانت أشق ويمكن أن يقال: ما ذكرته احتمال قادح في التيقن لا الظن، وهذه المسالة وإن كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين.

قوله: (**بل كمالاتها كلها بالفعل**) هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني.

قوله: (**ونسبة النفوس كنسبة الأجساد**) أي نسبة النفوس إلى الروحانيات كنسبة الأجساد إلى الهياكل العلوية فكما أن الهياكل أشرف كذلك الروحانيات.

الأنوار الربانية، (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة. (الخامس: **الروحانيات قوية** على أفعال شاقة كالزلازل والسحب) فإن الزلازل توجد بتحريكاتها، والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها، والآثار العلوية تحدث بمعوناتها، وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال: ﴿فالمقسمات أمراً﴾ [الذاريات:٤]، وقال: ﴿فالمدبرات أمراً﴾ [النازعات:٥]، (لا يلحقها بذلك فتور)، لأن قدرتهم على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات). (السادس: الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية)، إذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لأنها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية)، أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط، والجسمانيات بخلافه والجواب أن ذلك كله **مبني على القواعد الفلسفية** التي لا نسلمها ولا نقول بها) على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب **فتدبر**. (وأما) الوجوه (النقلية فسبعة: الأول:) قوله تعالى: ﴿قل لا أقول لكم عندي خزائن اللّه ولا أعلم الغيب﴾ [هود:٣١]، (ولا أقول لكم إني ملك فإنه) كلام (في معرض التواضع)، ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال: لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالإلهية والملكية، بل أدعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة. (والجواب: لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون﴾ [الأنعام:٤٩]، والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكماً به) وتكذيباً له (فنزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن اللّه ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك بياناً لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن اللّه)، بفتحها (ولا يعلم) أيضاً (متى ينزل بهم العذاب)، منها (ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب) عليهم، (كما يحكى

قوله: (الروحانيات قوية إلخ) لا يخفى أن هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الأرضية التي لا نزاع في فضل الأنبياء عليهم السلام.

قوله: (مبنى القواعد الفلسفية) فإن الملائكة عندنا أجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع، وأيضاً علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم.

قوله: (فتدبر) أي لتطلع على أن ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثيرة ثوابهم.

أن جبزيل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية) التي هي أكثر الثواب. الثاني قوله تعالى: ﴿مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾ [الأعراف: ٢٠]، إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعه عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف)، فقبلا منه وأقدما عليه (والجواب: أنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقاً وأكمل قوة) منهما (**فنهاهما مثل ذلك** وخيل إليهما أنه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة. (الثالث: قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربـون﴾ [النساء: ١٧٢]، وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح، كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال من هو دوني)، وكما يقال: لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس (**الجواب: أن النصارى** استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى ولكونه بلا أب)، فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الألوهية (والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الألوهية، فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الأفضلية) التي نحن بصددها (في شيء. الرابع: قوله تعالى: ﴿ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته﴾ [الأنبياء: ١٠]، والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني)، إذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة أيضا فجعله) أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلاً عليه) هذا الوجه، هو (أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم)، إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال. (والجواب: المعارضة بقوله) تعالى: في حق البشر (﴿في مقعد صدق عند مليك

قوله: (فنهاهما مثل ذلك إلخ) أي جعلهما متمنين له قيل: الأحسن مع النبوة وسنده ما سبق، فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة وإلا فانى يتصور من النبي الجهل بهذه المسألة حتى يتخيل كلام الشيطان حقاً.

قوله: (والجواب أن النصارى إلخ) وقد يجاب أيضاً بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى إلاأن الغرض الأصلي الرد على الأول فقدم والتقريب ظاهر، هذا وقد أجاب في لباب الأربعين بأن نبينا ﷺ أفضل من المسيح، ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل، وبأن الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وفيه يدفع الأول بأنه لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهم السلام وفيه ما فيه.

مقتدر﴾ [القمر:٥٥]) فيظهر حينئذ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المعارضة (بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى أنا عند المنكسرة قلوبهم، وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى) وأقدر على الأفعال (لا) بكونهم (أفضل. الخامس: إن الملائكة معلمو الأنبياء قال تعالى: علمه شديد القوى، وقال: نزل به الروح الأمين على قلبك، والمعلم أفضل) من المتعلم، (الجواب: إنهم المبلغون والمعلم هو الله) وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي. (السادس: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة إلى أمته فتكون) الملائكة (أفضل، الجواب) إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من أحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه) وهو باطل قطعاً. (السابع: اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد. الجواب: إن ذلك) التقديم المطرد إنما هو (بحسب ترتيب الوجود) فإن الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي، (أو) بحسب ترتيب (الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى.

[المقصد التاسع: في كرامات الأولياء]

(في كرامات الأولياء وإنها جائزة عندنا) خلافاً لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافاً للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة) **قال الإمام الرازي في الأربعين**: المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها، وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة (لنا إما جوازها فظاهر على أصولنا) وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته، ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك أن الكرامة أمر ممكن، إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، (وإما وقوعها فلقصة مريم) رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب

قوله: (قال الإمام الرازي في الأربعين إلخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الأولياء انهم ينكرون جوازها، ففائدة النقل على هذا ظاهر ولك أن تجعل فائدة بيان أن الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز.

من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا أو إرهاصاً لعيسى **مما لا يقدم عليه منصف**، (وقصة آصف) **وهي إحضاره** عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعواه النبوة. (وقصة أصحاب الكهف) وهي أن اللّه سبحانه وتعالى أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياماً أحياء بلا آفة، ولم يكونوا أنبياء إجماعاً (وشيء منها) أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرنا إليه، (وهو مقارنة الدعوى والتحدي. احتج من لم يجوز الخوارق) أصلاً (بما مر بجوابه، ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب إثباتها، والجواب أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة.

قوله: (مما لا يقدم عليه المنصف) أما على الأول فلأن المعجزة يجب أن تكون مقرونة بالتحدي، وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذكر من الأمور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الأمور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها، والتالي منتف لقوله تعالى: ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا﴾ [آل عمران:٣٧]، وأما على الثاني فلأنه لو كان إرهاصاً لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على أنه لا معنى للكرامة إلا ظهور الخارق على يد العارف باللّه تعالى، وصفاته مقروناً بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة، وهاهنا كذلك ثم إن هذه الحوادث ذكرت تعظيماً لحال مريم ولا ذكر فيها لزكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام.

قوله: (وهي إحضاره إلخ) هذا على الأكثر وقيل: الذي أحضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل: جبرائيل عليه السلام أو ملك أيده اللّه تعالى به وقيل: سليمان عليه السلام نفسه.

[المرصد الثاني]

(في المعاد وفيه مقاصد).

[المقصد الأول: في إعادة المعدوم]

(في إعادة المعدوم) فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إحياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة، لكن عندهم المعدوم شيء فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة (خلافاً للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الإعادة (أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداءً)، بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة، وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته

قوله: (المرصد الثاني في المعاد) المعاد هاهنا مصدر لا اسم مكان أو زمان وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد هاهنا الرجوع إلى الوجود بعد الغناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الممات، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات.

قوله: (لنا أنه لا يمتنع وجوده الثاني إلخ) أورد عليه انه لم لا يجوز أن يكون سبب امتناع العود وصفاً لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازماً لها، أعني كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم أن لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع أعني طريان العدم فإن قلت: لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود واجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالي باطل، فكذا المقدم، قلت: الإيراد المذكور منع وسند في الحقيقة فما ذكرته إن كان منعاً للسند لم يفد وإن كان إبطالاً له لم يتم الإبطال لأنه قياس فقهي لا يسمع في العقليات ولو سلم، فإبطال للسند الأخص إذ قد يسند المنع بما أشار إليه المصنف بقوله: فإن قيل: العود.

وهو المطلوب، (فإن قيل: العود) لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم (أخص من الوجود) المطلق، (ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم) فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقاً. (**قلنا: الوجود أمر واحد**) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء وإعادة) بحسب حقيقته وذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان، (وكذلك الإيجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة (فإذن يتلازمان)، أي الوجودان المبدأ والمعاد وكذا الإيجادان (إمكاناً ووجوباً وامتناعاً) لأن الأشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها،

قوله: (قلنا: الوجود أمر واحد إلخ) قيل: لا نزاع في حقية هذا المقال لكن لا أثر له في دفع السؤال إذ لا شك أن الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص ألا يرى أن العدم المسبوق بالوجود لا يمكن أن يتصف به الممتنع فضلاً عن اقتضائه، وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص ألا يرى أن الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن أن يتصف به الواجب فضلاً عن اقتضائه، وكذا الإمكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر أنه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات وإذا تمهد هذا فنقول: مقصود المعترض أن العود ليس وجوداً مطلقاً على أي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز أن يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، فقول المصنف: ولو جوزنا كون الشيء الواحد إلخ لا تعلق له بكلام المعترض لأنه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً ذلك، وكذا قوله: الوجود أمر واحد إلى قوله: ولو جوزنا لأن حاصله أن الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً يجب أن يقتضى الوجود المبتدأ أيضاً لذاته ذلك الأمر بعينه وبالعكس لأنهما متحدان ذاتاً وحقيقة إنما اختلافهما بحسب أمر خارج فالمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أن الوجود في المبدأ والمعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج فيجوز أن يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا أن يجوز أن يقتضي أحد الوجدين لذاته أمراً ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال في إتمام دليل إمكان الإعادة لا شبهة أن اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فإذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً إما من أحد القيدين أو كليهما لكنا نعلم أن المسبوقية بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع وإلا لم يتصف بالحدوث، وكذا المسبوقية بالوجود وإلا لما اتصف بالبقاء على أن الوجود السابق إن لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة أنها لا تقتضي منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة أن لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدن أعني العود غير ممتنع والله أعلم.

(ولو جوزنا كون الشيء) الواحد (ممكناً في زمان) كزمان الابتداء (ممتنعاً في زمان آخر) كزمان الإعادة، (معللاً) أي ذلك الكون (بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه، أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من امتناع) الذاتي (إلى الوجوب) الذاتي معللاً بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر، فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعاً والمطلق أو المغاير واجباً، (وفيه) أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر، لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها، (و) فيه (عناء للحوادث عن المحدث) لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها، (و) فيه (سد لباب إثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث، (ويمكن) في إثبات جواز الإعادة (أن يقال : الإعادة أهون من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الأعلى لأنه) **أي ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الأول)** الذي كان قد اتصف به، (ملكة الاتصاف بالوجود) في قبل الوجود أسرع، وأشار **باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى** إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها، وأما القدرة القديمة فجميع مقدورتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية، (والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى، **أما الضرورة فقالوا**: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) إذ لا بد

قوله : (أي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول إلخ) قيل : الأقرب أن تحمل الإعادة التي جعلت أهون على إعادة الأجزاء وما بقيت من المواد إلى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على إعادة المعدوم لأنه لم يبق هناك القابل المستعد فضلاً عن أن يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به.

قوله : (باقتباس قوله تعالى: وله المثل الأعلى) قيل: معناه وله الوصف الأعلى الذي ليس لغيره مثله، وهو أنه القادر الذي لا يعجز عن شيء من إنشاء وإعادة وغيرهما من المقدورات، وقال الزجاج: وله المثل الأعلى أي قوله: وهو أهون عليه قد ضربه لكم مثلاً فيما يصعب ويسهل وإليه يشير كلام الشارح وحاصله أن معنى الآية هو أهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على أصولكم ويقتضيه معقولكم لأن من أعاد منكم صنعة شيء كان أسهل عليه، ولذلك قيل: الهاء في عليه راجع إلى الخلق.

للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذٍ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله)، حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لأن كلاً منهما موجوداً بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران، فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم هاهنا سوى أنه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقية إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازاً **كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد** بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة، (وأما الاستدلال فهو من وجوه: الأول: إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يعاد في وقته الأول وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد، هذا خلف الجواب إنما اللازم) في إعادة الشيء بعينه (**إعادة عوارضه المشخصة**

قوله: (إما الضرورة فقالوا إلخ) اعترض عليه شارح المقاصد بأنه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فإن ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعي، ويمكن أن يدفع الثاني بأن يحمل هذا القول على أنه تنبيه على الضروري، أويكون بناء على أن ليس الفرق إلا في العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فطري القياس فلا ينافي الضرورية، نعم يمكن أن يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء، وإلا لزم تخلل الزمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طرفيه، وما قيل من أن التخلل إنما يتصور لقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا خلال في الباقي فليس بشيء لأن الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجودي الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه.

قوله: (كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد) قال الأستاذ المحقق سلمه اللّه في الدارين: فيه نظر لأن الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل، وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني، والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة، واستحالة هذا ضرورية وأنت خبير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذاً باعتبار آخر ومآله تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة أصلاً، فتأمل.

قوله: (اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن أن يدفع ما مر في بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة، فتخلل العدم حينئذ غير محال لا يقال: هذه المغايرة إنما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه، ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها، ولا بين ذات الشخص ونفسه لأنا نقول: إن أريد بذلك أنه لا تستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه، ولا بين المشخصة ونفسها فاندفاعه ظاهر

والوقت ليس منها ضرورة، أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو) بعيه (الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي) أي بحسب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك، فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً **لكان هو في كل وقت شخصاً آخر** وهو باطل قطعاً، (وما يقال أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي، والتغاير) الذي يحكم به في هذه الصورة (إنما هو بحسب الذهن)، والاعتبار (دون الخارج ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصراً على التغاير) بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك) وأنت أيضاً غير من كان يباحثني (فبهت) التلميذ (وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع)، وبأن الوقت ليس من المشخصات، (ولئن سلمنا أن هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة، (وأنه) أي المعدوم (معاد بوقته الأول فلم قلتم أن الواقع في وقته الأول يكون) مطلقاً (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً معاً، (وإنما يكون كذلك إن لو لم يكن وقته) أيضاً (معاداً معه)، وبعبارة أخري الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر، أما إذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأ. (الثاني: لو) أمنك الإعادة و (فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً) بلا شبهة، (فلنفرضه) أيضاً (موجوداً) مع ذلك المعاد (وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين (وهو ضروري البطلان، الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية)، أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية، (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع

ضرورة أن المقيد بقيد غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وإن أريد به أنه لا يندفع به التخلل فيهما وإن كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع.

قوله: (لكان هو في كل وقت شخصاً آخر) قيل: هذا إنما يرد لو ادعى أن الوقت مطلقاً من المشخصات، اما لو ادعى أن زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلا يرد هذ ولا إلزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فإن لزمان الحدوث دخلاً في سعادة الشيء نحوستة ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الأمور كالخروج إلى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا في زمان بقائها، ومنشأ إختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ التغاير الذات كالفصول والصور النوعية، وأجيب بأنه مع أنه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه ثم إن ما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الإعادة.

التماثل) في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معاداً، وأي اختصاص لهذا) الذي ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدأين أيضاً فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل، فإن قيل: المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه. قلنا: إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع، إذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد. (**الثالث: الحكم) الصحيح** (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الأول يستدعي تميزه، حال العدم، وأنه) أي التميز حال العدم (محال) لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود، لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره، (**الجواب**: على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئاً) أي أمراً ثابتاً متقرراً حال العدم (ظاهر)، لأن إبطال التالي حينئذ ممنوع وما ذكر في بيانه مردود (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لأنا نمنع استدعاءه) أي استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فإن صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي، (بل التميز) في الخارج (إنما يحصل حال الإعادة) أعني زمان الوجود الثاني (وهو) أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه، واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فإن قيل: نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات.

[المقصد الثاني: في حشر الأجساد]

(في حشر الأجساد: أجمع أهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه

قوله: (الثالث الحكم الصحيح إلخ) يرد عليه أن توسيط امتناع الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغو لا فائدة له أصلاً، إذ لا يمتنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ويحكم عليه بشيء من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بانه إذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده، وإنما قلنا: لا يتصف بها لأن اتصافه بها يقتضي امتيازه.

قوله: (والجواب إلخ) وأيضاً لو صح ما ذكر لزم أن لا يجوز إحداث شيء ووجوده أصلاً وإلا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل إحداثه أنه يجوز إحداثه، ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فما هو الجواب في جواب الإحداث فهو الجواب في جواب الإعادة.

ووقوعه **وأنكرهما الفلاسفة**، أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن) لذاته (كما مر) وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة، وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم (والله) سبحانه وتعالى (عالم بتلك الأجزاء) وأنها لأي بدن من الأبدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة)، أي صحة الوقوع وجوازه (قطعاً) وذلك هو المطلوب، (وأما الوقوع فلأن الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة (أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين) القويم والسراط المستقيم، فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين، (وكل ما أخبر به الصادق فهو حق، احتج المنكر بوجهين: الأول: لو **أكل إنسان إنساناً** بحيث صار المأكول) أي بعضه (جزءاً منه) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما (فتلك الأجزاء) التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل (إما أن تعاد فيهما) أي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين، (أو) يعاد (في أحدهما) وحده (فلا يكون الآخر معاداً بعينه) والمقدر خلافه **فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها**

قوله: (وأنكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بأنها من المحسوسات كما قال به الإسلاميون والأكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية.

قوله: (أو أكل إنسان إنساناً إلخ) قيل: لا حاجة إلى هذا الفرض فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت أن ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها وأيضاً قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه.

قوله: (فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم) قيل: هذا إنما يتم لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك، ولا برهان عليه قطعياً كما سيصرح به بل يجوز أن يكون الإعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الأول عند الحس ويقال هو هو، وعلى هذا لا يتم الدليل، فإن قلت: فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين، وهذا باطل عقلاً. قلنا: المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة. وقد يقال: يلزم من هذا أن يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيتين غير من أطاع وعصى لأن الروح المجرد لا يجازي بها.

كما زعمتم. (الجواب: إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية **وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا** جميع الأجزاء) على الإطلاق (وهذه) أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول (في الأكل فضل فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه)، وإذا كانت فضلاً فيه **لم يجب إعادتها في الآكل بل في المأكول**. (الثاني: لو حشر فإما لا لغرض وهو عبث) لا يتصور في أفعاله تعالى، (وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وإنه منتف إجماعاً) من العقلاء (وبديهة العقل) أيضاً، وذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الإلهية (والعناية) الأزلية، (وإما الإلذاذ وهو أيضاً باطل لأن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها (إنما هو دفع الألم بالاستقراء وإنه لو ترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له ألم)، **فهذا الغرض حاصل بدون الإعادة فلا فائدة فيها**، (و) إما (الإيلام) أولا (ليدفع) ذلك الألم ثانياً، (فيلتذ) بعدمه فهو (لا يصلح غرضاً إذ لا معنى له)، كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود إلى عدم المرض. (الجواب: نختار أنه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مرَّ جوابه ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه، سلمنا) أن الغرض منحصر فيهما (لكن لا

قوله: (وهي الباقية من أول العمر إلى آخر) قيل: الأظهر أن يقال: وهي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة، لأن وجود أجزاء في البدن باقية من أول العمر إلى آخره في حيز المنع، نعم يعلم كل أحد ببداهته أن ذاته من أول عمره إلى آخره باق بعينه، ولا يلزم من ذلك أن ذلك الباقي أجزاءه من بدنه لجواز أن يكون خارجاً عنه.

قوله: (لم يجب إعادتها إلى الأكل بل في المأكول) فإن قيل: يجوز أن تصير تلك الأجزاء منياً في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الأصلية من المأكول أجزاء أصلية لذلك المولود، فيعود المحذور، قلنا: لافساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر على أنه يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية التي هي الإنسان في الحقيقة تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت، فلا يتعلق بها الأكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب، وقد يقال: لو سلم تولد المولود من الأجزاء الأصلية للاكول فلا دليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود محشورة معه لجواز أن تكون أجزاؤه الأصلية الأجزاء الهبائية التي ينشرها الملك على الجزء المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وأيضاً اللازم جزء لروح مع جزء من البدن أي جزء كان.

قوله: (فلهذا الغرض حاصل بدون الإعادة) فيه بحث وهو أن اللذة على تقدير عدميتها انتفاع الألم لا انتفاؤه، ومن البين عدم حصوله على تقدير تركه على حاله، اللّهم إلا أن يعتبر الألم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولايخفى بعده.

نسلم أن اللذة) الجسمانية لا حقيقة لها وأنها (دفع الألم غايته أن في دفع الألم لذة، وإما أنها ليست إلا هو) أي دفع الألم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز أن تكون) تلك اللذة (أمراً آخر يحصل معه)، أي مع دفع الألم (تارة ودونه أخرى) والدوران وجوداً وعدماً في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه (سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم أن اللذات) الجسمانية (الأخروية كذلك) أي دفع الألم (ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة، ومخالفة لها حقيقة، فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الألم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الأخروية (أمراً آخر) وجودياً، (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم (تذنيب. هل يعدم اللّه الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل) على شيء من الطرفين، (وما يحتج به) على الإعدام (من قوله تعالى: ﴿كلٌّ شيء هالكٌ إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] ضعيف) في الدلالة عليه، لأن التفريق هلاك) كالإعدام (فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفاً على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكاً ومثله يسمى فناء عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن: ٢٦]، على الإعدام أيضاً واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة. الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين **النافين للنفس الناطقة**، والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين، **والثالث: ثبوتهما معاً** وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية،

قوله: (النافين للنفس الناطقة) والقائلين بأن النفس جسم إما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الأجزاء الأصلية كما علم من مذهبهم.

قوله: (والثالث ثبوتهما معاً) قال في شرح الصحائف: وهذا على وجهين: أحدهما أن يكون الروح مجرداً عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير إعادة الجسم الأول، وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني أن يكون الروح جسماً سماوياً ويعاد الجسم الأول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى إلى هاهنا كلامه، فتأمل.

فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد اللّه تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا. والرابع: عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين. والخامس: التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله.

[المقصد الثالث: في إنكار حشر الأجساد]

(في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد) الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء)؛ أي العدم بعد وجودها وذلك (لأنها بسيطة) لما مر في مباحث النفس، (وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة إلى وجودها، (وقوة) أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها، (وإنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة)، وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفاً بقابلية فنائه وفساده **لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول** ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط، فلو اجتمعا بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا: لأن المنصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس **بخلاف ما نحن فيه** وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة،

قوله: (لأن القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفاً به يرد عليه أنا لا نسلم الوجوب فإنه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد أن ذلك الشيء يبقى متحققاً ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للإعراض الحالة فيه بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء، نعم يجوز الاجتماع في الذهن، بمعنى أنه يجوز أن يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائماً به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين.

قوله: (بخلاف ما نحن فيه) تحقيق الفرق على ما حرر بعض الأذكياء إن كون الشيء محلاً

(ثم إنها إما جاهلة) جهلاً مركباً (وإما عالمة، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً) كالكفار عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطمع لها في زواله) وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها؛ بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالاً وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول إلى معتقداتها وإذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعوراً لا يخفى فيه التباس. (**وأما العالمة فأما**) أن تكون (لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا، فإن كانت) تلك الهيئات حاصلة لها (تألمت بها) تألماً عظيماً واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم

لاستعداد وجود ما هو مباين القوام أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء إنما يكون محلاً لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به، أي مستعد الوجود له ومحلاً لاستعداد فنائه أي مستعداً لعدمه عنه، فالنفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه، ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوباً أولاً وبالذات إلى تعلقها، وثانياً وبالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولاً بالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعداً لما هو مباين له، وكما جاز أن يكون البدن محلاً لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلاً لاستعداد انقطاع تعلقها به إذا خرجت عن المزاج الصالح لأن يكون محلاً لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض، فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وأن الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني واندفع النقض بالصور الغائبة لأن انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وأنت خبير بأن هذا مبني على بساطة النفس وتجردها، وقد تحققت الآن وهذا الجواب الإجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات.

قوله: (وأما العالمة إلخ) قال ابن سينا: في بعض كتبه أما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الأخروية فليس يمكن أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب، وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقاً ويصدق بها تصديقاً يقينياً برهانياً ويعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية، التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق أن الذات المتقدمة على الكل أي وجود يخصها وآية واحدة تخصها وأنها كيف يعرف

يبق له رجاء الوصول، (ما دامت) تلك الهيئات (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس (محبتها له) أي للبدن، (وذلك مما ينسي بطول العهد به وتزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وإن لم تكن) تلك الهيئات للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها) أي يوجد أن لذاتها كذلك، (أبداً مبتهجة بإدراك كمالها) باقياً سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا، وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا (فهذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) أي من الفلاسفة (وهم أهل التناسخ: إنما تبقى مجردة) عن الأبدان (النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل) ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية، وتخلصت إلى عالم القدس، (وأما) النفوس (الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة (فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية) وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها، فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخاً وقيل: ربما تنازلت إلى) الأبدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان (ويسمى مسخاً، وقيل:) ربما تنازلت (إلى) الأجسام (النباتية ويسمى رسخاً وقيل: إلى الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضاً. (ويسمى فسخاً)، قالوا: وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة أو أما المتصاعدة) من مرتبة إلى ما هو أكمل منها (فقد تتخلص من الأبدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها، (كما مر، وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال، ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد أبطلناهما قال الإمام الرازي: وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الإنسان

حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات إليها ثم كلما ازداد النظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استقرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية، وإما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات، وأما المنكرون للمعاد مطلقاً فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم عندهم محال، وقال أيضاً: مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة. الأول: كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت، والثاني: أنه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو أنه يعيده كما كان حياً عاقلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب، والثالث: أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والفناء؟ والرابع: أنه كيف يعمره بعد تخريبه؟ وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة (وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله أعلم بالصواب).

[المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان]

(الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن أولا (ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتمر (وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وأنكره أكثر المعتزلة (كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار، (وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان. **الأول: قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة** وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل. الثاني: قوله تعالى: في صفتهما أعدت للمتقين أعدت للكافرين **بلفظ الماضي** وهو صريح في

قوله: (الأول: قصة آدم عليه السلام وحواء وإسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بستانين الدنيا كان في موضع مرتفع تجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لإجماع المسلمين على أن اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا معهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها.

قوله: (بلفظ الماضي) ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره، والحق أن هذا

وجودهما)، ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئاً كثيراً مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة، (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع)، إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد: لو وجدنا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر، و) الأقسام (الثلاثة باطلة. أما الأول: **فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق** والالتئام **فلا يخلطها شيء من الكائنات** الفاسدات) وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد. (وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ) لأن النفوس تعقلت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبداناً فيها (و) **أنتم (لا تقولون به** وقد أبطل) أيضاً (بدليله. وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كرياً أيضاً **فينفرض بينهما خلاء**) سواء تباينا أو تماسا (وإنه محال)، **وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقاً** لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط، (الجواب: لا

الدليل لا يفيد ظناً قوياً فضلاً عن اليقين إذ قد سبق أن الله تعالى لم يكن زمانياً لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته، كان نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية إلاأن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأزمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل.

قوله: (فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق) أجاب عنه في شرح المقاصد بأن إفناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات، وأنت خبير بأن ما لايقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد أصلاً وإن اختلف جهة الحكمين، فليتأمل.

قوله: (فلا تخالطهما شيء من الكائنات) الظاهر أن معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول إليه لا ما ذكره الشارح إذ لا ينفي أن يكون في ثخن فلك التدوير فإن كونه وفساده لا يضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن تأييد لما ذكره الشارح فتدبر.

قوله: (وأنتم لا تقولون به) عدم القول به لا يختص بنفي الثاني إذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء أيضاً بل ببدن آخر على الإطلاق فإن تم كفى في تقرير الشبهة.

قوله: (فينفرض بينهما خلاء) فإن قلت: لعل مالئاً آخر ملأه. قلت: هم يقولون: المالئ عالم آخر، فيكون كروياً أيضاً، نعم يمكن أن يقال: لا نسلم أن الفلك بسيط ولا نسلم أن شكله الكرة ولا نسلم أنه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر.

قوله: (وأنت خبير بأن هذ دليل لمن ينكر وجودهما مطلقاً) كما صرح به الإمام في الملخص، فالأولى هاهنا ما ذكره الآمدي وهو أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة، والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيامة إجماعاً من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن، فيكون ممتنعاً عقلاً، والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها إذ لا بعد في ذلك.

نسلم امتناع الخرق على الأفلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ، وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده، احتج أبو هاشم بوجهين: الأول: قوله تعالى) في وصف الجنة (أكلها) أي مأكولها (دائم مع قوله: كل شيء) أي موجود (هالك إلا وجهه، فلو كانت) الجنة (مخلوقة **وجب هلاك أكلها**) لا اندراجه، حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائماً) وهو باطل بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار، (الجواب: أكلها دائم بدلاً أي كلما فني منه شيء جيء ببدله فإن دوام أكل بعينه غير متصور)، لأنه إذا أكل فقد فني (وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل (لا ينافي هلاكه أو نقول: المراد) بهلاك كل شيء (أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحق بالهالك المَعدوم، أو نقول: إنهما أي الجنة والنار (تعدمان آناً) بتفريق الأجزاء دون إعدامها (ثم تعودان) بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتاً هالكتين صورة في آن. (الثاني: قوله تعالى) في وصف الجنة أيضاً (عرضها السماوات والأرض ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السماوات والأرض **لامتناع تداخل الأجسام**. الجواب: المراد أنها) أي عرضها (كعرض السماوات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولابعد الفناء)، إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معاً أو أحدهما موجود والآخر معدوم، (وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله.

[المقصد الخامس: النظر في الثواب والعقاب]

(في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل) بحسن الأفعال وقبحها (والإيجاب على الله والنظر هاهنا في الثواب والعقاب)، لا في أمور أخر أوجبوها عليه، (أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها، بيانه أنها) أي تلك التكاليف (إما لا لغرض وهو عبث قبيح)

قوله: (وجب هلاك أكلها) يجوز أن يقال: فليكن أكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على بقاء ذاتها أيضاً قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص:٨٨] لم يلتفت إلى هذا القول وأجيب بما يقطع دار الشبهة.

قوله: (لامتناع تداخل الأجسام) ولأنا لسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والأرض عرض الجنة الآن لكنا فيه الآن.

فيستحيل صدوره عنه تعالى (وإما لغرض عائد إلى اللّه تعالى وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر، (أو إلى العبد إما في الدنيا وإنه) أي الإتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها، (وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جداً (أو نفعه وهو المطلوب. **الجواب: منع وجوب الغرض**، وقد مر مراراً) كثيرة، (وأما العقاب ففيه بحثان. الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو اللّه عنه (لوجهين. الأول: أنه) تعالى (أوعد بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وإنه محال. الجواب: غايته وقوع العقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه إذ لا شبهه في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفاً ولا كذباً، لا يقال: إنه يستلزم جوازهما وهو أيضاً محال **لأنا نقول: استحالته ممنوعة** كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى. (الثاني: أنه إذا علم المذنب) أي المرتكب للكبيرة (أنه لايعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (إغراء للغير عليه وإنه قبيح مناف لمقصود الدعوة) إلى الطاعات وترك المنهيات (الجواب: منع تضمنه) أي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والإغراء، إذ شمول الوعيد وتعريض الكل العقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجواً لا ينافي ذلك)، يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه، وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه، وأما توهم العفو الناشئ

قوله: (والجواب منه وجوب الغرض) ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فأين الوجوب.

قوله: (لأنا نقول: استحالته ممنوعة) فإن قلت: الكذب نقص يستحيل عليه تعالى إجماعاً، ولا شك أن جواز المحال محال. قلت: الظاهر أن هذا الكلام بالنسبة إلى المعتزلة وهم لايقولون إلا بالكلام اللفظي، وقد سبق أن النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به، نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقاً، وأما أنه امر محال في نفسه بناء على أنه نقص فممنوع، بقي هاهنا بحث وهو أن مراد المعتزلة بكون الشيء واجباً عليه تعالى أن الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم أن يأتي به لا أنه ممتنع عقلاً بحيث لا يكون مقدوراً له وإلا يكون الباري تعالى موجباً بالنسبة إليه وهم مع إيجابهم عليه تعالى ما أوجبوه قائلون بكون اللّه تعالى مختاراً بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع أصل استدلالهم بما ذكروه في حيز الجواب محل كلام، فليتأمل.

من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظناً فلا تقرير ولا إغراء. (البحث الثاني: قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة) إذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً، وعمدتهم) في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو(أن الفاسق يستحق العقاب) بفسقه، **(واستحقاق العقاب)** بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً، (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصةً) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين استحقاقهما (محال)، كما أن الجمع بينهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً. (الجواب: منع الاستحقاق) فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثواباً والعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً، إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً، (ومنع قيد الدوام) لا يقال: إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأنا نقول: ذلك ممنوع **لجواز أن يخلق الله تعالى في** المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح، على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضاً **وما يتمسك به** من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها، ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف (ثم) إنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول: (إنه قد يتساقطان) **فإن كلامكم مبني على المحابطة**، وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معاً (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلاً كما قال تعالى) حكاية عن أهل الجنة:

قوله: (واستحقاق العقاب) أي العقاب المستحق كما في قولهم: حصول الصورة فلا اتجاه لقوله: بل العقاب إن لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل.

قوله: (لجواز أن لايخلق الله تعالى إلخ) فإن قلت: لا فائدة لذلك لانقطاع حينئذ وأنه كعدمه، وجواز كونه مشتملاً على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك في بعده قلت: ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم، بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلاً حال كونه معاقباً حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص.

قوله: (وما يتمسك به إلخ) حاصل التمسك أن الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها إلا بأن الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه أخر فضلاً عن الوجه الواحد.

قوله: (فإن كلامهم مبني على المحابطة) فيه بحث إذ سيصرح في المقصد السابع أن قصة الإحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب، فبناؤه عليه دور، اللّهم إلا أن يقال: معنى لبناء على المحابطة أنه لا يتم إلا بالقول بها أولاً وآخراً، فليتأمل.

(الذي أحلنا دار المقامة من فضله)، وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر، (أو) نقول (بترجح جانب الثواب) على جانب العقاب، (لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة) من الأمثال، (ويضاعف اللّه لمن يشاء) أضعافاً مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد إقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين. الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى: ﴿من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة:٨١]، وقوله: ﴿ومن يعص اللّه ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾ [النساء:١٤]، وقوله: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ [النساء:٩٣]، قالوا: والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾ [الأنبياء:٣٤]، مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل)، فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات. (والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته) من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده، والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمناً لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافراً)، فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها إياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع: (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد اللّه ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا، احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك، (والآية المذكورة حملناها على الدوام) الذي هو أحد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال)، **فلا يلزم مجاز** لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى: (﴿وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين﴾ [الانفطار:١٤-١٥] ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها. الجواب:) عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله: ﴿أولئك هم الكفرة الفجرة﴾ [عبس:٤٢]، وأيضاً ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن

وقوله: (فلايلزم مجاز) فيه بحث لأن لام الخلد إما للماهية من حيث هي أو للعهد الذهني وأياً ما كان لا يصح النفي إلا بأن يجعل مجازاً عن فرد خاص، فتأمل.

استحقاقها لكن الله أخرهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق. والجواب (عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله تعالى: (﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ [الزلزلة: ٧] و)، قوله: (﴿ ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى ﴾ [النجم: ٣١] و)، قوله: (﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾ [الرحمن: ٦٠]) فقدثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (**وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب** فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك الآية عامة متناولة له (وإن سلمنا) عمومها إياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى: ﴿ إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى ﴾ [طه: ٤٨]، وقوله: ﴿ إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ﴾ [النحل: ٢٧]، وقوله: ﴿ كلما ألقي فيها فوج ﴾ [الملك: ٨]، إلى قوله: ﴿ فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ﴾ [الملك: ٩] واعلم أن اختصاص العذاب) مطلقاً (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين، (و) مذهب (المرجئة عملاً بظاهر هذه الآيات لكنا يخصصها بالعذاب المؤيد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق).

[المقصد السادس: في تقرير مذهب الثواب والعقاب]

(في تقرير مذهب أصحابنا: في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث: الأول: قالوا: الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فيفي به من غير وجوب **لأن الخلف في الوعد نقص** تعالى الله عنه (وأما عدم الوجوب فلما مر مراراً (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لأن الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل **ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً**) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث

قوله: (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية الإحباط كما لا يخفى.

قوله: (لأن الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لأنه إن اراد أنه نقص في الصفة فممنوع، وإن أراد أنه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى، والأشاعرة لايقولون به، فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد، على أنه إذا كان نقصاً يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب، فالأولى هاهنا التمسك بأن الخلف كذب، والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوماً بالضرورة من الدين كما سبق وإن أمكن عقلاً.

قوله: (ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً) على مادل عليه قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

ويرد عليه أن فيه كذباً وقد دل الإجماع على انتفائه وتبديلاً للقول وقد قال الله تعالى:

(الثاني: أجمع المسلمون **على أن الكفار مخلدون في النار أبداً** لا ينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا، أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وأنكره) أي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الإسلامية (لوجوه: الأول: أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها)، وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق إحساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب: منع تناهيها وقد مر) فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي. (**الثاني**:) **من تلك الوجوه** (دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل. الجواب: هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) أي الحياة (بخلق اللّه تعالى وقد يخلقها دائماً أبداً أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذياً بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها، (وهو حيوان مأواه

﴿ما يبدل القول لدي﴾ [ق:٢٩]، وما قيل: إن الكذب إنما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده، فالوجه أن يقال: الوعيد مصروف إلى الإخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو، وقد يقال: الوعد ليس بإخبار عن وقوع الموعود في المستقبل، بل إنشاء عزم على إيقاعه وكذا الإيعاد فلا كذب في الإخلاف في شيء منهما، وقيل: لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدي القول البات كقوله تعالى: ﴿لأملأن جهنم﴾ [الأعراف:١٨]، وأما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة، فليس من ذلك.

قوله: (على أن الكفار مخلدون في النار أبداً) واختلف في أطفالهم والأكثرون على أنهم في النار أيضا لدخولهم في العمومات، ولما روي أن خديجة سأل النبي ﷺ عن أطفال الكفار فقال النبي ﷺ: في النار وقالت المعتزلة: هم خدم أهل الجنة لأن تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام:١٦٤]، وقيل: من علم اللّه تعالى منهم الإيمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة، ومن علم منه الكفر، ففي النار، وقد يختار المذهب الأخير لأنه جامع للحديثين، وأما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فممنوع لأنهم ليسوا بكافرين وإعطاءهم حكم الكافرين في الدنيا لتبعية أبويهم لا يقتضي تبعيتهم إياهم في الخلود في النار.

قوله: (الثاني من تلك الوجوه إلخ) حكي أن واحداً من منكري الحشر أورد هذه الشبهة على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائني فأجاب أن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا، وذلك لأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة ويتجزى فيها بحيث لايحصل مثل ذلك الانطباخ إذا جعل في القدر، والطبخ إنما يكون بالحرارة فدل ذلك على أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي، ثم إنا لا نتألم بهذه الحرارة فإن جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة بها أولى.

النار. الثالث) منها: النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلاً قليلاً فتنتهي) الحال (بالآخرة إلى عدمها) لكونها متناهية، (و) حينئذ (تتفتت الأجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب. (**الجواب: فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا** بل هو بإفناء الله تعالى) إياها بقدرته وقد لا يفنيها (أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبد الله بن الحسن (العنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو (في) حق (الكافر المعاند) والمقصر، (وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع، (وكيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس في وسعه) من تصديق النبي ﷺ، (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله. واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول: هو مخالف لما علم من الدين ضرورة، (إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود، ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا إلى حقيقته، (ولم ينقل عن أحد قبل الخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والعنبري. المبحث (الثالث: غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة:٧]، ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه، (**فأما أن يكون ذلك**) أي رؤيته للخير، (**قبل دخول النار**) ثم

قوله: (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأدي إلى الموت لجواز أن يتمكن الغاذية من إيراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بأن ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود، لأن مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها أقوى، فيكون التحليل أكثر وهو ظاهر، وأما إيراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سبباً لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لأن الحرارة الغريزية إذا ضعفت عن إصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية، ولا يزال يتأكد هذه الأسباب بعضها ببعض إلى أن ينتهي الأمر إلى فناء الرطوبات الغريزية فتقي الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق أن هذا مبني على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الأفعال وهو باطل عندنا، بل الكل بمحض خلق الله تعالى.

قوله: (فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يرى في النار تخفيف

يدخل النار (وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

[المقصد السابع: في إحباط الطاعات بالمعاصي]

(**في الإحباط** بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب)، واستحقاقه (إحباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة)، والخوارج أيضاً (بمعصية) أي بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى إن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبداً، ولا يخفى فساده) لأنه إلغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح. قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه، فإن أثابه فبفضله وإن عاقبه فبعدل له، بل له إثابة العاصي وعقاب المطيع أيضاً، وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الإيمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر، وقالت المعتزلة إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وإن زادت على زلته، وذهب الجبائي وابنه **إلى رعاية الكثرة** في المحبط وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها، ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا فقال

العذاب وتفاوت الدرجات، فالأولى التمسك بالإجماع قبل ظهور المخالف ويمكن أن يدفع بأن جزاء الإيمان هو الثواب بالإجماع ودار الثواب هي الجنة.

قوله: (في الإحباط) لا نزاع في إحباط الطاعات بالكفر وأما بغيره فأثبته المعتزلة ونفاه أهل السنة، احتجت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم﴾ [الحجرات:٢]، وبقوله تعالى: ﴿أولئك حبطت أعمالهم﴾ [التوبة:١٧]، وقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى﴾ [البقرة:٢٦٤]، أجاب في شرح المقاصد بأن من عمل عملاً يستحق به الذم مع إمكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب، يقال أنه أحبط عمله كالصدقة من المن والأذى وبدونهما وفيه نظر لأن الجواب إنما يتم إذا حمل آية الصدقة على مقارنة المنّ والأذى إذ لو تأخرا عنها وأبطلاها يثبت مدعاهم، وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولا داعي لارتكابه، على أن قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤]، يدل على إبطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضاً.

قوله: (إلى رعاية الكثرة) لا بالنظر إلى أعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر إلى مقادير الأجور والأوزار، فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفوض إلى علم الله تعالى.

الجبائي: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء، وإذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء، وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد، وعلى هذا يحمل قوله: (وقال الجبائي: يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر المعاصي) الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلاً. (فإن بقي له) من تلك الطاعات (زائداً) على قدر المعاصي (أثيب به وإلا فلا ولا يخفى أنه تحكم، وليس إبطال الطاعات بالمعاصي) أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة (أولى من العكس) لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر، (بل العكس) هاهنا (أولى لما مر) من أن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها، (وقال أبو هاشم: بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر) وينحبط من الراجح أيضاً ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد، فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر، (ولما أبطلنا الأصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبني عليه وهو الإحباط مطلقاً سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم نقول لهم) أي للبهشمية: (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (لو أبطل الآخر فإما معاً فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً) لأن وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً (أولا) معاً (بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر

قوله: (أثيب به) إن قلت: ما معنى الثواب به وإنه منفعة خالصة دائمة مع أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار؟ وسيجيء أن الإيمان عبارة عن الأعمال عندهم. قلت: لعل مراده أنه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الإيمان.

قوله: (بالعكس أولى) قد يجاب عنه بأن هذا إنما يتم أن لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي، وليس كذلك بل المعتبر أجزاؤها كما مر فيوازن أجور حسنة واحدة أوزار عشر سيئات.

قوله: (وقال أبو هاشم: بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى: ﴿وأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية﴾ [القارعة: ٦] الآية.

قوله: (فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً) هذا على قول الجمهور من أن المعلول مع العلة، أما إذا جوز أن يكون آن يكون يعقب آن المجامعة لما يرد هذا.

(عليه فيغلبه، وأنه باطل لأنه لما كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مغلوباً فكيف) لا يكون قاصراً عنها (إذا صدر مغلوباً، وقد يجاب) بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتي يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحداً كما لم يتحدا في المزاج أيضاً (تذنيب. قد اتفق المعتزلة) أي الجبائيان وأتباعهما (على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب) أي لا يتساوى الطاعات والزلات، (**وإلا تساقطا**) إذ لا يجوز بقاؤهما معاً لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضاً ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضاً، وإذا تساقطا معاً (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وإنه محال فعند الجبائي عقلاً) لأن إبطال كل منهما للآخر إما معاً أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت، (وعند أبي هاشم) إن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوز العقل بلوغ المعاصي إليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا **لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق** الآخر كما مر، إنما استحالته (للإجماع على أن لا خروج) للمكلف (عنهما) بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار، ولا بد له من الخلود في أحدهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب، وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى. (والجواب: لم لا يجوز) على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من جانب الثواب أرجح) **فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها** والسيئة لا تجزى إلا بمثلها، (و) أيضاً على تقدير التساوي والتساقط معاً لايلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا

قوله: (وإلا تساقطا) فيه بحث لأن هذا الكلام إنما يلائم تقرير الأمدي لا تقرير الإمام الذي اختاره المصنف لأن مذهب الجبائي على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه، فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل التأخر يحبط السابق ويبقى نفسه.

قوله: (بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق إلخ) والحق أنه ليس هاهنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى إحباط الطاعة أن الله تعالى لا يثيب عليها، ومعنى الموازنة أنه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور.

قوله: (فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها إلخ) فيه بحث أشرنا إليه سابقاً، وهو أن المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد، بل بالنظر إلى مقادير الأجور والأوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها يعني مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلاً وإذا حمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الأول من الجواب، فتأمل.

(ويجوز) أيضاً (أن لايثاب ولا يعاقب و) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من استوت طاعاته ومعاصيه (من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) أيضاً (أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) منجهة أخرى، (و) يدوم له (ألمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما) في حيانه الدنيا ولا نسلم أن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب.

[المقصد الثامن: إن اللّه يعفو عن الكبائر]

(في أن اللّه تعالى يعفو عن الكبائر، الإجماع) منعقد (على أنه) تعالى(عفو) وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقالت المعتزلة:) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها)، وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقاً لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقاً ويعذب ببعضها إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه، وقال كثير منهم: لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان: الأول: أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (**ولا يقولون**) يعني المعتزلة (**به**) أي بذلك الاستحقاق (**في غير صورة النزاع**) إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه (الثاني: الآيات الدالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨]) فإن ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلاً عن كلام اللّه تعالى (و) قوله: (إن اللّه يغفر الذنوب جميعاً فإنه عام للكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه، (و) قوله تعالى: (﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ [الرعد: ٦]) والتقرير ما ذكرناه آنفاً إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

قوله: (ولا يقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث إذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء: ٣١]، وأما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضاً، فيجوز أن يعفو اللّه تعالى عنها ويمكن أن يقال: لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً، وإن أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على إنكارهم استحقاق العقاب بها مطلقاً إنكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف.

[المقصد التاسع: في شفاعة محمد ﷺ]

(في شفاعة محمد ﷺ وعلى آله وسلم، أجمع الأمة على) ثبوت (أصل الشفاعة) المقبولة له عليه الصلاة والسلام، (و) لكن (هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) فإنه حديث صحيح (**ولقوله تعالى**: ﴿**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**﴾ [محمد: ١٩]، أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في إسقاط عقابه عنه، (وقالت المعتزلة: **إنما هي لزيادة الثواب** لا لدرء العقاب لقوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة﴾ [البقرة:١٢٣]، **وهو عام** في شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره. الجواب أنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الزمان) أيضاً (لأنه لوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها فيغير ذلك الوقت)، **وفيه بحث لأن الضمير** في قوله ولا تنفعها راجع إلى النفس الثانية وهي نكرة في سياق

قوله: (**ولقوله تعالى**: ﴿**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**﴾ [**محمد:١٩**]) قد يقال: هذا إنما يكون برهاناً إذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر بقرينة قوله: لذنبك فإن ذنبه صغير قطعاً فلا نعم يكون إلزاماً للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج إلى الشفاعة، ويمكن أن يقال: لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص، وأما قوله: لذنبك فقدسبق أن معناه لذنب أمتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على أن كون ذنبه ﷺ صغيراً لا تفيد تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جداً.

قوله: (**إنما هي لزيادة الثواب**) اعترض عليه بأن الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكروا لكنا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقاً، أجيب بجواز أن يعتبر في الشفاعة كون الشفيع أعلى من المشفع، وأما القول بأن الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون أعلى ففيه أنه على سبيل الشبه والمجاز، إذ الشفاعة إنما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعاً بضم نفسه إليه.

قوله: (**وهو عام إلخ**) فيه بحث إذ لو أبقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم أن لا يثبت الشفاعة أصلاً لأن زيادة الثواب نفع عظيم، فإذا خصص فالأمر سهل.

قوله: (**وفيه بحث لأن الضمير إلخ**) قد يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها، فإن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري كما تقرر

النفي فتكون عامة وإن كانت واردة على سبب خاص، والإمام الرازي بعدما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادعوه قال: والجواب: عنها إجمالاً أن يقال: دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات **والخاص مقدم على العام** فالترجيح معنا، وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير.

[المقصد العاشر: في التوبة]

(في التوبة وفيه بحثان: الأول: في حقيتها وهي) في اللغة: الرجوع قال الله تعالى: ﴿ثم تاب عليهم ليتوبوا﴾ [التوبة:١١٨]، أي رجع عليهم بالتفضل والأنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وفي الشرع (الندم على معصية **من حيث هي معصية مع عزم أن لايعود إليها** إذا قدر عليها فقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعة لا يسمى توبة، وقولنا (من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل) أي خفته وطيشه، (والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً) شرعاً، (وقولنا

في الأصول فإذا قلت: لا رجل في الدار وإنما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح، اللّهم إلا أن يقال: لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم أيضاً.

قوله: (والخاص مقدم على العام) لأن الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين بأن العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنفية القائلين بأن العام قطعي كالخاص إلا إذا خص منه البعض فالجواب أن يقال: قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقاً، والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالأحاديث الواردة في الشفاعة لأهل الكبائر والله أعلم.

قوله: (من حيث هي معصية) أي لكونه معصية قال في شرح المقاصد: الندم لخوف النار أو لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على أنه ندم لكونه معصية أم لا، والحق أنه لا تردد لأن معنى كونه معصية أنها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يقرب الرجل منها إلا لهذين المعنيين، نعم خلوص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية يعم الكل والله أعلم.

قوله: (مع عزم أن لا يعود إليها) اعترض عليه بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة في بعض الأحوال ولا تطرد في كل حال. وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بأن الندم إلخ.

مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير) لما ذكر أولاً، وذلك (لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى (وقولنا: إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) إليه (إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) **وفيه بحث لأن قوله**: إذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله: لا يعود وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضاً. ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال: وإنما قلنا: عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل احترازاً عما إذا زنى ثم جب، أو كان مشرفاً على الموت فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف، وقال أبو هاشم الزاني: إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز عنه وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فإن توبته صحيحة بالإجماع، وإن كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضاً فقول المصنف: لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينافيه ما صرح به من أن توبة المحبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر البحث (الثاني: في أحكامها. الأول: الزاني المجبوب) أي الذي زنى ثم جب (إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم)، وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل. إذ لا قدرة له على الفعل فيه، (وقال به الآخرون) بناء على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه. (الثاني:) من تلك الأحكام (إن قلنا: لا يقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لأنه ليس باختياره) بل بإلجاء

قوله: (وفيه بحث لأن قوله إلخ) مبنى كلام المصنف أن الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على أنه متعلق بالنفي المستفاد من لايعود ويجوز أن يتعلق بالعود أيضاً وهو في المآل كتعلقه بالنفي.

الخوف إليه فيكون (كالإيمان عند اليأس)، وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مر. (الثالث:) منها (شرط المعتزلة فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) أولها: (رد المظالم) فإنهم قالوا: شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة. (و) ثانيها (أن لا يعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان. (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات، (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة. (أما رد المظالم) والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخلٍ له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي: إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتي بإحداهما دون الأخرى، (وإما أن لا يعاود أصلاً) إلى ما تاب عنه (فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله تعالى مقلب للقلوب) من حال إلى حال قال الآمدي: التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر، بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الأزمنة (فلأن) النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن (الشارع أقام الحكمي)، أي الأمر الثابت حكماً (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان)، فإن النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في بالتكليف بها) أي باستدامة الندم (من الحرج المنفي عن الدين) قال الآمدي: يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات، وأن لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائباً وإن تجب عليه إعادة التوبة، وهو خلاف الإجماع، قال: ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعدكفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولايؤمرون به، فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه. (الرابع:) من أحكام التوبة (لهم في التوبة المؤقتة مثل أن يذنب سنة و في التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف، مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب) جميعاً، إذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر، أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه، وإلا ندم

على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم. وندم أيضاً في جميع الأوقات وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة. وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم **كما في الواجبات** فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض، وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره، مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً. فإن قيل: مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات. قلنا: مراتب القبح أيضاً كذلك والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين. (الخامس: أنهم أوجبوا قبول التوبة على اللّه بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا: التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه، وأماقوله تعالى: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾ [التوبة: ١٠٤]، فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك. (السادس:) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي: (الظاهر أن التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لأنها مأمور بها قال الله تعالى: ﴿وتوبوا إلى اللّه جميعاً أيها المؤمنون﴾ [النور: ٣١]، والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها ودفعاً للقنوط لقوله تعالى: ﴿لا تقطنوا من رحمة اللّه﴾ [الزمر: ٥٣]. ﴿لا تيئسوا من روح اللّه إن اللّه يغفر الذنوب جميعاً﴾ [يوسف: ٨٧].

[المقصد الحادي عشر: إحياء الموتى في القبور]

(**إحياء الموتى في قبورهم** ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الأكثر

قوله: (كما في الواجبات) قيل: لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإن ترك القبيح لكونه نفياً لا يحصل إلا بترك جميع القبائح بخلاف الإتيان بالواجب، فإنه لكونه إثباتاً يحصل بإثبات واجب دون واجب، ورد بأن الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الآمر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلاً لا في إفراد واجب أمر الشارع بالإتيان بواحد منها لا على التعيين كإعتاق رقبة أي رقبة كانت وظاهر أن تمام الامتثال بالأمر لا يحصل بإتيان واحد منها دون آخر بل بإتيان الجميع، كما أن تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح إتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم.

قوله: (إحياء الموتى في قبورهم) اتفق أهل الحق على أن اللّه تعالى يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ، لكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع، وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي معها القدرة على الأفعال الاختيارية لكن يشكل

بعده) أي بعد الخلاف وظهوره، (وأنكره) مطلقاً (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة)، وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا : إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له (لنا) في إثبات ما هو حق عندنا (وجهان. الأول: قوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ [غافر:٤٦]، عطف، في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً (فعلم أنه غيره)، ولا شبهة في كونه قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقاً)، لأن الآية وردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي ما ذكر من الآية (ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً، وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة، لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما. (وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول)، لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه؟ وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة، فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله. الوجه (الثاني: قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر:١١] وما هو) أي وما المراد بالإماتتين والإحيائين في هذه الآية (إلا الإماتة) قبل مزار القبور، (ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير (ثم الإحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا: والغرض بذكر الإحيائين أنهم عرفوا فيهما قدرة اللّه على البعث ولهذا قالوا: فاعترفنا بذنبونا أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر، وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنبوهم في هذا الإحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية، وأما الحياة الثالثة، أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الإحياء في القبر، (ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة

هذا الجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد، وقد يدفع الإشكال بأن الجواب للروح بلا آلة الجسد لأن المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الأعمال، فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود إلى البدن أم لا، وأنت خبير بأن الاتفاق المذكور يقتضي أن يكون الجواب بآلة البدن والإشكال مسوق على ذلك، فتأمل.

والعذاب) أيضاً قد ثبت أن الكل حق، وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتاً في أطوار النطفة، وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة وحمل الإماتتين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر، وحينئذ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر، فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين (هذا والأحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) أي على عذاب القبر (أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد، منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال «إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول، وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة» ومنها قوله: («استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول» ومنها قوله في سعد بن معاذ «لقد صغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه» ومنها أنه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر، إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضاً وتسميتهما منكراً ونكيراً مأخوذة من إجماع السلف **وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام**، (**احتج المنكر بقوله تعالى** ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين﴾ [الدخان:٥٦] الجواب أن ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت، فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة، وأما قوله إلا الموتة الأولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل: لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال: (إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة) وإن كانت الصيغة صيغة الواحد، (نحو ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر:٢]، وليس فيها نفي تعدد الموت) لأن الجنس يتناول المتعدد أيضاً (فهذا) الذي نكروه من الآية وأجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين)، ثم إنهم بعد المعارضة (قالوا: إنما يمكن العمل بالظواهر)

قوله: (وأخبار مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام) روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ «إذا اقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير» في حديث طويل.

قوله: (احتج المنكر بقوله تعالى) قيل: وصف الموتة الأولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد إحياء الموتى فتكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم، وأجيب بأن المراد الأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة.

التي تمسكتم بها (إذا لم تكن مخالفة للمعقول) فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها، (ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصاً يصلب ويبقى مصلوباً إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة، (وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها، وأبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذري أجزاؤه) المتفتتة (في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً، فإنا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا): أي القاضي وأتباعه (في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة) فإنه حي مع أنا لا نشاهد حياته، (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم)، وقال: بعضهم لا بعد في رد الحياة إلى بعض أجزاء البدن، فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب وإن لم يكن ذلك مشاهداً لنا، (وأما الصورة الأخرى) يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة إذ هما من واد واحد (فإن ذلك) أي التمسك بها (مبني على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر، (فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء) المتفرقة (أو بعضها وإن كان خلاف العادة فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره.

[المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب]

(في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة، (والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤلون﴾ [الصافات:٢٣]، وقوله: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ [الأعراف:٨]، وقوله: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ [الأنبياء:٤٧]، فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضاً السؤال الذي هو قريب من الحساب، (وقوله: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ [الانشقاق: ٨]، مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب، (وقوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الانشقاق: ٧]، وقوله: ﴿اقرأ كتابك﴾ [الإسراء:١٤]) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله:

﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ [النور: ٢٤]، فتحققت به شهادة الأعضاء (وقوله: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ [الكوثر: ١]، **فإنه يدل على الحوض** (مع قوله) عليه السلام يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً، كقوله عليه السلام (لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض، وكتب الأحاديث طافحة) أي ممتلئة جداً (بذلك) الذي ادعينا كونه حقاً (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه، (واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً)، فنفاه تارة وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه، (قالوا) أي المنكرون: (من أثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف) أي حده (كما ورد به الحديث الصحيح، و) أنه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلاً (العبور عليه، وإن أمكن) العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة، (ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم على الطريق إليها. (الجواب: القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب، (كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه إن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم

قوله: (فإنه يدل على الحوض) اختلفوا في أن الحوض هل هو الكوثر أو غيره استدل على الأول بما روي عنه عليه السلام أنه قال في أثناء حديث أتدرون ما الكوثر، قلنا: اللّه ورسوله أعلم قال عليه السلام فإنه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي الحديث، وقال القاضي: الكوثر نهر في الجنة وقيل: حوض فيها واستدل على الثاني بأن الكوثر في الجنة اتفاقاً والحوض فيها يقال: في المحشر يدل عليه ما روي عن أنس رضي اللّه عنه قال: سألت النبي عليه السلام: أن يشفع لي يوم القيامة. فقال ﷺ: «أنا فاعل». فقلت: يا رسول اللّه فأين أطلبك. قال عليه السلام: «اطلبني أول ما تطلبني على الصراط». قلت: فإن لم ألقك. قال رسول اللّه ﷺ: «اطلبني عند الميزان». قلت: فإن لم ألقك. قال رسول اللّه ﷺ: «اطلبني عند الحوض» فإني لا أخطى هذه المواطن الثالثة، وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لأنه إما نفس الكوثر أو مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الأحاديث ثم إنه قيل: إن الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل: لا يشرب منه إلا من قدر له السلامة من النار وقيل: إن من يشرب منه من هذه الأمة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك ظاهر لأن الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه إلا من ارتد من الإسلام والعياذ باللّه تعالى.

من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه. وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي، وذلك (لأن الأعمال أعراض) قد عدمت فلا يمكن إعادتها (وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف) الأعراض (بالخفة والثقل)، بل هما مختصان بالجواهر، (وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى) بلا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قبيحاً تنزه عنه الرب تعالى، والجواب أنه ورد في الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الأعمال (**إن كتب الأعمال**) وصحفها (**هي التي توزن**، وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي) فيما لا فائد فيه قد مر مراراً.

قوله: (**إن كتب الأعمال هي التي توزن**) وقيل: يجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان.

[المرصد الثالث: في الأسماء]

الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر، والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية، (والأحكام) من أن الإيمان هل يزيد وينقص أولا ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولا (وفيه) مقاصد.

[المقصد الأول: في حقيقة الإيمان]

(في حقيقة الإيمان **اعلم أن الإيمان في اللغة**) هو (**التصديق**) مطلقاً (قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق) فيما حدثناك به، (**وقال عليه الصلاة والسلام: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته** وكتبه ورسله أي تصدق)، ويقال: فلان يؤمن بكذا أي يصدقه ويعترف به، (وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام) يعني الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني أتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحي وابن

قوله: (اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق) أفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية بحسب الأصلي كأن المصدق صار ذا أمن، من أن يكون مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار الاعتبار معنى الإقرار والاعتراف وباللام الاعتبار معنى الإذعان والقبول كذا في شرح المقاصد.

قوله: (وقال ﷺ: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث) الإيمان الشرعي أن تصدق جزماً بوجود الله تعالى وبالأمور الأربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن أيام الدنيا، والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الأمور التي أخبر عنها الشارع، وهاهنا بحثان: الأول: إن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم أن لا يكون آدم عليه السلام مؤمناً، لأنه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه، وجوابه بعد تسليم أن التصديق بالرسل داخل في إيمانه أيضاً أن نفسه كان رسولاً وآمن بأنه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لأن المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولاً من عند الله تعالى أنه كان مؤمناً بأن الله تعالى سيوجد من ظهره رسلاً. الثاني: إن الرسول أخص من النبي كما مر، فيزول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الإيمان بالأنبياء مع وجوبه، وجوابه أن المراد بالرسول هاهنا القدر المشترك بين الرسول والنبي، وهذا المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة أم لا، وقد يجاب بأن الأنبياء تبع الرسل فالإيمان بهم إيمان بالأنبياء.

الراوندي من المعتزلة، (التصديق للرسول **فيما علم مجيئه به ضرورة** فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً) فهو في الشرع تصديق خاص، (**وقيل**:) الإيمان (**هو المعرفة** تقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) إجمالاً وهو منقول عن بعض الفقهاء، (**وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة**، وقالت طائفة:) هو (التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله، **وقال قوم: إنه أعمال الجوارح، فذهب الخوارج** والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات)

قوله: (فيما علم مجيئه به ضرورة) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند السؤال عنها كان كافراً عند الجمهور.

قوله: (وقيل: هو المعرفة) قيل: في الفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها بما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول فإن النبي عليه السلام إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيار لا يقال له في اللغة أنه صدقه فلا يكون إيمانا شرعياً كذا في شرح المقاصد، وفيه بحث فإن من حصل له تصديق بلا اختيار إذا التزم العمل بموجبه يكون إيماناً اتفاقاً ولو صدق النبي عليه السلام بالنظري معجزاته اختياراً ولم يلتزم عمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقاً، فعلم أن المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائداً على التصديق فليتأمل.

قوله: (وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى إن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإيمان ولم يتفق منه الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد، والمذكور في تفسير القاضي أن مذهب الكرامية أن الإيمان مجرد كلمة الشهادة إذا خلا قلبه من الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمناً، وقد تلفق بينهما بأن ما ذكره القاضي هو الإيمان المنجي من النار، والمذكور في شرح المقاصد، هو الإيمان مطلقاً، وأنت خبير بأن نتيجة الإيمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بإيمانه مع الخلود في النار كما ذكره في شرح المقاصد مما لا وجه له، هذا وقد يجعل الإيمان اسماً للإقرار بحقية ما جاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً وإليه ذهب الرقاشي زاعماً أن المعرفة ضرورية فلا يجعل من الإيمان لكونه اسماً لفعل مكتسب لا ضروري، وقد يشترط التصديق وإليه ذهب القطان وصرح بأن الإقرار الخالي عن التصديق لا يكون إيماناً وعند اقترانه به يكون الإيمان هو الإقرار فقط.

قوله: (وقال قوم أنه أعمال الجوارح فذهب الخوارج إلخ) المفهوم من شرح المقاصد أن الإيمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعاً حيث قال: وأما على الرابع وهو أن

بأسرها (فرضاً) كانت (أو نفلاً، وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة) من الأفعال والتروك (دون النوافل، وقال السلف:) أي بعضهم كابن مجاهد (وأصحاب الأثر) أي المحدوثون كلهم (إنه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (أن الإيمان) لا يخرج بإجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح، فهو) حينئذ (إمافعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين، (أو التصديق) المذكور (وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان) أي فعله (وهو الكلمتان أو غيره) أي غير فعل اللسان، (وهو العمل بالطاعات) المطلقة أو المفترضة، (وإما فعل القلب والجوارح معاً، والجارحة إما اللسان) وحده (أو سائر الجوارح) أي جميعها، فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه: **الأول**: **الآيات** الدالة على محلية القلب للإيمان، نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان، ومنه) أي ومما يدل على محلية القلب للإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم، (ويؤيده دعاء النبي ﷺ ثبت قلبي على دينك، وقوله لأسامة: وقد قتل من قال لا إله إلا اللّه هلا شققت قلبه)، وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة، وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع

يكون الإيمان اسماً لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال: أنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان داخلاً في الكفر، وإليه ذهب الخوارج أو غير داخل ف . وهو المنزلة بين المنزلتين وإليه ذهبت المعتزلة، إلا أنهم اختلفوا في الأعمال، فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة إلا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقل، إلى هناك كلامه.

قوله: (الأول الآيات إلخ) لا يخفى أن هذه النصوص حجة على من يجعل الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار اللساني كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الإيمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات لكونه رئيس الأعضاء، ومستتبعاً لما عداه كما دل عليه قوله عليه السلام: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»، وأما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى.

اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف، كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى. (الثاني: جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فدل على التغاير)، وعلى أن العمل ليس داخلاً فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه **ولا الجزء على كله**. (الثالث: إنه) أي الإيمان (قرن بضد العمل الصالح نحو ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [الحجرت:٩]) فأثبت الإيمان مع وجود القتال، (**ومنه**) أي ومما يدل على كونه مقروناً بضد العمل الصالح (**مفهوم قوله تعالى**: ﴿**الذين آمنوا** ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام:٨٢]، فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم، وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه، فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركباً منه فيكون فعل القلب وذلك إما التصديق وإما المعرفة. والثاني باطل لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه، (فإن قيل: فلم لا تجعلونه التصديق باللسان؟) يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية، (فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك، قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى)، بل كان مهملاً (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقاً) بحسب اللغة (قطعاً فالتصديق، إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها) وأياً ما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء)، من أهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال: إنهم لا يعلمون إلا اللساني (ويؤيده) أي يؤيد أن الإيمان ليس فعل اللسان بل

قوله: (ولا الجزء على كله) فإن قلت: يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل هاهنا اهتماما لشأنه وتحريضاً عليه لكونه كمال الإيمان وسببا لترتب ثمرته عليه، قلت: ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار إليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فيتم البرهان.

قوله: (ومنه مفهوم قوله: الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبني على أن المراد بالظلم المعصية، وقيل: المراد به الشرك كما روي أنه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضي الله عنهم وقالوا أينا لم يظلم على نفسه فقال النبي ﷺ «ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم» وحينئذ يجب أن يقال: المراد بقوله تعالى: ﴿آمنوا﴾ [البقرة:٩]، هو الإيمان الظاهري أي الذي يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الإقرار والإتيان بالعمل الدالين ظاهراً على التصديق، وبنفي اللبس بالظلم أن لا يكونوا منافقين أو يقال: معنى ولم يلبسوا إيمانهم بظلم لم يكفروا بعد الإيمان ولم يرجعوا عنه.

فعل القلب (قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨]، وقوله: ﴿قالت الأعراب آمنا﴾ [الحجرات: ١٤]، الآية (فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الإيمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني، (احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي، وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا أنه الإيمان بلا علم وعمل. (**الجواب**: **معارضته بالإجماع**، على أن المنافق كافر) مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات: ١٤]، و) حله بأن يقال: (لا نزاع في أنه) أي التصديق اللساني (يسمى إيماناً لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لا في (أنه يترتب عليه) في الشرع (أحكام الإيمان ظاهراً)، فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه، بخلاف الإقرار باللسان فإنه مكشوف بلا سترة فيناط به الأحكام الدنيوية، (وإنما النزاع فيما بينه وبين الله) النزاع في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية، (ثم نقول) لهم: (يلزمكم أن من صدق بقلبه وهمَّ بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (أن يكون كافراً وهو خلاف الإجماع. احتج المعتزلة بوجوه: منها ما يدل على إثبات مذهبهم ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم. القسم الأول أربعة: الأول: فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات هو الإيمان أما إن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى بعد ذكر العبادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة)، إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ماتقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة، ففعل الواجبات هو الدين، (وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: ١٩]، **وأما أن الإسلام هو الإيمان**، فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] ولاستثناء

قوله: (الجواب معارضته بالإجماع إلخ) المعارضتان إنما تتوجهان على ما نقلته من المقاصد، وأما على ما نقلته من تفسير القاضي فلا.

قوله: (وأما إن الإسلام هو الإيمان) فإن قلت: ما ذكره من دليل اتحاد الإيمان والإسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو أن جبريل عليه السلام جاء إلى النبي ﷺ فقال: أخبرني عن الإيمان فقال النبي ﷺ: أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال: أخبرني عن الإسلام

المسلمين من المؤمنين، في قوله: ﴿فأخرجنا من كان فيها﴾ [الأنعام:٩٩] الآية) يعني أن كلمة غير في قوله: ﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٦]، ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها، أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين إنه كاذب، بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح، وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام، (قلنا: لفظ ذلك) في تلك الآية (إشارة إلى الإخلاص) الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا إلى المذكورات (لأنه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون (إشارة إلى الكثير والمؤنث) فإن أكثر المذكورات مؤنث (وهو) أي جعله إشارة إلى الإخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم)، **والظاهر المطابق** لنهاية العقول أن يقال: من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (إذ فيه) أي في كونه إشارة إلى الإخلاص (تقرير اللغة) على أصلها، وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقاً إخراجها عنه (هذا) كما مضى، (و) أما المقدمة (الثالثة:) وهي أن الاسلام هو الإيمان فهي(إنما تصح) وتثبت بالدليل الأول (لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام) لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول، لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان ديناً (وفيه مصادرة، لا يخفى) لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام فإثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً، إذ هو في قوة أول المسألة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى، وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان، ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد.. (الثاني:) من تلك الوجوه قوله تعالى: ﴿وما كان اللّه ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة:١٤٣] **أي صلاتكم** إلى بيت المقدس)، وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة

فقال ﷺ ان تشهد أن لا إله إلا اللّه الحديث، فإنه يدل على أن الإسلام مغاير للإيمان وثمرة له، قلت: وقد سبق أن الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين، سيما وذلك الواحد حديث، والمتعدد آيات فينبغي أن يحمل تفسير الإسلام في الحديث على تفسير ثمرته.

قوله: (والظاهر المطابق إلخ) إنما قال: الظاهر لجواز أن يكون الخطاب في قوله: الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك في الآية إشارة إلى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي أمرتم به، كما ذكره الشارح فيما سبق وإن لم يذكره المصنف.

قوله: (أي صلاتكم) لو صح هذا لزم أن يكون الصلاة وحدها إيماناً مع أنه فعل جميع الواجبات عندهم.

دفعاً لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه (قلنا: بالتصديق بها)، أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي، وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون **مجازاً** وهو أولى من النفل الذي هو مذهبكم. (الثالث: قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهي داخلاً في الإيمان، وإنما قلنا: هو ليس بمؤمن (لأنه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى: فيهم ﴿ولهم) في الآخرة عذاب عظيم﴾ [البقرة:١١٤]، قال المفسرون: أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير (﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران:١٩٢]) فإن هذين القولين معاً يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، (والمؤمن لايخزى) في ذلك اليوم (لقوله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾ [التحريم:٨]، قلنا:) عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه **(ولا قاطع طريق فيهم)** فلا يتم هذا الاستدلال وأيضاً يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم بين أيديهم، وحينئذ جاز أيضاً أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان مآله الخروج منها. (الرابع: نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن، لا إيمان لمن لا أمانة له، قلنا: مبالغة) على معنى هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي، (ثم إنها) أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان معارضة بالأحاديث الدالة على أنه أي مرتكب الزنا، مثلاً (مؤمن وأنه يدخل الجنة **حتى قال) النبي عليه الصلاة والسلام (لأبي ذر لما بالغ في السؤال** عنه وإن زنى وإن

قوله: (مجازاً) لظهور العلاقة وهي كون الصلاة من شعب الإيمان وثمراته ودالة عليه.

قوله: (ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول، ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي رضي الله عنهم، واختلف في مراسيل التابعي ولو سلم أن عدم الإخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل أن لا يدخل النار في ذلك اليوم إما لأن في الآخرة أياماً وإما لأن اليوم لا يقتضي استيعاب المضاف إليه.

قوله: (حتى قال النبي ﷺ لأبي ذر لما بالغ في السؤال) روي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ وعليه ثوب أبيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال: ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلادخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن

سرق على رغم أنف أبي ذر. (القسم الثاني:) من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة: الأول: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته، وإنه خلاف الإجماع، قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه) وإن أمكن أن يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات، (بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق وإلا) أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه، (**ورد عليهم مثله في الأعمال**) فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين، ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق، (الثاني: من صدق) بما جاء به النبي ﷺ (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً، والإجماع على خلافه، قلنا: هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان، (حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله)، وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر. (الثالث:) قوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف:١٠٦]، فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك، (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق، (قلنا: ذلك) الذي ذكرتموه (**مشترك الإلزام** لأن الشرك مناف للإيمان اجتماعاً)، وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيماناً (ثم) نقول في حله (إن الإيمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله

سرق على رغم أنف أبي ذر، صرح ابن مالك بأن حرف الاستفهام مقدر في قول أبي ذر رضي الله عنه وإن زنى وإن سرق أي أو إن زنى وإن سرق، ويقال: أرغم الله تعالى أنفه أي الصقه بالرغام وهو التراب، استعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد على كره. ومما ينبغي أن يعلم أن تكرار أبي ذر ليس الإنكار بل لظنه أن الرسول ﷺ لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره.

قوله: (ورد عليه مثله في الأعمال) أجيب عنه بأن تلك الأعمال لم تؤمر باستمرارها، والإيمان مأمور به في كل حين فاعتبر بقاؤها حكماً لدفع الحرج.

قوله: (مشترك الإلزام) لأن الشرك مناف للإيمان إجماعاً اشتراك الإلزام بناء على منافاة الشرك للإيمان إجماعاً، إنما يظهر إذا كان التصديق بالجميع معتبراً عند المعتزلة أيضاً وإلا فلا إجماع على ما ذكره، ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما مر، وإن لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب.

سبحانه وتعالى، (والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده وصفاته) الحقيقة (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية، وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة، والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي، واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا: المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق، ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لايجامعه فدل على أن فعل الواجبات ليس بالإيمان، وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لا على ما في الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها، والقائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها **والقائلون بأنه مركب** من التصديق والإقرار والعمل جميعاً، (بقوله عليه السلام: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا**

قوله: (لا على ما في الكتاب) حيث بدل التقرير وأقام المنافاة مقام المجامعة، فليتأمل.

قوله: (والقائلون بأنه مركب إلخ) يرد عليهم أن الحديث على ما حملوه عليه يدل على أن الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي بجميع ما علم مجيء الرسول ﷺ بالضرورة، وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالإجماع أو يريد أنها أفضل منه من حيث أنها تحقن الدماء والإذلال لأنها أفضل منه من كل وجه، أو المراد بإضافة أفعل التفضيل هاهنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف إليه أي المشهور المعروف من بينها بالفضل بين أهل الملل قوله: لا إله إلا الله، وبهذا أيضاً يندفع ما قيل من أن الحديث يدل على أفضلية قولنا: لا إله إلا الله محمد رسول الله من الصلاة والحج وأمثالهما مع أن الأمر بالعكس، وأما ما قيل في الجواب من أن أفضليته من حيث أنه سبب لعصمة الأنفس والدماء والأموال لا مطلقاً وفيه بحث لأن الصلاة والحج الشرعيين أيضاً كذلك، وقد يقال: أفضليته من حيث أنه أساس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شيئاً منها ففيه حيثيتان ليستا في غيره من الأعمال وهو التقدم والتوقف عليه.

قوله: (الإيمان بضع وسبعون) أي الإيمان الكامل الذي في أعلى مراتبه وهوالمشتمل على أصوله وفروعه الإسلامية وفرضها وواجبها ومندوبها، والبضع في العدد بكسر الباء، وبعض العرب يفتحها، وهو ما بين الثلاث إلى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري، حيث زعم أنه يقال: بضع سنين وبضعة عشر رجلاً وبضع عشرة امرأة، فإذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون. قيل: المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لأن خصائل الإيمان أكثر منه، ويدور في خلدي والله أعلم أن المراد المبالغة في الكثرة لأن سبعين يستعمل للكثرة كثيراً قال الله تعالى: ﴿في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً﴾ [الحاقة: ٣٢]، فلما زاد على ما يستعمل في الكثرة بعد ذكره آل المعنى إلى أنه أكثر من الكثير، وذهب بعض العلماء إلى أن المراد سبع وسبعون، وقد جاء في رواية الإيمان سبع وسبعون، ونص الراغب الأصفهاني في

اللّه وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». الجواب: إن المراد شعب الإيمان قطعاً لا نفس الإيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق **ليس داخلاً في أصل الإيمان** حتى يكون فاقداً وغير مؤمن بالإجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار.

[المقصد الثاني: في إثبات أن الإيمان يزيد وينقص]

(في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبته طائفة ونفاه آخرون قال الإمام الرازي: وكثير من المتكلمين: هو) بحث لفظي لأنه (فرع تفسير الإيمان فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين وإنه لايقبل التفاوت)، لا بحسب ذاته (لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو) أي احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه، ولا بحسب متعلقه لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن جمعاً، (**وإن قلنا: هو الأعمال**) إما وحدها أو مع التصديق (**فيقبلهما وهو ظاهر**، والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين:) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق، (**الأول: القوة والضعف**) فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفاً، (قولكم: الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون إلا (لاحتمال النقيض، قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك) الاحتمال فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، (ثم

الذريعة على أن الفروع الكلية اثنان وسبعون، واستخرج ذلك عن وجه لطيف فمن أراد الاطلاع عليه فلينظر فيه.

قوله: (ليس داخلاً في أصل الإيمان إلخ) قال السلف: كون الأعمال شعبة من الإيمان لا ينافي كونها جزءاً منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاؤه لجواز أن يكون أجزاء غير أصلية له، نظير هذا أنه لو قرئ سورة بتمامها كان كلها فرضاً وإذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض.

قوله: (وإن قلنا: هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر) أما إذا أريد به مطلق الطاعات فرضاً كان أو نفلاً تركاً أو فعلاً كما ذهب إليه البعض فازدياده وانتقاصه بحس المواظبة عليها وتركها ظاهر، وأما إذا أريد بها ما هوالمفروض منها كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير.

قوله: (الأول: القوة والضعف) قيل: هذا مسلم لكن لا طائل تحته إذ النزاع إنما هو في تفاوت الإيمان بحسب الكمية، أعني القلة والكثرة فإن الزيادة أكثر ما يستعمل في الأعداد، وأما التفاوت في الكيفية، أعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع.

ذلك). الذي ذكرتموه (يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وإنه باطل إجماعاً، ولقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة، ولقول (إبراهيم عليه السلام: ولكن ليطمئن قلبي) فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره، (والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه إيماناً حقيقياً فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضح وضوحاً تاماً. (الثاني:) من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال: (التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال)، يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزءاً من الإيمان، **ولا شك أن التصديقات التفضلية** تقبل الزيادة، فكذا الإيمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾ [الأنفال: ٢] (دالة على قبوله لهما)، أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان **بالوجه الثاني** كما أن نص قوله: ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، دل على قبوله لهما بالوجه الأول.

[المقصد الثالث: في الكفر]

(في الكفر وهو خلاف الإيمان **فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم** مجيئه ضرورة فإن قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً) إذا كان مصدقاً له في الكل وهو باطل إجماعاً، (قلنا: جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامه للتكذيب فحكمنا عليه بذلك)، أي بكونه كافراً غير مصدق ولو علم أنه

قوله: (ولا شك أن التصديقات التفصيلية إلخ) قيل: تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها برمتها إجمالاً حاصلاً فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلى الزيادة بل من الإجمال إلى التفصيل فقط، نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها لا محالة.

قوله: (بالوجه الثاني) صرفه إلى قبوله لهما بالوجه الأول أيضاً، باعتبار هذه الدلالة، أعني دلالة قوله تعالى: وإذا تليت الآية، غير مستبعد كما لا يخفى.

قوله: (وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذباً له عليه السلام أوشاكاً في صدقه، وأما ما ذكره في تفسير القاضي من أن الكفر إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالإنكار عدم التصديق ليعم الشك.

شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله، كما مر في سجود الشمس، لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم، **فيلزم أن** يكونوا كفاراً لا مؤمنين وهو باطل **لأنا نقول: هم مصدقون حكماً** لما علم من الدين ضرورة أنه ﷺ كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد، (**وهو**) أي الكفر (**عند كل طائفة مقابل ما فسره به الإيمان**) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال: الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله **وبطلانه ظاهر**، ومن قال: الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال: الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (**فقالت الخوارج: كل معصية كفر**، وقد أبطلناه وقالت المعتزلة: المعاصي) أقسام (ثلاثة إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز، و) الجهل (برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات واللفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسبِّ الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان: قسم يخرج) مرتكبه (إلى منزلة بين المنزلتين) أي الكفر والإيمان على معنى أنه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ما اتصف به من (أعماله) الصالحة، (ولا

قوله: (لأنا نقول: هم مصدقون حكماً إلخ) وبهذا أيضاً يندفع ما يتوهم من أنه يلزم أن لا يكون النائم مؤمناً، إذ لا تصديق له لأن النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع أن الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده فهو مصدق حكماً، وقد يجاب بأن التصديق ليس بإدراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم، ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه.

قوله: (وهو كل طائفة يقابل ما فسر به الإيمان) رده في شرح المقاصد بأنه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً، ويمكن دفعه بأن التقابل لا يلزم أن يكون بالإيجاب والسلب حتى يرد ما ذكره، فتأمل.

قوله: (وبطلانه ظاهر) لاستلزامه أن يكون النصارى مؤمنين.

قوله: (فقالت الخوارج: كل معصية كفر) فإن قلت: يلزم السلف وأصحاب الأثر القائلين بأن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان أن يقولوا بما قال به الخوارج: بناء على أن الشيء ينتفي بانتفاء ركنه، ولا منزلة عندهم بين الكفر والإيمان مع أنهم لا يجعلون تارك العمل خارجاً من الإيمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت: أجيب عنه بأن الإيمان يطلق على ما هو الأساس والأصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده على ما هو الكامل المنجي، وهو الذي عد العمل ركناً منه وموضع الخلاف أن مطلق الاسم للأول أو الثاني، وقد أشرنا فيما سبق إلى وجه دفع آخر، فليتذكر.

بالإيمان لإيهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنهما) أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة بالكبائر) كالقتل العمد والعدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرهما وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، (ومنها ما لا يخرج) أي قسم لا يخرج (ككشف العورة والسفه، ويسمى بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان (وسنزيده) أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بياناً في المقصد الذي يتلوه.

تذنيب: في تفصيل الكفار) فنقول: (الإنسان إما معترف بنبوة محمد ﷺ أو لا، والثاني: إما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس، (وإما غير معترف بها) أصلاً (وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أو لا **وهم الدهرية**) على اختلاف أصنافهم (ثم إنكارهم لنبوته ﷺ إما عن عناد) وعذابه مخلداً إجماعاً، (وإما عن اجتهاد به بلا تقصير، فالجاحظ والعنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد، وقد عرفت أنه مخالف لإجماع من قبلهما، (و) الأول هو بكافر، (المعترف بنبوته عليه الصلاة والسلام إما مخطئ في أصل) من المسائل الأصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (أنه ليس بكافر أو لا) يكون مخطئاً في عقائده المتعلقة بأصول الدين، (وهو إما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق، أو عن تقليد، وقد اختلف فيه فمن قال إنه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون، ومن قال: إنه غير ناج) به (فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وإنه) أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي ﷺ (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات تعالى وصفاته وأفعاله، فمن كان مصدقاً حقيقة كان عالماً بهذه الأمور كلها (وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها) فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروج عن التقليد، فمن لم يكن عالماً بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلداً محضاً لم يكن مصدقاً حقيقة فلا يكون ناجياً، ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علماً إجمالياً كما مر في قصة الأعرابي لا من المقلدين تقليداً محضاً.

قوله: (وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد أن الدهري أخص من ذلك لأنه قال: الكافر إن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري وإن كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل.

[المقصد الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة]

(في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة) أي من أهل القبلة (مؤمن، وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان، وغرضنا هاهنا ذكر مذهب المخالفين. والجواب عن شبهتهم: **ذهب الخوارج إلى أنه كافر والحسن البصري إلى أنه منافق**، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر. حجة الخارج وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة:٤٤]، فإن كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق، وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل اللّه كان كافراً، والفاسق لم يحكم بما أنزل اللّه (قلنا:) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص، فنقول: (**المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل اللّه أصلاً**) ولا نزاع في كونه كافراً، (أو) نقول: المراد بما أنزل اللّه (هو التوراة بقرينة ما قبله وهو ﴿إنا أنزلنا التوراة﴾ [المائدة:٤٤] الآية، وأمتنا غير متعبدين بالحكم فيختص باليهود)، فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوراة، ونحن نقول بموجبه. (الثاني:) من تلك الوجوه: قوله تعالى: ﴿وهل يجازي إلا الكفور﴾ [سبأ:١٧]) فإنه يدل على أنه كل من يجازى فهو كافر، وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾

قوله: (ذهب الخوارج إلى أنه كافر) وذهب الأزارقة إلى أنه مشترك لأنه يعمل عملاً للّه تعالى، وعملاً لغيره وهو نفسه أو الشيطان أو غيرهما.

قوله: (والحسن البصري إلى أنه منافق) أي مظهر للإيمان مبطن للكفر، وأصله من نافق اليربوع أي أخذ في نافقائه وهي إحدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها، وهو موضع يرفعه، فإذا أتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذي يقصع فيه أي يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه، والحق أن مذهب الحسن راجع إلى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على أنه مؤمن في الجملة وإن لم يكن مؤمناً كاملاً، لأن الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافراً، اللّهم إلا أن يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم: زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول إلى كلام أهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب أن الحسن البصري رجع عن هذا المذهب.

قوله: (المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل اللّه تعالى أصلاً) وقد يجاب بأن الحكم بالشيء التصديق به، ولا شك أن من لم يصدق بما أنزل اللّه تعالى فهو كافر، وليس بشيء لأن السياق صريح في أن المراد بالحكم بما أنزل اللّه تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي هو التصديق.

[النساء:٩٣]، فيكون كافراً، (قلنا:) هو (متروك الظاهر) لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعاً (إذ يجازى غير الكفور وهوالمثاب) لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب، (و) أيضاً ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى: ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾ [غافر:١٧]، فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية، أعني قولك ذلك: ﴿جزيناهم بما كفروا﴾ [سبأ:١٧]، فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايراً لما يختص بالكافر. (الثالث: قوله تعالى بعد إيجاب الحج ﴿ومن كفر﴾ [آل عمران: ٩٧]) أي لم يحج (فإن الله غني عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفراً، (**قلنا: المراد من جحد وجوبه**) ولا شك في كفره. (الرابع:) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون ﴿إنا قد أوحي إلينا (أن العذاب على من كذب وتولى﴾ [طه:٤٨]) فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر، ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا:) هو أيضاً (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب. الخامس: قوله تعالى: ﴿فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾ [الليل: ١٤-١٦]) فإنه يدل على أن كل من يصلى النار فهو كافر، (والفاسق) أي مرتكب الكبيرة (يصلاها) أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها، (**قلنا: لعل ذلك** نار خاصة) يعني أن الضمير في يصلاها عائد إلى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاها إلا الكافر. (السادس: قوله تعالى: في حق من خفت موازينه ﴿ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون﴾ [المؤمنون: ١٠٥]، و) حينئذ نقول: (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته، وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر، (قلنا: بل **ثقلت**) موازين الفاسق (**بالإيمان**) فلا يندرج فيمن خفت موازينه. (السابع:) قوله تعالى:

قوله: (قلنا: المراد من جحد وجوبه) وأيضاً يجوز أن يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاماً له أو تغليظاً في الوعيد عليه.

قوله: (قلنا: لعل ذلك إلخ) وأيضاً يحتمل أن يكون قوله: لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال أيضاً.

قوله: (ثقلت بالإيمان) فيه بحث لأنه يؤدي إلى نفي جزاء المعصية مع الإيمان لأن من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القرآن وحمله على أن عاقبته ذلك لم يقل به

(﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم﴾ [آل عمران:١٠٦] (**والفاسق ممن وجهه مسود**) **بالمعصية فيكون** كافراً (قلنا: لا نسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة فإن الآية لا تقتضي ذلك، (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد إيمانهم (لقوله: ﴿أكفرتم بعد إيمانكم﴾ [آل عمران:١٠٦]، **الثامن: أنه**) أي مرتكب الكبيرة (**من أصحاب المشأمة** وقال تعالى: ﴿والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة﴾ [البلد:١٩]، فدل على أنه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر، (قلنا: هو) أي ما ذكرتم من معنى الآية (**من باب إيهام العكس**) فإنها تدل على أن كل من كفر كان من أصحاب المشأمة، وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه، (و) أيضاً (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فإنهما من أصحاب المشأمة) **مع عدم تكذيبهما**. (التاسع:) قوله تعالى: (﴿من كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ [النور:٥٥]، وإنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر)، والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر، (قلنا: الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية (لأن الكافر ابتداء كذلك)

أحد من المفسرين، فالأقرب أن يقال: إن لتنزيل المخالف منزلة المكذب إذا جعلت الآية شاملة للفساق مساغاً على قاعدة المعاني كما في قوله تعالى: ﴿إنهم لا أيمان لهم﴾ [التوبة:١٢]، وقوله تعالى: ﴿لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة:١٠٢] للقطع بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب.

قوله: (الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) إن قلت: قد ورد في الصحيح من الأحاديث أن الأمة تبعث غراً من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم، قلت: لعلهم يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء.

قوله: (الثامن: أنه من أصحاب المشأمة) قيل: هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجيء مثله، وقيل: هم الذين هم شؤم وشر على أنفسهم، فكذلك يمكن المنع لأن الشؤم والشر بالكفر، وقيل: الذين يسلك بهم إلى النار شمالاً، والظاهر إمكان المنع حينئذ أيضاً.

قوله: (من باب إيهام العكس) قيل: في كونه من هذا الباب بحث إذا الظاهر من الآية حصر أصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضاً بكونه منها كافراً لم يصح ذلك الحصر، والجواب أن هم ليس ضمير الفصل لأنه شرطه على ما بين في النحو أن يكون الخبر معرفاً باللام أو أفعل من أو فعلاً مضارعاً فعدم الحصر حينئذ ظاهر.

قوله: (مع عدم تكذيبهما) فيه خلل مبني على توهم نظم الآية هكذا: أو الذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدي نفعاً لأنه غيرمسلم عند الخصم.

أي فاسق لغة وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر بعد ذلك، بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل. (العاشر:) قوله تعالى: (﴿إنه لا ييأس من روح اللّه إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف: ٨٧]، والفاسق آيس من روح اللّه) أي ثوابه، (قلنا:) كونه آيساً (كممنوع للرجاء) الحاصل له بسبب إيمانه. (الحادي عشر:) قوله تعالى: (﴿**إنك من تدخل النار فقد أخزيته**﴾ [آل عمران:١٩٢]، مع قوله: ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾ [النحل:٢٧])، وتقريره إن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة، وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الأولى، وكل مخزي كافر للآية الثانية، (قلنا: المفرد المحلى باللام) وهو الخزي هاهنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر، (أو) نقول: (المراد به) على تقدير عمومه (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار أفراده في الكافر لا انحصار أفراد الخزي مطلقاً فيه. (الثاني عشر:) قوله تعالى: (﴿وأما من أوتي كتابه بشماله) فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه﴾ [الحاقة: ٢٥]، إلى قوله: (﴿إنه كان لا يؤمن باللّه العظيم﴾ [الحاقة:٣٣]) والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله إذ لا ثالث هناك فيكون كافراً، (قلنا: ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم أعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم)، القسم (الثالث) إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم، وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك (مع أن التخصيص ظاهر) أي إن سلمنا الانحصار في القسمين قلنا: إن قوله: ﴿إنه كان لا يؤمن باللّه العظيم﴾ [الحاقة: ٣٣]، ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه بشماله، لأن فساق أهل القبلة مؤمنون باللّه أي مصدقون به فلا يندرجون في قوله: إنه كان لا يؤمن (الثالث عشر:) الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى: (﴿ألا لعنة اللّه على الظالمين الذين يصدون عن سبيل اللّه ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون﴾ [هود:١٨-١٩]، قلنا: يلزم) مما ذكرتم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم)، فإنه قال آدم وحواء: ربنا ظلمنا أنفسنا، وقال موسى: إني ظلمت نفسي، وقال يونس: إني كنت من الظالمين، وحله أن يقال: ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير

قوله: (أنك من تدخل النار فقد أخزيته) لا يقال: هذا حكاية كلام الأبرار ولا يمتنع الكذب عليهم لأنا نقول: هو في معرض التصديق عرفاً، نعم يمكن أن يقال: يحتمل أن يكون أخزيته من الخزاية لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على أن الخزي الذي يكون اليوم ظرفاً له خزي خاص فلعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار.

كل ظاهر. (الرابع عشر: قوله تعالى: ﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار﴾ [السجدة: ٢٠] الآية) وتمامها ﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة:٢٠]، فإنه يدل على أن كل فاسق كافر (قلنا:) ليس قوله: ﴿وأما الذين فسقوا﴾ [السجدة:٢٠]، باقياً على عمومه الظاهر لأنه (يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة وإنه باطل قطعاً. الخامس عشر قوله تعالى: ﴿يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر﴾ [المدثر:٤٠-٤٢] إلى قوله: ﴿وكنا نكذب بيوم الدينَ﴾ [المدثر:٤٦]) فثبت بذلك أن كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في أن الفاسق مجرم لا يدخل النار، (قلنا: قد مر جوابه) وهو أن الآية متروكة الظاهر **وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً** بيوم القيامة وهو باطل قطعاً. (السادس عشر قوله تعالى: ﴿وسيق الذين كفروا﴾ [الزمر:٧١] إلى قوله ﴿وسيق الذين اتقوا﴾ [الزمر:٧٣]) إذ يعلم منه أن الإنسان إما متق يساق إلى الجنة أو كافر يساق إلى النار (و) **الجواب عنه**: (**قد مر مثله**)، وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث. (السابع عشر: قوله عليه السلام «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر» وقوله عليه السلام: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً» قلنا: الآحاد لا تعارض الإجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين. والثامن عشر: ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله إيمان، وعداوته كفر، قلنا: لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فإن السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة، (احتج من زعم أنه) أي مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين (الأول:) نقلي **وهو** (**قوله عليه الصلاة والسلام**: «**آية المنافق** ثلاث إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا أؤتمن خان» قلنا: هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه

قوله: (وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً) فالمراد المجرمون الكاملون أو المجرمون المخصوصون.

قوله: (والجواب عنه قد مر مثله) يمكن أن يجاب أيضاً بأن الانتفاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب، ومقاتلة الكافر يدل عليه، ففساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا، اللهم إلا أن يقال: سوق بعض فساقهم إلى النار مما لا شبهة فيه فيلزم أن يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج إلى جواب المتن قطعاً.

قوله: (وهو قوله عليه السلام: آية المنافق) قيل: يحتمل أن يراد المنافق في الأعمال لا في الدين، وقد يقال: لا معنى لقول الحسن رضي الله عنه لأن النفاق إظهاراً لصلاح مع فساد الباطن، والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق، وأنت خبير بأنه إذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الإيمان لم يتجه ما ذكر.

خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج) بذلك (عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً)، وقيل: معناه أن هذه الخصال الثلاث إذا صارت معاً ملكة الشخص كانت علامة لنفاقه، وأما بدون كونها ملكة فلا، ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوا فأخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم، فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقاً على أن العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها.

(الثاني) عقلي وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه، فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاد)، وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا: مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة) وغير محققة، (إذ يجوز التوبة والعفو فافترقا، **احتج المعتزلة** بوجهين: الأول: إن الفاسق ليس مؤمناً لما مر) من أن الإيمان عبارة عن الطاعات (ولا كافراً بالإجماع لأنهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين)، مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل ••• كذلك، (وأيضاً فيلزم) من كون الفاسق كافراً (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض، لأنه إن صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا، (وإن كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين، (قلنا: هو مؤمن وقد مر الكلام فيه) في بيان حقيقة الإيمان. (الثاني: ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم) وفاقاً، (وإيمانه مختلف فيه) أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه، قلنا: قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله) من الأمة (بل قد أجمع) قبله (على أنه) أي المكلف إما مؤمن أو كافر، فالقول بالواسطة خرق بالإجماع) المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين، (فيكون باطلاً) بلا اشتباه.

قوله: (احتج المعتزلة) قال في شرح المقاصد: وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم، وهو الذي نسميه الإيمان الكامل ونعتبر فيه الأعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الإيمان وبين منزلة الكفر باتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب وإعراض كما يقال في نفي الصفات: إنا نريد ما هو من قبيل الأعراض وإلا فقدماؤهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع، بل بمجرد اللغة وبأن القول بتعدد التقديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره.

[المقصد الخامس: الاتفاق على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة]

(في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا. جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة)، فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء، ضلل بعضهم بعضاً وتبرّأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين إلاأن الإسلام يجمعهم ويعمهم، فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية، فإنهم يعتقدون حل الكذب، وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة اللّه عليه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الأصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها، (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم في أمور أخر يستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا ومن المعتزلة (وقال الأستاذ:) أبو إسحاق (**كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره** وإلا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهوأن **لا نكفر أحداً من أهل القبلة**، (إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون اللّه تعالى عالماً بعلم أو موجداً لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئياً أولا، (**لم يبحث النبي** ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) أن

قوله: (كل مخالف يكفر فنحن نكفره) فإن من قال لمسلم: يا كافر يكفر لقوله عليه السلام: من قال لأخيه المسلم: يا كافر، فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه.

قوله: (لايكفر أحد من أهل القبلة) معناه أن الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الإسلام كحدوث العالم حشر الأجساد وما أشبه ذلك واختلفوا في أصول سواه كمسألة الصفات وخلق الأعمال وعموم الإرادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع أن الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك، وإلا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر إلى الطاعات، باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك، وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد، ولعله أراد اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر وإلا فقد ذهب كثير من حكماء الإسلام إلى قدم بعض الأجسام، والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا إلى قدم العرش والكرسي دون سائر الأفلاك، فلا وجه للتكفير إذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام واللّه أعلم بمراده.

قوله: (لم يبحث النبي عليه السلام) قال في شرح المقاصد: ولقائل أن يجيب بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام إجمالاً كاف في صحة الإيمان وإنما يحتاج

صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و (أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام) إذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً، (فإن قيل: لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) أي كونهم عالمين بها إجمالاً (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما)، وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر، فكذا الحال في تلك المسائل (قلنا:) ما ذكرتموه (مكابرة) لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاؤوا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات، وأنه مرئي في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها وأنه موجد لها بأسرها، فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أي بالنبوة (دليلاً للعلم بها)، ولو إجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما، قال الإمام الرازي: الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ أدلتها على ما يليق **بأصحاب الجمل** ظاهرة فإن من دخل بستاناً ورأى أزهاراً حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات، فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعل مختار لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضاً وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية وأن أدلتها مجملة واضحة، فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق فيها، وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطر عظيم.

إلى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم، فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد قطعاً، لكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً. والجواب: إنا نقطع بأن منهم من وقف على التفاصيل وإن لم يكن كلهم كذلك.

قوله: (**بأصحاب الجمل**) أي أرباب الإجمال فإنهم لا يقدرون على تنقيح الدليل.

[ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل عنها]

على سبيل التفصيل (وفيه أبحاث): الأول: كفرت المعتزلة في أمور: الأول: نفي الصفات لأن حقيقة اللّه ذات موصوفة) دائماً (بهذه الصفات) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) أي منكر اتصافه بها (جاهل باللّه والجاهل باللّه كافر، قلنا: الجهل باللّه) من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فإنهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي عالم قادر خالق للسموات والأرض، والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه)، أي لو أن الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فإنهم اختلفوا أيضاً فيها. (الثاني) من تلك الأمور (إنكارهم إيجاد اللّه لفعل العبد وأنه كفر، أما أولاً فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) إما على عينه كالجبائية وإما على مثله كالبلخي وأتباعه وإما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه، (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر. (وأما ثانياً: فللإجماع) المنعقد من الأمة (على التضرع) والابتهال (إلى اللّه في أن يرزقهم الإيمان) ويجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لأنهم يقولون: قد فعل اللّه من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه)، وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر، فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا: المجوس لم يكفروا بقولهم: إن اللّه لا يقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره)، **وهو قولهم بتناهي مقدورات اللّه تعالى** وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة (و) أيضاً (خرق الإجماع) مطلقاً، (ليس بكفر) بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين، (ثم) إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا: ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته أنه لازم منه، و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر؟ الثالث: قولهم بخلق القرآن، وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر، قلنا: آحاد) فلا يفيد علماً، (**أو المراد بالمخلوق**) هو

قوله: (وهوقولهم بتناهي مقدورات اللّه تعالى) وأيضاً قد سبق أنهم قائلون بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول أيضاً.

قوله: (أو المراد بالمخلوق) وأيضاً المراد أن من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر وإلا أهل السنة أيضاً قائلون بخلق الألفاظ كما سبق، والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسي لعدم قولهم بذلك فلا يلزم أن يكونوا كافرين.

(المختلق أي المفترى) يقال: خلق الإفك واختلقه وتخلقه أي افتراه، وهذا كفر بلا خلاف، والنزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث. (الرابع: قد أجمع من قبلهم) من الأمة (على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، وقد ورد في الحديث أيضاً (وهم ينكرونه) حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون، (قلنا: نمنع الإجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافراً) كما عرفت. (الخامس: قولهم المعدوم شيء) أي ثابت متقرر في الأزل (وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال) الذين كانوا قبل أبي هاشم (لأن ذاته عندهم وجوده)، يعني أن نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده، فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك، فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلاً، وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة (قلنا:) ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه، (والإلزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب. (السادس: إنكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على أن منكرها كافر لأنه (قال تعالى: ﴿بل هم بلقاء ربهم كافرون﴾ [السجدة: ١٠]، قلنا: اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين أنه في الآية (مجاز، فلعل المراد به لقاء ثواب الله) لا رؤيته، (فإن المفسرين) كلهم (قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب. الثاني:) من تلك الأبحاث (تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور: الأول: إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه يسد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) وإذا جاز عدم استناد فعلنا إلينا جاز استناد الحوادث لا إلى محدثها) أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا فإذا لم تحتج في حدوثها إلينا، لم يمكن القياس، فالقول به سد لباب إثبات صانع العالم وهو كفر، (قلنا:) ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصراً في القياس المذكور، إذ (قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها إلى هذا القياس. الثاني:) من تلك الأمور (نسبة فعل العبد إلى الله تعالى) فلأنه (يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز) حينئذ إظهار المعجزة على يد الكاذب)، إذ غايته أنه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي، (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده، (وفيه إبطال الشرائع بالكلية، قلنا: قد أجبنا عنه) بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه، ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه

عقلاً إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات إلى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة. (الثالث: إثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة **فكيف الستة أو السبعة** أو أكثر قلنا: قد مر جوابه) في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات. (الرابع: قولهم: القرآن قديم فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً) إذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر، (قلنا:) ما ذكرتم (مشترك الإلزام) لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت، وما يتكلم به حروف وأصوات أخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مفر لكم (إلا أن تقولوا ما نسمعه)، وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا أيضاً. (الثالث:) من أبحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه: الأول: إن تجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر. (الثاني: أنه عابد لغير الله) فيكون كافراً (كعابد الصنم، قلنا:) ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤله) فلا يلزم كفره، (بخلاف عابد الصنم فإنه عابد لغير الله حقيقة. (الثالث: لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً فلزم الشرط وهؤلاء) المجسمة (كذلك لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً، قلنا: ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم) من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً. (الرابع:) من تلك الأبحاث (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه: الأول: أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهدر لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفراً، (قلنا: لا ثناء عليهم خاصة) أي لاثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه، وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه، وإليه أشار بقوله: (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن، وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحاية والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بإنكارها، (أو) نقول: ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول، (الثاني: الإجماع) منعقد من الأمة (على تكفير من كفر

قوله: (فكيف الستة والسبعة) الأظهر أن يقال: فكيف السبعة أو الثمانية والله أعلم.

عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافراً، (قلنا: هؤلاء) أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم) فلايلزم كفره. (الثالث: قوله عليه السلام «من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به») أي بالكفر (أحدهما: قلنا: آحاد) وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفراً، (و) مع ذلك نقول: (المراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له: يا كافر لم يكن ذلك كفراً بالإجماع)، واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر، لكنا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الرجعية إلى وجود إله غير اللّه سبحانه وتعالى أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس، أو إلى إنكار نبوة محمد عليه السلام أو إلى ذمه واستخفافه أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة بقوله: (وسنزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقاً إذا فصلنا الفرق) الإسلامية وبينا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب). واللّه الموفق لتحقيق الحق.

[المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها]

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة، بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً (وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا) إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد).

[المقصد الأول: في وجوب نصب الإمام]

(في وجوب نصب الإمام. ولا بد من تعريفها أولاً: قال قوم) من أصحابنا (الإمامة: رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من الأشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الأخير احتراز **عن كل الأمة** إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصاً واحداً (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة. والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة، وبهذا القيد) الأخير (يخرج من ينصبه الإمام في ناحية) كالقاضي مثلاً (و) يخرج (المجتهد) إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج الآمر بالمعروف أيضاً (وإذا عرفت هذا فتقول:) قد اختلفوا في أن نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً **وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً** وقال الجاحظ:) والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلاً وسمعاً) معاً (وقالت الإمامية والإسماعيلية:) لا يجب نصب الإمام علينا (بل على الله) سبحانه (إلا أن الإمامية أوجبوه) عليه

«مباحث الإمامة»

قوله: (عن كل الأمة إلخ) كأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة، ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الإمامة لا مقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال: إنها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الأمة حينئذ أئمة بخلاف الإمام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين تابعهما الأمة أنها إماماً.

قوله: (وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً) أي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وإنما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على أنه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من إمام ظاهر.

(لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والإسماعيلية) أوجبوه (ليكون معرفاً لله) وصفاته على مامر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج: لا يجب) نصب الإمام (أصلاً) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل، فقال بعضهم:) **كهشام الغوطي** وأتباعه (يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال قوم:) كأبي بكر الأصم وتابعيه (بالعكس) أي يجب عند الفتنة دون الأمن (لنا) في إثبات مذهبنا أن نقول: (أما عدم وجوبه على الله) أصلاً (و) عدم وجوبه (علينا عقلاً، فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك، **وأما وجوبه علينا سمعاً** فلوجهين: الأول: إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (إمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (ألا إن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله) ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك، بل اتفقوا عليه وقالوا: ننظر في هذا الأمر، **وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة** (وتركوا له أهم الأشياء **وهو دفن رسول الله ﷺ**) واختلافهم في التعيين لايقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام) بيان لذلك، أي لم يزل الناس على نصب إمام (متبع في كل عصر، فإن قيل: لا بد للإجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان النقل) ذلك المستند نقلاً متواتراً (لتوفر الدواعي) إليه (قلنا: استغنى عن نقله بالإجماع (فلا توفر للدواعي (أو) نقول: (كان) مستنده (من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام. الثاني:) من الوجهين: (أن فيه) أي في نصب الإمام (دفع ضرر مظنون وأنه)

قوله: (كهشام الغوطي) منسوب إلى غوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر.

قوله: (وأما وجوبه علينا سمعاً) اعترض عليه بأنه لو وجب عينا لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات، واللازم منتف لأن ترك الواجب معصية وضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة، فإن قلت: الضلالة إنما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار، قلت: عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو أريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الإمامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالأمة.

قوله: (وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكوراً وبكرت تبكيراً وبكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى، وهو المسير في الصباح، والسقيفة الصفة.

قوله: (وهو دفن رسول الله ﷺ) موت النبي ﷺ يوم الاثنين ودفنه ﷺ ليلة الثلاثاء على قول، والأصح أنه ليلة الأربعاء.

أي دفع الضر المظنون (واجب) على العباد إذا قدروا عليه (إجماعاً، بيانه) أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر (أنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك) المقصود (لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً، ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول: نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين، فحكمه الإيجاب السمعي (فإن قيل:) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه إضرار) أيضاً (وإنه منفي بقوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وبيانه) أي بيان أن فيه إضراراً (من ثلاثة أوجه: الأول: تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة. الثاني:) أنه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) وفيما سلف من الأعصار (فيفضي إلى) اختلاف، و(الفتنة) وهو إضرار بالناس. (الثالث: أنه لا يجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه وإن عزل أدى إلى الفتنة) إذ يحتاج في عزله إلى محاربته. (قلنا: الإضرار اللازم من تركه) أي ترك نصبه (أكثر بكثير) من الإضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب. احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه:) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا (الأول: **توفر الناس على مصالحهم**) الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة) بهم (إلى نصب من يحكم عليهم فيما يسقلون به، ويدل عليه) أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه (انتظام أحوال **العربان والبوادي** الخارجين عن حكم السلطان. الثاني: الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه لا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من

قوله: (توفر الناس على مصالحهم) من قولهم: توفر عليه أي رعى حرماته.

قوله: (العربان والبوادي) العربان جمع عرب، والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية، وفي الحديث «من بدا جفا» أي من نزل بالبادية صار جافياً.

الأمور الدنيوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة، فلا يكون واجباً بل جائزاً. (الثالث: للإمامة شروط قلما توجدفي كل عصر) وعند ذلك (فإن أقاموا) أي الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (وإن لم يقيموه) أي وإن لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) وإن كان ممكناً عقلاً فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية **لا يبقى بعضهم على بعض** ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوفهم) أي تطلعهم (إلى العمل بموجب دينهم غالباً) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل: ما بزغ السلطان) أي يكفه (أكثر مما بزغ القرآن. وقيل) أيضاً: (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان، و) الجواب (عن الثاني: لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه) فقط (بل) ويكون أيضاً (بوصول أحكامه وسياسته) إليهم (ونصبه من يرجعون إليه وعن الثالث: **أن تركهم لنصبه** لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركاً للواجب إذ لا وجوب ثمة) عليهم على ذلك التقدير **إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها**، فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون:) لنصب الإمام على الأنام عقلاً (إن أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعاً، فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلاً (وذلك) لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً (مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه، ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه، وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته، والجواب: منع حكم العقل) بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع. (احتج الموجب) لنصب الإمام (على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، واللطف واجب عليه تعالى. والجواب: بعد منع وجوب اللطف أن اللطف) الذي

قوله: (لا يبقى بعضهم على بعضهم) من قوله: أبقيت على فلان أي رحمته، والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر.

فما بقيا علي تركتماني ولكن خفتما صرد النبال

وكذا البقوى.

قوله: (إن تركهم لنصبه) أي لنصب فاقد الشرط سواءكان ترك نصبه بنصب فاقدها أم لا.

قوله: (إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها) قيل: هذا بناء على قول السائل مشروط الإمامة قلما توجد في عصر وإلا فالجزم بانتفاء الشروط في كل الأمة مما لا وجه له.

ذكرتموه (إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه ويخشى عقابه، يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم (وأنتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (**فالذي توجبونه**) وهو الإمام المعصوم المختفي (**ليس بلطف**) إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو محال. (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقاً (أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع، وأنت خبير بأن هذه الحجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه. (والجواب: أنه) إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وإن وقع (يجب عندنا تقديم الأعلم فإن تساويا فالأورع وإن تساويا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (وأما الفارقون) أي المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) أي نصب الإمام (حال الفتنة يزيدها) إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب، وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام (و) **قالوا**: (**تارة**) هو (حال الأمن) والإنصاف بين الناس (لا حاجة إليه) وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن. واعلم أن عبارة الكتاب هاهنا، وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبكار والنهاية.

[المقصد الثاني: في شروط الإمامة]

(في شروط الإمامة، الجمهور على أن أهل الإمامة) ومستحقها من هو (مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين) متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في

قوله: (فالذي يوجبونه ليس بلطف) أجاب الشيعة بأن وجود الإمام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف، وتصرفه الظاهر لطف آخر وإنما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته، ورد أولاً: بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف، وثانياً: بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الأرواح والأموال على محبته وليس عندهم منه إلا مجرد الاسم، فإن قيل: لعله ظهر لهم وأنتم غافلون قلنا: عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك.

قوله: (وقالوا: تارة إلخ) ولما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما.

العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل والأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات، ولن يتم ذلك بدون هذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بأمور الملك شجاع) قوي القلب (ليقوى **على الذب عن الحوزة**) والحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك، كما روي أنه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلاً: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب». أو لا يهوله أيضاً إقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا اشترط) في الإمامة (هذه الصفات) الثلاث (لأنها لا توجد) الآن مجتمعة، وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثاً) **لتحقق الإمامة بدونها** (أو) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفاً بما لا يطاق) أولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها (نعم يجب أن يكون عدلاً) في الظاهر (لئلا يجور) فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلاً ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغاً لقصور عقل الصبي، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حراً لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الإمامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الإمامة (بالإجماع) وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه وما تمسك به فيه مردود بأنا نختار عدم الوجوب مطلقاً لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعاً للمفاسد التي تندفع بنصبه (وهاهنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف. الأولى: **أن يكون قرشياً**) اشترطه الأشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة، لنا قوله عليه السلام «الأئمة من قريش» ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذ الحديث) فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه (وأجمعوا عليه فصار) دليلاً (قاطعاً) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي

قوله: (على الذب على الحوزة) الذب: المنع، الحوزة: الناحية وبيضة كل شيء حوزته.

قوله: (لتحقق الإمامة بدونها) تحقق الإمامة ممنوع، غايته أن يجب دفع بعض الشرور عند عدم إمكان دفع الكل بالإمام فإن مالا يدرك كله لا يترك كله.

قوله: (أن يكون قرشياً) الحكمة أنهم أشرف الناس نسباً وحسباً، وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم.

المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبداً حبشياً) فإنه يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشياً (قلنا: ذلك الحديث فيمن أمره الإمام) أي جعله أميراً (**على سرية** وغيرها) كناحية، ويجب حمله على هذا دفعاً للتعارض بينه وبين الإجماع أو نقول: هو مبالغة على سبيل الفرض، ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبداً إجماعاً. (الثانية:) من تلك الصفات (أن يكون هاشمياً، شرطه الشيعة. الثالثة: أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين) أصولها وفروها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الإمامية. الرابعة: **ظهور المعجزة** على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة، وبه قال الغلاة؛ ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الإمامة (أنا ندل) عن قريب (على خلافه أبي بكر) وكونه إماماً حقاً (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك الأوصاف فإن كونه هاشمياً ممتنع، والآخرين لا يجبان له إجماعاً (الخامسة: أن يكون معصوماً، شرطها الإمامية والإسماعيلية؛ ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً) مع ثبوت إمامته. (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين: الأول: إن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم) أي لتعليم الناس المعارف الإلهية كما ذهب إليه الملاحدة «ولو جاز جهله» وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز حينئذٍ خطأ فيما علم. (وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام) كما ذهب إليه الإمامية. (فلو جاز) الخطأ (عليه أيضاً لم يحصل الغرض) منه بل احتاج إلى إمام آخر، ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما، بل لما تقدم) من دفع الضرر والمظنون. (الثاني:) من الوجهين قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة:١٢٤]، في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة. **الجواب: لا نسلم** أن الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح.

[المقصد الثالث: فيما تثبت به الإمامة]

(فيما تثبت به الإمامة) فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطهما لا يصير إماماً بل لا بد في ذلك من أمر آخر. (وإنها تثبت بالنص من الرسول ومن

قوله: (على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال: خير السرية أربعمائة رجل.

قوله: (ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال: ظهور الكرامة لكان أظهر.

قوله: (والجواب لا نسلم إلخ) وأيضاً ذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد عهد النبوّة.

الإمام السابق بالإجماع، **وتثبت)** **أيضاً** **(بيعة أهل الحل والعقد)** عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافاً للشيعة) أي لأكثرهم، فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص (لنا ثبوت إمامة أبي بكر رضي اللّه عنه بالبيعة كما سيأتي، احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه: الأول: الإمامة نيابة اللّه تعالى والرسول، فلا تثبت بقول الغير)، الذي هو أهل البيعة إذ لو ثبت بقوله لكان الإمام خليفة عنه لا عن اللّه ورسوله. قلنا ذلك: أي اختار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة اللّه رسوله، نصباه علامة لحكمهما بها) أي بتلك النيابة (كعلامات سائر الأحكام) وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية. (الثاني: لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم، فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين، ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصاً آخر يتصرف فيهم؟ (قلنا: لما كان) فعلهم وبيعتهم (إمارة) منصوبة (من جهة اللّه ورسوله) دالة على حكمهما بإمامة من توديع (يسقط هذا الكلام) إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وأيضاً فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلاً على حكم اللّه) الذي يجب اتباعه، (وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه، ومع ذلك يجعل القاضي متصرفاً فيه بالحكم عليه، وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه، ومع ذلك يجعل المدعى مستحقاً لذلك. (الثالث: أن القضاء) وكذا الحسبة (أمر جزئي، ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الإمامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة. (قلنا: لا نسلم عدم انعقاد القضاء) أو الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه، وإن سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم، وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودرءاً للمفاسد المتوقعة دونه) أي دون القضاء. (الرابع: ثبوت الإمامة) بالبيعة يؤدي إلى الفتنة (إذ ربما تبايع أقوام على أئمة في بلد) واحد (أو بلاد) متعددة ويدعي كل منهم أن الإمام

قوله: (وثبتت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد) سيجيء في آخر المقصد نقلاً عن الإمام الرازي أنها تثبت بلا بيعته أيضاً بان بيان الظلمة من هو أهل الإمامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه.

الذي اختاره أولى من غيره (فيؤدي) ذلك (إلى الفتنة ويعود نفعه ضراً). وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه، وإذا تعارضا وجب دفع أعظمهما. (الخامس: وهو عمدتهم) في إثبات مطلبهم (أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال. (وعدم الكفر شرط) لصحة الإمامة. (ولا يعلمها أهل البيعة) فلا نثبت الإمامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) أي جواب الرابع: كما قررناه وجواب الخامس: وهو أن البيعة أمارة دالة على حكم اللّه ورسوله بإمامة صاحب البيعة. (وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك) الحصول (لا يفتقر إلى الإجماع) من جميع أهل الحل والعقد (إذ لم يقم عليه) أي على هذا الافتقار (دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كافٍ) في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام، وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها (اكتفوه) في عقد الإمامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع من في المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلاً عن إجماع الأمة) من علماء أنصار الإسلام ومجتهدي جمع أقطارها (هذا) كما مضى. (ولم ينكر عليهم أحد، وعليه) أي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة (انطوت الأعصار) بعدهم (إلى وقتنا هذا، وقال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك) العقد من واحد أو اثنين (بمشهد بينة عادلة كفاً للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سراً قبل من عقد له جهراً) فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سراً وإذا اشترطت اندفعت لأن ذلك العقد غير صحيح. (وهذا) الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه (ثم إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة) فيجب أن يقاتل حتى يفيء إلى أمر اللّه، فإن لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار. (ولا يجوز العقد لإمامين في صقع) أي جانب (متضايق الأقطار) لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام. (أما في متسعها) أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار (بحيث لا يسع الواحد تدبيره

قوله: (فيؤدي إلى الفتنة ويعود نفعه ضراً) سيجيء أنه يجب عنده استئناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق وأما المعاند فلا ينقاد للنص أيضاً.

فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف. (وللأمة خلع الإمام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلاف أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها (وإن أدى) خلعه (إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين. تذنيب: قالت الجارودية من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق وكان عالماً) بأمور الدين (شجاعاً فهو إمام) يجب مطاوعته. فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في صقع متضايق الأقطار (وهو خلاف الإجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم، ولذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقاً لثبوت الإمامة. قال الإمام الرازي: اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة: النص والاختيار والدعوة وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه، ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه، وأما الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية، واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضاً وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوى أيضاً طريق إليها، ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي.

[المقصد الرابع: الإمام بعد رسول الله ﷺ]

في الإمام الحق بعد رسول اللّه ﷺ وهو عندنا أبو بكر **وعند الشيعة علي** رضي اللّه عنهما لنا وجهان: الأول: أن طريقه (إما النص أو الإجماع) بالبيعة (**أما النص فلم يوجد** لما سيأتي وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً) من الأمة. (الثاني: الإجماع) منعقد (على) حقية إمامة (أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس، ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية. لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة) إذ هو

قوله: (فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لأن الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله.

قوله: (وعند الشيعة علي) عند الزيدية اتباع القاسم بن زيد عباس رضي الله عنه.

قوله: (أما النص فلم يوجد) وقيل: نص على أبي بكر رضي اللّه عنه، فقال الحسن البصري: نصاً خفياً وهو تقديمه إياه في الصلاة وقال بعض أصحاب الحديث: نصاً جلياً وهو ما روي أنه عليه السلام قال: ائتوني بداواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان ثم قال: يأبى الله تعالى والمسلمون إلا أبا بكر.

معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وأنتم توجبونها) في الإمام وتجعلونها شرطاً لصحة إمامته. (لا يقال: لا نسلم الإمكان) أي إمكان منازعتهما أبا بكر (لأنا نقول: علي في غاية الشجاعة) والتصلب في الأمور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته، والحسن والحسين) مع كونهما سبطي رسول الله (ولداه، والعباس مع علو منصبه معه). فإنه (روي أنه قال) لعلي: (امدد يديك أبايعك حتى يقول الناس: بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان، والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل: إنه سلَّ السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر، وقال أبو سفيان: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي، والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً، وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: منا أمير ومنكم أمير) فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» (ولو كان على إمامة علي نص جلي) كما ادعته الشيعة (لأظهروه قطعاً) ولأمكنهم المنازعة جزماً (وكيف) لا (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فأنى يتصور امتناع المنازعة معه، (وكلام الشيعة) في إثبات إمامة علي (يدور على أمور: أحدها: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مر. وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره) وكذا العباس **فتعينت إمامة علي**. (والجواب منع وجود العصمة، وقد تقدم. وثانيها: البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة، وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً. الجواب ما مر) من أن البيعة طريقة صحيحة لإثبات الإمامة. وثالثها: علي أفضل الخلائق بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز إمامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتي) ذلك (تقريراً وجواباً). ورابعها: نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه الأول: أنه كان ظالماً وقال تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ [البقرة:١٢٤]، بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة، وقد قال تعالى: ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ [البقرة:٢٥٤])، فحصر الظلم الكامل في الكافر (وأيضاً فمنع) أبو بكر (فاطمة إرثها لفدك) وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى: ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ [النساء:١١] و) أيضاً (فاطمة معصومة لقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ [الأحزاب:٣٢]، في

قوله: (فتعينت إمامة علي رضي الله عنه) يرد عليهم أن مشترطي العصمة صرحوا بأنها أمر خفي لا يعلمها أهل البيعة وبكونها من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا عالم السرائر. وأوجبوا النص على الإمام فكيف يدعون عصمة علي كرم الله وجهه وتعين إمامته.

معرض الامتنان والتعظيم) فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام: «فاطمة بضعة مني») وأنه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة (صادقة في دعواها الإرث) لأن الكذب عمداً رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه. (قلنا: شرائط الإمامة ما تقدم وكان) أبو بكر (مستجمعاً لها يدل عليه كتب السير والتواريخ، ولا نسلم كونه ظالماً، قولهم: كان كافراً قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا: الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح فمن آمن عند البعثة، وأصلح حاله لا يكون ظالماً. (قولهم: خالف الآية في منع الإرث قلنا: لمعارضتها بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة») فإن قيل: لا بدّ لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا: (حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا إليه) هاهنا (لأنه) رضي الله عنه (كان حاكماً بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده، (وعلم) أيضاً (دلالته على ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها إليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الإرث. (قولهم: فاطمة معصومة، قلنا: ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك) فإنه نقل بإسناده عن النبي عليه السلام أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن والحسين وجعفر وأزواج محمد وأقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق، (وقوله:) عليه السلام (بضعة مني مجاز قطعاً) لا حقيقة فلا يلزم عصمتها (و) أيضاً (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) أيضاً (مساواة البعض الجملة) في جميع الأحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير والشفقة، (فإن قيل: ادَّعت) فاطمة (أنه) عليه السلام (نحلها) أي: أعطاها فدكاً نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وأم كلثوم) والصحيح أم أيمن، وهي امرأة عتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت له أسامة، (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظالماً. (قلنا: أما الحسن والحسين فللفرعية) لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم، وأيضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت. (وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان أو رجل وامرأتان، (ولعله) أي: أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثير من العلماء) وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة

أحد الزوجين للآخر غير مقبولة. (الثاني:) من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة أنه (لم يوله النبي عليه السلام شيئاً) من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (بإتباعه علياً وقال: لا يبلغ عني إلا رجل مني. ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك فأنى يكون أهلاً للإمامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة. (قلنا:) لا نسلم أنه لم يوله شيئاً (بل أمرّه على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمانٍ. (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وإنما أتبعه علياً) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لأن عادة العرب في أخذ العهود) ونبذها (أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه، ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج. قولهم: عزله عن الصلاة كذب، وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك)، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من أمته إلا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة. وروي عن رابع بن عمرو ابن عبيد عن أبيه أنه قال: لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس، وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه، ولم يصل خلف أحد غيره إلا أنه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر. وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته. حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجرة ينظر إلينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه. وفي رواية: وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات، وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم، قال عروة: فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر، أي بتكبيره فهو إنما كان في وقت آخر. (الثالث:) من تلك الوجوه (شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالماً بجميع الأحكام كما مر، ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة) المازني (بالنار وكان يقول: أنا مسلم، وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع، وقال لجدة سألته عن ميراثها: لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئاً (ارجعي حتى أسأل

الناس فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا: الأصل) وهو كون الإمام عالماً بجميع الأحكام (ممنوع. وإنما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة) أي حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل (وأنه) أي أبا بكر (مجتهد إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم وإحراق فجاءة) إنما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته **لأنه زنديق** ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح، وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في) المرة (الثالثة:) من السرقة (وهو رأي الأكثر) من العلماء، (ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة) في ذلك (لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام الرابع:) من الوجوه النافية لصلوحه للإمامة (عمر مع أنه حميمه وناصره وله العهد)، أي: عهد الإمامة (من قبله قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة) الشاعر (فقال: دويبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر عمر عليه) أي على أبي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعاً في امرأته لجمالها. (و) لذلك (تزوج بزوجته) من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً، فقال أبو بكر: لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار، (وقال:) عمر مخاطباً لخالد (لأن وليت الأمر لأقيدنك به وقال:) عمر في ذمه أيضاً (إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه. قلنا: نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة فإن عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل: في حقه هو أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع، (و) قد (كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته كيف يتصور منه ذلك وإنكاره عدم قتل خالد) أي: عدم قتله (**من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض** فيما أدى إليه اجتهادهم). فإنه نقل أن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالداً بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده أنه ليس صاحباً له فتيقن ردته، وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها كانت محبوسة عنده

قوله: (لأنه زنديق) الزنديق في الأصل منسوب إلى زند وهو اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباد وزعم أنه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون أنه نبيهم.

قوله: (من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل أيضاً: إن خالداً لم يقتل مالكاً وإنما قتله بعض قومه خطأ لأنهم أسروا على ظن أنهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه: ادفنوا أساراكم، أو لفظاً غيره معناه معنى ادفنوا. وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص أنه أمر بقتل الأسارى فقتل مالكاً.

(وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة. (فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة، ثم إنك خبير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة (لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة. وخامسها:) أي: خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي (ادعاء النص على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً. أما إجمالاً فقالوا:) نحن (نعلم) قطعاً ويقيناً (وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين: الأول: إن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم) في حال حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى) أي: متساوين لا رئيس لهم، (فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام) يقتدون به ويرجعون إليه في مصالحهم؟! (والثاني: شفقته على الأمة معلومة) مكشوفة لا سترة بها حتى قال: إنما أنا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً) ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين أن يكون في حق علي. (والجواب: أنه لما علم) النبي عليه السلام (أن الصحابة يقومون بذلك) التعيين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه). كما أنه عليه السلام لم ينص على كثير من الأحكام الشرعية، بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع، (ثم عدم النص) الجلي (معلوم قطعاً لأنه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة)؛ إذ هو مما تتوفر الدواعي إلى نقله، (وأيضاً لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب

قوله: (وأما قوله في بيعة أبي بكر رضي الله عنه إلخ) ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها من المهاجرين والأنصار إذ قد يضاف الشيء إلى الشيء إذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى: ﴿بل مكر الليل والنهار﴾ [سبأ: ٣٣] والسن منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد إلى مثلها فاقتلوه أن من عاد إلى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الأنصار منا أمير ومنكم أمير.

في نصرة الدين، ثم لا يحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة: ما بالكم تتنازعون) فيها. (والنص قد عين فلاناً) لها؟ (ولو زاعم زعم أنه) أي علياً (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتاً منكراً للضرورة)، فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه، (وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة: أما الكتاب فمن وجهين: الأول:) قوله تعالى: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ [الأنفال:٧٥]، والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء)؛ إذ يجوز أن يقال: أولى إلا في كذا، (ومنها) أي ومن الأمور التي تعمها الآية. (الإمامة): والخلافة (وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر، والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم إذ يجوز أن يقال: هذه الأولوية إما من جهة الخلافة أو الإرث أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط، وتحريره أنها مطلقة فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه، وإلا كانت باقية على إطلاقها. (الثاني:) قوله تعالى: (﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ [المائدة:٥٥]، والولي إما المتصرف) أي: الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة، (وإما) المحب و (الناصر **تقليلاً للاشتراك**) في لفظ الولي. وأيضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة:٧١]، أي: بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الإمام و) قد (أجمع أئمة التفسير) على (أن المراد) بالذين يقيمون الصلاة إلى قوله تعالى: ﴿وهم راكعون﴾ [المائدة:٥٥] (علي) فإنه كان في الصلاة راكعاً فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية، (وللإجماع على أن غيره) كأبي بكر مثلاً (غير مراد) فتعين أنه المراد فتكون الآية نصاً في إمامته. (والجواب: أن المراد هو الناصر وإلا دل) نظم الآية (على إمامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول)، ولا شبهة في بطلانه (ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على

قوله: (تقليلاً للاشتراك) تعليل لحصر الولي في المعنيين وحاصله أنه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار إليه إلا لدليل لا معنى حقيقي لأن المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الأصول.

الواحد)، وكونه نازلاً في حقه لا **ينافي شموله لغيره** أيضاً ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة، (ولأن ذلك) أي: حمل الولي في الآية على الأولى والأحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله: (﴿يا أيها الذين أمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾ [المائدة:٥١]، فإن الأولياء هاهنا بمعنى الأنصار لا بمعنى الأحقين بالتصرف (و) غير مناسب (ما بعدها وهو قوله: ﴿ومن يتول للّه ورسوله والذين آمنوا فإن حزب اللّه هم الغالبون﴾) [المائدة:٥٦]، فإن التولي هاهنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضا ليتلاءم أجزاء الكلام: (وأما السنة فمن وجوه. **الأول**: **خبر الغدير** وهو أنه عليه السلام أحضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرحال فصعد عليها، (وقال لهم: أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا: بلى. قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله، وجه الاستدلال أن المراد بالمولى) هاهنا (هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث ولأنه) أي: لفظ المولى (يقال للمعتِق والمعتَق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف، والسنة الأولى غير مرادة) هاهنا (قطعاً)، فإن الحمل على المعتق والجار وابن العم **يؤدي إلى الكذب** والنبي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد، والحمل على الناصر ممتنع **فإن كل واحد يعلم من دينه** ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه، (ولأنها) أي المعاني المذكورة (تشترك في الولاية فيجب

قوله: (لا ينافي شموله لغيره) لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكاة حالة الركوع في علي بناء على أنه الذي أعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل: وهم راكعون حالاً من ضمير يؤتون، وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى أنهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى أنهم خاضعون.

قوله: (الأول خبر الغدير إلخ) فيه أن غايته الدلالة على استحقاقه الإمامة في الحال لكن من أين يلزم نفي إمامة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم.

قوله: (يؤدي إلى الكذب) فإن علياً رضي الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي ﷺ معتقاً له وهو ظاهر ولا جاراً لمن كان النبي عليه السلام جاراً له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فإنه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن أبيه لأنه أخوه.

قوله: (فإن كل أحد يعلم من دينه إلخ) قيل: يجوز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أولى بإفادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر.

الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك (دفعاً للاشتراك) اللفظي. (الجواب: منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم بصحته لكونه متواتراً (مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم وأضرابهما، وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث، (ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي فإنه كان باليمن)، ورد هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا: أخذ بيد علي أو استحضره وقال: (وإن سلم) أن هذا الحديث صحيح، (فرواته) أي: أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي ألست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى. (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله: (والِ من والاه إلخ)، **(ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد)** من أئمة العربية، وقوله تعالى: ﴿ومأواكم النار﴾ [العنكبوت:٢٥]، هي مولاكم، أي: مقركم وما إليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال اللّه تعالى: ﴿وبئس المصير﴾ [الحديد:١٥]، وقد قيل: المراد هاهنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم: الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال أيضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى. (لجواز) أن يقال: (هو أولى من كذا دون مولى من كذا و) أن يقال (أولى الرجلين أو الرجال دون مولى) الرجلين أو الرجال (وإن سلم) أن المولى بمعنى الأولى (فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز أن يراد الأولى (في أمر من الأمور كما قال اللّه تعالى: ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه﴾ [آل عمران:٦٨]، وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه. (وتقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير، بل في أمر ما والصحة (الاستفسار) إذ يجوز أن يقال في أي شيء: هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بأن يقال: كون فلان أولى بزيد إما في نصرته وإما في ضبط أمواله، وإما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على إمامته.

قوله: (ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولي والمالك للأمر، والأولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من أئمة اللغة، قال أبو عبيدة هي موليك أي أولى بكم، وقال عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها» أي الأولى بها، والمالك لتدبير أمرها ثم المراد أنه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الأولى ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله.

(الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام:) لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة. (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)، فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام إذ لو لم يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل لما صح الاستثناء، (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه **للقيام مقامه** بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله: خلفني في قومي لا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه، وإلا كان عزله موجباً لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء (إلا أن ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى هاهنا بدليل الاستثناء) **قال الآمدي**: **الوجه الثاني** من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة **ومن لوازمه استحقاق الطاعة** بعد وفاة موسى لو بقي، فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلاأنه امتنع الشركة في الرسالة، فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي عليه السلام عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن (الجواب منع صحة الحديث) كما منعه الآمدي، وعند المحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد (أو) نقول على تقدير صحته: لا عموم له في المنازل، بل (المراد استخلافه على قومه في قوله: اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك، كما أن هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته. (ولا يلزم دوامه) أي: دوام استخلاف موسى. (بعد وفاته)، فإن قوله: اخلفني، لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ على استخلافه فيه (عزلاً له) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها. (ولا عزل إذا انتقل

قوله: (للقيام مقامه) أي بطريق التعيين فإنه لو عاش هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعين خلافته وبهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم، ولا يرد ما يقال: غايته الدلالة على استحقاقه الإمامة لا على نفي إمامة الأئمة الثالثة قبله، فتأمل.

قوله: (قال الآمدي: الوجه الثاني إلخ) إنما أورد كلامه لأن قول المصنف في الجواب هذا ونفاذ أمر هارون إلخ، إنما يلائم هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه.

قوله: (ومن لوازمه استحقاق الطاعة إلخ) فيه أن من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام أيضاً واللازم باطل في حق علي رضي الله عنه وقد يجاب بأنه لا يمكن إعمال الدليل في حق زمن النبي عليه السلام للأدلة القاطعة فيبقى معمولاً في حق زمن الوفاة.

إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفراً) يعني: وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت، وأن عدم بقاء خلافته بعدلٍ عزل له لم يكن ذلك العزل منفراً عنه وموجباً لنقصانه في الأعين. وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة. (كيف والظاهر متروك؟) أي: وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاماً مخصوصاً؛ (لأن من منازل هارون كونه أخاً) نسبياً (ونبياً) والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجته ضعيفة، ولو ترك قوله: ونبياً **لكان أولى**، ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله: (هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفى النبوة) هاهنا لاستحالة كون علي نبياً (فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر. (الثالث:) من وجوه السنة (قوله عليه السلام: «**سلموا على علي بإمرة المؤمنين**») بكسر الهمزة. (الجواب: منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي، (وكذا قوله: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني») بكسر الدال (وقوله: «إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين» وبعد الأجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول: (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وهي من وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم﴾ [النور:٥٥]، والخطاب للصحابة (وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها. الثاني: قوله تعالى: ﴿**قل للمخلفين من الأعراب** ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون﴾ [الفتح:١١]، وليس الداعي) إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام (محمداً عليه السلام لقوله تعالى: ﴿سيقول المخلفون﴾ [الفتح:١١]، إلى قوله: ﴿قل لن

قوله: (لكان أولى) وجه الأولوية أن النبوة المستثناة وإن قيدت بقوله: بعدي إلا أن النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة.

قوله: (سلموا على علي بإمرة المؤمنين) فيه أنه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام.

قوله: (﴿قل للمخلفين من الأعراب﴾ الآية) أي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية.

تتبعونا كذلكم قال اللّه من قبل﴾ [الفتح:١٥] فقد علم النبي صلى اللّه تعالى عليه وسلم من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبداً فكيف يدعوهم إلى القتال وأيضاً فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا علياً لأنه لم يتفق له) في أيام خلافته (قتال لطلب الإسلام) بل لطلب الإمامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله: ﴿فإن تطيعوا يؤتكم اللّه أجراً حسناً﴾ [الفتح:١٦] الآية، (فهو) أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الأجر الحسن وبتركه العذاب الشديد، (أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل، (بل الظاهر أنه أبو بكر **وأن القوم المذكورين بنو حنيفة** أصحاب مسيلمة (الثالث: لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان) أبو بكر (معظماً) ممدوحاً (عند اللّه لكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد رسول اللّه (وسنزيده شرحاً) وبياناً في مسألة الأفضلية (الرابع: كانت الصحابة وعلي يقولون له: يا خليفة رسول اللّه، وقد قال تعالى فيهم: ﴿أولئك هم الصادقون﴾ [الحشر:٨]، فتكون خلافته حقاً (الخامس: لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الأمم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، كما دل عليه نص القرآن. السادس: قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وأقل مراتب الأمر الجواز قالت الشيعة: هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين. (قلنا: ليس أقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الأفضلية كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكماً) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولاً (السابع: قوله عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً) فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين وإعلاء كلمة اللّه وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكاً وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة (الثامن: أنه صلى اللّه عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (إماماً فيها فكذا في غيرها، إذ لا

قوله: (وإن القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا قال الله تعالى: ﴿يقاتلونهم ويسلمون﴾ [الفتح:١١] فإن المرتد لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف وقيل: المراد بالقوم المذكورين فارس أو الروم ومعنى يسلمون ينقادون لأن الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وإن لم يقبل من مشركي العرب اتفاقاً ومن مشركي العجم أيضاً عند الشافعي رحمه الله.

قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه: قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا. تذنيب: إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر، وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم أنها أو بعضاً منها يمكن إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا﴾ [النساء:٩٥] الآية، وقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي» الحديث وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي» إلى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص أبي بكر) وذلك أنه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب: هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإنه حسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وإن تكن الأخرى ﴿فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء:٢٢٧]، (وفي حق عثمان وعلي البيعة) فإن عمر لم ينص على أحد بل **جعل الإمامة شورى بين ستة** وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص، وقال: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لما ترددت فيه. وإنما جعلها شورى بينهم لأنه رآهم أفضل ممن عداهم وأنه لا يصلح للإمامة غيرهم، وقال في حقهم: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، ولم يترجح في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين، ولذلك قال: إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة، ميلاً منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن، ولم يعين أحداً منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه أنه عينه بل وصى بها إلى صهيب، ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن. ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله تعالى عنه.

[المقصد الخامس: الأفضل بعد رسول الله ﷺ]

في أفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه، وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة علي (لنا وجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى الذي يؤتى ماله يتزكى﴾ [الليل:١٨]، قال أكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء إنها نزلت في أبي بكر فهو) أتقى ومن هو أتقى فهو (أكرم

قوله: (جعل الإمامة شورى بين ستة) أي جعلها بينهم يتشاورون فيها، ويعينون من هو أحق بحسب رأيهم.

عند الله لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات:١٣] وهو) أي: الأكرم عند الله هو (الأفضل) **فأبو بكر أفضل** ممن عداه من الأمة وأيضاً فقوله: ﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى﴾ [الليل:١٩] يصرفه عن) الحمل على (علي إذ عنده نعمة التربية) فإن النبي ربى علياً (وهي نعمة تجزى) وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير (الثاني قوله عليه السلام: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، عمم الأمر) بالاقتداء (فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية **إذ لا يؤمر الأفضل** ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم) إذ لايجوزون إمامة المفضول أصلاً كما سيأتي. (**الثالث: قوله عليه السلام لأبي الدرداء**: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر». الرابع: قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: هما **سيدا كهول أهل الجنة** ما خلا النبيين والمرسلين». الخامس: قوله عليه السلام: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره». السادس: تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات، وقوله: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر») وفي معناه قوله: يأبى المسلمون إلا أبا بكر وذلك أن بلالاً أذن بالصلاة في أيام مرضه، فقال النبي عليه السلام، لعبد الله بن زمعة: «اخرج وقل لأبي بكر يصلي بالناس» فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر،

قوله: (إذ لا يؤمر الأفضل إلخ) لعل هذا إلزامي إذ يجوز عندنا إمامة المفضول كما سيجيء إلا أن قوله: سيما عندهم يشعر بأن ما قبله على عمومه ففيه ما فيه.

قوله: (الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لأبي الدرداء إلخ) اعترض عليه الشيعة بأن الحديث المذكور لا يدل على أنه أفضل بل على أن غيره ليس أفضل منه فيجوز أن يكون مساوياً له وبانه يجوز أن يكون أيضاً بحسب وقت أي يكون الأفضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول: أن مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وإن كان أن غيره ليس أفضل منه إلا أن مفهومه بحسب العرف أنه أفضل من غيره لأنه حيث يقال: ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل أحد أنه أفضل أهله والعرف إذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وأيضاً يروى أن أبا الدرداء كان يمشي أمام أبي بكر رضي الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: «أيمشي أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء: أهو خير مني، فقال النبي ﷺ: «والله ما طلعت» إلخ. فهذه القصة تدل على أن المراد أفضليته مطلقاً لا مساواته كما لا يخفى. وعن الثاني: أن تقييده بالوقت خلاف الأصل لأن الأصل عدم التقييد.

قوله: (سيدا كهول أهل الجنة) أي سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام: «أهل الجنة جرد مرد».

فقال: يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلاً صيتاً وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات. (السابع: قوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر». الثامن: قوله عليه السلام: «**لو كنت متخذاً خليلاً** دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي» التاسع: قوله عليه السلام): وقد ذكر عنده أبو بكر («وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف» العاشر: قول علي رضي اللّه عنه: خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم اللّه اعلم. وقوله: إذ قيل له: ما توصي؟ أي أما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصى رسول اللّه حتى أوصي ولكن إن أراد اللّه بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم. لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أي: بيان أفضلية علي. (مسلكان: الأول ما يدل عليه) أي: على كونه أفضل (إجمالاً وهو وجوه: الأول: آية المباهلة) وهي قوله تعالى: ﴿تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم﴾ [آل عمران: ٦١]، (وجه الاحتجاج أن قوله) تعالى: (﴿وأنفسنا﴾، لم يرد به نفس النبي) لأن الإنسان لا يدعو نفسه (بل المراد به علي دلت عليه الأخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليه السلام دعا علياً إلى ذلك المقام، (وليس نفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون فضل من الأمة. (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحده (بل **جميع قراباته** وخدمه) النازلون عرفاً منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع. الثاني: خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين أهدي إليه طائر مشوي: (اللّهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فأتى علي) وأكل معه الطائر (والمحبة من اللّه كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو **أفضل** وأكثر ثواباً. (وأجيب: بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء

قوله: (لو كنت متخذاً خليلاً الحديث) الخليل: الصاحب الواد الذي يفتقر إليه ويعتمد عليه في الأمور فإن أصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذاً من الخلق خليلاً أراجع إليه في الحاجات وأعتمد عليه في المهمات لاتخذت أبا بكر ولكن الذي أجلأ إليه وأعتمد عليه في جملة الأمور ومجامع الأحوال هو الله تعالى.

قوله: (بل جميع قراباته) فيه أن تصريحه بالأبناء والنساء يأتي عن ذلك لدخولها حينئذ في الأنفس اللهم إلا أن يقال: ذلك التصريح لزيادة شرفهم.

لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض). ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال: أحب خلقه إليه في كل شيء أوفي بعض الأشياء وحينئذٍ جاز أن يكون أكثر ثواباً في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقاً. (الثالث: قوله عليه السلام: **في ذي الثدية**: «يقتله خير الخلق») وفي رواية خير هذه الأمة (وقد قتله علي. وأجيب: بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيراً منه) ومن سائر الخلق وهو باطل إجماعاً (وأيضاً فمخصوص بالنبي) أي: هو خارج من الخلق المذكور في الحديث وإلا كان علي خيراً منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقي). وقيل: الصواب في الجواب أن علياً حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة. (الرابع: قوله عليه السلام: «أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي **يقضي ديني** وينجز وعدي علي بن أبي طالب» وأجيب: بأنه) لا دلالة للأخوة والوزارة على الأفضلية وأما باقي الكلام فإنه (يدل على أنه خير من يتركه قاضياً) لدينه (ومنجزاً) لوعده وذلك لأن قوله: يقضي، مفعول ثانٍ لأتركه أو حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل. الخامس: قوله عليه السلام لفاطمة «أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي» وأجيب: بأنه لا يلزم) منه (كونه خيراً من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة. (السادس: قوله عليه السلام «خير من أتركه بعدي علي» وأجيب بما مر) من أنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وإنجاز الوعد. (السابع: قوله عليه السلام: «أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب») قالت عائشة رضي الله عنها: كنت عند النبي إذ أقبل علي فقال: «هذا سيد العرب» فقلت: **بأبي أنت وأمي** يا رسول الله ألست سيد العرب؟ فقال: أنا الحديث. (اجيب بأن السيادة) هي (الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء، بل في بعض الأشياء (الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة: «إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذه نبياً، ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك» وأجيب: بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو بعلية فاطمة. التاسع: إنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه أخاً

قوله: (في ذي الثدية) كان رجلاً منافقاً في زمن النبي ﷺ وصار خارجياً زمن علي كرم الله وجهه، وكان له ثدي مثل ثدي المرأة.

قوله: (يقضي ديني) أي يقضي ما بقي علي من بيان الحق وإظهار كلمة الصدق وينجز وعدي أي ياتي بما وعدت.

قوله: (بأبي أنت وأمي) أي فديت بابي وأمي.

لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (قيل: لا دلالة) لاتخاذه أخاً على أفضليته؛ (إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة. العاشر: قوله عليه السلام بعدما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار»، وأعطاها علياً) فإنه روي أنه عليه السلام بعث أبا بكر أولاً فرجع منهزماً وبعث عمر فرجع كذلك، فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال: «لأعطين» إلى آخره، فتعرض له المهاجرون والأنصار فقال عليه السلام: أين علي؟ فقيل: إنه أرمد العين فتفل في عينه ثم دفع إليه الراية. (وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه (فقيل: نفي) هذا (المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كراراً غير فرار ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقاً) بل في كونه كراراً غير فرار (الحادي عشر: قوله تعالى في حق النبي: ﴿فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾ [التحريم: ٤]، والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر. واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم لأن نصرته من أفضل العبادات وأيضاً بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره. (فقيل:) دليلكم على أن المراد به علي (معارض بما عليه الأكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من أن المراد أبو بكر وعمر. الثاني عشر: قوله عليه السلام: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب» فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالأنبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعاً) فكذا من ساواهم. (وأجيب: بأنه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الأنبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (وإلا كان علي أفضل من الأنبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذٍ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين **والإجماع منعقد** قبل ظهور المخالف الثابت (**على أن الأنبياء أفضل من الأولياء**. المسلك الثاني:

قوله: (والإجماع منعقد على أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الأولياء) قيل: الإجماع إنما هو على تفضيل النبي ﷺ على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأن الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك إلى الرعايا لتبليغ أحكامه إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي

ما يدل عليه) أي: على كونه أفضل (تفصيلاً وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات، وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي أمور: الأول: العلم وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت، وذلك) الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (**يقتضي بلوغه في العلم** كل مبلغ، وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة ومرتين، ولقوله عليه السلام «أقضاكم علي» والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم) فيكون أعلم فيها جميعاً (فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم أُبي) فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط، (ولقوله تعالى: ﴿وتعيها أذن واعية﴾ [الحاقة: ١٢]، أي: حافظة. (وأكثر المفسرين على أنه علي) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به (ولأنه) أي علياً (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر). ونبهه على أن قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ [البقرة: ٢٣٣]، مع قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ [الأحقاف:١٥]، يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر (و) نهاه أيضاً (عن رجم الحاملة) التي أقرت عنده بالزنا. وقال: إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها. (فقال عمر:) في كل واحدة من القضيتين (لولا علي لهلك عمر. ولقول علي: **أو كسرت لي الوسادة**، ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها **فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم** بأن التوراة منسوخة فكيف

لجمعه بين الولاية والنبوة، ورد بأن في التبليغ من الحق إلى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة. وقد يقال: تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فإن التبليغ من الحق إلى الخلق له جهة إلى الحق هي الولاية وجهة إلى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الأولى لا في تفضيل المجموع.

قوله: (يقتضي بلوغه في العلم إلخ) لما قيل: العلم في الصغر كالنقش على الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر.

قوله: (لو كسرت لي الوسادة إلخ) كسر الوسادة كنا عن الجلوس للحكم.

قوله: (فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم إلخ) وقد يجاب أيضاً بأن المراد الحكم بما فيها من الأدلة الدالة على نبوة محمد ﷺ ولا يخفى أن المناسب لهذا على أهل التوبة لا بينهم، فتأمل.

يجوز الحكم بها، ويدل على ما ذكرناه قوله: (والله ما من آية نزلت في برٍ أو بحرٍ أو **سهل أو جبل** أو سماء أو أرض أو ليلٍ و نهارٍ إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت) ويؤيده أن أول كلامه مشتمل على الفرض، والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على أنه أعلم (ولأن جميع الفرق **ينتسبون إليه في الأصول**) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فإن خرقة المشايخ تنتهي إليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو إنما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه أولاً و (أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة وكذا علم الفتوة والأخلاق) فإنه كان أعلم بها من غيره (الثاني:) من تلك الأمور (الزهد: اشتهر عنه مع أنه اتساع أبواب الدنيا عليه. ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس) ولم يتلفت إلى الملاذ (حتى قال للدنيا: طلقتك ثلاثاً. الثالث: الكرم) قد اشتهر عنه أنه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بخاتمه، ونزل) في شأنه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) أيضاً **في ليالي صيامه المنذور** بما كان فطوره. (نزول فيه ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً

قوله: (**أو سهل أو جبل**) السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة إليه سهلي بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا إلى السهل.

قوله: (**ينتسبون إليه في الأصول**) قيل: ذلك لطول عمره كرم الله وجهه، ولو طال عمر أبي بكر رضي الله عنه لربما استندوا إليه أكثر من ذلك.

قوله: (**في ليالي صيامه المنذور**) روي أنه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما إن عوفيا صيام ثلاثة أيام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي رضي الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودي وطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعاً وخبزت خمسة أقراص على عددهم فعند الإفطار سأل سائل يا أهل بيت رسول الله ﷺ مسكين من مساكين المسلمين أطعموني أطعمكن الله تعالى في الجنة من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيئاً، وأصبحوا صياماً وفي الليلة الثانية خبزت خمسة أقراص من الصاع الثاني، فعند الإفطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئاً فاصبحوا صياماً، وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الإفطار سأل أسير فآثروه به، فنزل قوله تعالى: ﴿يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾ [الإنسان:٧-٨].

وأسيراً﴾ [الإنسان:٨]، الرابع: الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية، حتى قال عليه السلام يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين»، وتواتر وقائعه في خيبر وغيره. الخامس: «حسن خلقه») قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب إلى الدعابة) وقد قال عليه السلام: «حسن الخلق من الإيمان» (السادس: مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال: ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية. السابع: نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة وهو غير خفي. وعباس وإن كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخا عبد الله من الأب، وأبو طالب أخاه من الأب والأم. الثامن: اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقته (سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه و) كان (معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فإن معروفاً كان صبياً نصرانياً فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه، وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه إليه، وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره. (والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة وأما الأفضلية فلا. كيف ومرجعها) أي مرجع الأفضلية التي نحن بصددها (إلى أكثر الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود إلى الاكتساب) للطاعات (والإخلاص) فيها (وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين)، ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله، فأسلم على يده عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعثمان بن مظعون، فتقوى بهم الإسلام وكان دائماً في منازعة الكفار وإعلاء كلمة دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته. (واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين)؛ إذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسألة (مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذي هو كافٍ في الأحكام العملية، بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين، (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على مصنف) لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضاً وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً بل ظناً لأن الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لا يثيب المطيع ويثبت غيره، وثبوت الإمامة وإن كان قطعياً لا يفيد القطع بالأفضلية بل

غايته الظن. كيف ولا قطع بأن إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل، (لكنا وجدنا السلف قالوا: بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله). قال الآمدي: وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر إما بأصلٍ فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل، وإما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلاً. وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة إذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى، ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله أن تكون الفضيلة الواحد أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً.

[المقصد السادس: في إمامة المفضول]

(في إمامة المفضول مع وجود الفاضل، منعه قوم) كالإمامية (لأنه قبيح عقلاً فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيهاً قاضياً بغير قضية العقل، وجوزه الأكثرون). وقالوا: جعل المفضول رئيساً ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح، وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا. (إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل إذ المعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (أعرف وبشرائطها أقوم) وعلى تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسألة (فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب) كما إذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول (وإلا وجب).

[المقصد السابع: تعظيم الصحابة كلهم]

(أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله) سبحانه وتعالى (عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿يوم لا يخزي الله النبيَّ والذين آمنو معه نورهم يسعى بنى أيديهم﴾ [التحريم: ٨] وقوله: ﴿والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾

[الفتح: ١٨]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، ومنها قوله: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحد أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ **مد أحدهم ولا نصيفه**» ومنها قوله: «الله الله في أصحابي **لا تتخذوهم غرضاً** بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه» إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح. (ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن، ومنعه ذلك) أي تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانباً للإيمان، ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها) فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها، (وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها، ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين، والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة (فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به. إذ قال الشافعي) وغيره من السلف: (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا، وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أم لا، فباطل لوقوعها قطعاً) وأنت خبير بأن الشق الثاني من الترديد **ينافي الاعتراف بوقوعها** (واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد، والواصلية، أصحاب واصل بن عطاء، على رد شهادة الفريقين قالوا: لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها، أما العمرية: فلأنهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (وأما الواصلية: فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما. والذي عليه الجمهور) من الأمة هو (أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إما

قوله: (مد أحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويجيء بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اي لا ينال أحدكم بإنفاق مثل جبل احد ذهباً من الفضيلة، والأجر ما ينال أحدهم بإنفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارن من مزيد الإخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والضر.

قوله: (لا تتخذوهم عرضاً) اي هدفاً يرمونهم بالمنكرات والفواحش.

قوله: (ينافي الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شقي الترديد في المعترفين.

إمامان فيحرم القتل والمخالفة قطعاً) إلا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق، ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا.

[خاتمة للمرصد الرابع]

(في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أوجبه قوم ومنعه آخرون. والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجباً وبالمندوب مندوباً والنهي عن الحرام واجباً وعن المكروه مندوباً ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين؛ لأن غرضه يحصل بذلك وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه، وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الأصول). قال الآمدي: ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب، بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود، وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقاً، ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعاً، والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلاً ثم اختلفا. فقال الجبائي: يجب مطلقاً فيما يدرك حسنه وقبحه عقلاً، وقال أبو هاشم: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه إلا بذلك وجب، وإلا فلا، والذي يدل على وجوبه عندنا الإجماع فإن القائل قائلان: قائل بوجوبه مطلقاً وقائل بوجوبه باستنابة الإمام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤]، والسنة كقوله عليه السلام: «لتأمرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم». وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان إجماعاً على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي (شرطان: أحدهما: أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة وإلا لم يجب، وكذا) لا يجب (إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود بل يستحب حينئذ إظهاراً لشعار الإسلام) فوجوبه إنما هو إذا جوز حصول المقصود بلا إثارة فتنة. (وثانيهما: عدم التجسس) والتفتيش عن أحوال الناس (للكتاب

والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ولا تجسسوا﴾ [الحجرات:١٢]، وقوله: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا﴾ [الإسراء:١٠] الآية) فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها (وأما السنة فقوله عليه السلام: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين» وقوله عليه السلام: «من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حد الله» (و) أيضاً قد (علم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها ويكره إظهارها، جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين) والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين (تذييل) للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ﷺ **بقوله**: «**ستفترق** أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي» وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به). قال الآمدي: كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً، وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم، وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته: «ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي» حتى قال عمر: إن النبي قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي: «قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع» وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم: بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام: «جهزوا جيش أسامة، لعن الله من تخلف عنه» وقال: قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه، وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر: من قال: إن محمداً قد مات علوته بسيفي وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم. وقال أبو بكر: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي لا يموت، **وتلا قوله تعالى**: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**﴾ [آل عمران:١٤٤] الآية فرجع

قوله: (بقوله ﷺ: ستفترق إلخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال: إن أراد باثنين وسبعين فرقة أصول الأديان فلن يبلغ هذا العدد وإن أراد الفروع فإنها تتجاوز هذا العدد إلى أضعاف ذلك. أجاب الإمام الرازي بأن المراد ستفترق أمتي في حال ما وليس فيه دلالة على افتراقها في سائر الأحوال لا يجوز أن يزيد وينقص.

قوله: (وتلا قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ الآية) قيل: في

القوم إلى قوله: وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن، وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه «من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون» وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مر، وفي قتال مانعي الزكاة حت قال عمر: كيف نقاتلهم؟ وقد قال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا اللّه، فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم» فقال له أبو بكر: أليس قد قال: إلا بحقها؟ ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو منعوني عقالاً مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه، ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضاً في بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد من الأخوة وعقل الأصابع وديات الأسنان، إلى غير ذلك من الأحكام، وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ويونس الإسواري، وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير اللّه، ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة. وإذا عرفت هذا فنقول: (اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والجبرية، والنجارية، والمشبهة، والناجية. الفرق الأولى المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا

الاستدلال بهذه الآية بحيث إذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم ﷺ مع أنه لم يمت بالاتفاق، قال الله تعالى في سورة المائدة: ﴿ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ [المائدة:٧٥] والأولى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ [الزمر:٣٠] والجواب أن القصر في قوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية، قصر إفراد كما ذكر في التلخيص فإن الشيطان لما صرخ يوم أحد أن محمداً ﷺ قتل واستعظم الصحابة رضي الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون أنه ﷺ جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذٍ أن محمداً ﷺ مقصور عن الرسالة لا يتعداها إلى التبري عن الهلاك ومن البين أنها حينئذٍ تصير حجة على عمر رضي الله عنه، وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله أعلم أن المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى الألوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة: ٧٣] ومرادهم ثالث ثلاثة مستحقين للعبادة، ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ [المائدة:٧٣] فالفرق ظاهر.

جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، يعني: وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، ثم قام إلى إسطوانة من أسطوانات المسجد (وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من (أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلاً إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً لإقراره بالشهادتين ولو وجد سائر أعمال الخير فيه فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يخفض عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار. (فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم **وإنكارهم القدر فيها**) (وإنهم قالوا: إن من يقول بالقدر خيره وشره من اللّه أولى باسم القدرية) منا وذلك لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه. فنقول: كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة النافي أيضاً إذا بالغ في نفيه لأنه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لأنه (يرده قوله عليه السلام «القدرية مجوس هذه الأمة») فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من إثبات خالقين لا في قولهم بأن اللّه خلق شيئاً، ثم أنكره، والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله وينسبون القبائح والشرور إليه دون اللّه سبحانه (و) يرده أيضاً (قوله عليه السلام) في حق القدرية: («هم خصماء اللّه في القدر») ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لايريد اللّه بل يكرهه. (و) المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد وذلك (لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة) يعني: أنهم قالوا:

قوله: (وإنكارهم القدرة فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من أن المناسب على ما ذكره هو القدرة بضم القاف، فأشار الشارح إلى أن إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم يتضمن نفي القدرة فيها، فالتسمية باعتبار هذا المتضمن. وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في حواشي المواقف فنسأل الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. إنه هو البر الرحيم. وأن ينفع به المخلصين. ويجعله ذخراً ليوم الدين. والحمد لله رب العالمين والصلاة والصلام على محمد وآله أجمعين.

(تمت الحاشية تأليف العالم العلامة والبحر الفهامة

الشيخ حسن جلبي تغمده برحمته آمين).

يجب على الله ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضاً ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلاً وجعلوا هذا عدلاً، وقالوا: أيضاً بنفي الصفات الحقيقة القديمة القائمة بذاته تعالى احترازاً عن إثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيداً، (وقالوا) أي: المعتزلة (جميعاً بأن القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات) الزائدة على الذات (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والأصوات (وبأنه غير مرئي في الآخرة) بالأبصار (و) بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (في أفعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) إنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً، منهم الوصالية: أصحاب أبي حذيفة واصل ابن عطاء (قالوا بنفي الصفات) قال الشهرستاني: شرعت أصحابه في هذه المسألة بعدما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم (و) قالوا (بالقدر) أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم (وامتناع إضافة الشر إلى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على ما مرّ تفصيله (وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً وأن يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بأن علياً وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين)، أي: الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسق لا بعينه. (العمرية مثلهم) أي: مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (إلا أنهم فسقوا الفريقين) في قصتي عثمان وعلي، وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد، وكان من رواة الحديث معروفاً بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق، (الهذيلية: أصحاب أبي الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل، قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان، وقالوا: إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة (وإن أهل الخلدين) تنقطع حركاتهم (ويصيرون إلى خمود) دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار، إنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها، فقال: لا أقول أيضاً بحركات لا تنتهي إلى آخرها، بل تصير إلى سكون وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

(ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة) وقيل: إنه قدري الأولى جهمي الآخرة (و) قالوا: (إن اللّه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته) حي بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلاً بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والإضافات، (و) قالوا: هو (مريد بإرادة) حادثة (لا في محل) وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا: (في بعض كلامه) تعالى (لا في محل وهو كُنْ) وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة «كُنْ» فلا يتصور لها محل، (و) قالوا: (إرادته تعالى غير المراد) قيل: لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه لشيء مغاير لذلك الشيء، بل الخلق عندهم قول لا في محل أعني: كلمة «كُنْ» فتأمل، (و) قالوا: (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا: لا تخلو الأرض عن أولياء اللّه تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي، فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه. وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة، ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام. (النظامية: أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، (قالوا: لا يقدر اللّه أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لأهل الجنة والنار، وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها، فهم في ذلك كمنِ هرب من المطر إلى الميزاب. (و) قالوا: (كونه) تعالى (مريداً لفعله أنه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريداً (لفعل العبد أنه آمر به)، وقالوا: (الإنسان هو الروح والبدن آلتها) وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلاأنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال: الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم. (و) قالوا: (الأعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها. (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم، فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام، وأخرى بأن الأجسام أعراض، (و) قالوا: (الجوهر مؤلف من الأعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في تمام القوة والامتياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له. (و) قالوا: (اللّه خلق الخلق) أي: المخلوقات (دفعة) واحدة على ما هي عليه الآن معادناً ونباتاً وحيواناً وإنساناً وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً على خلق أولاده إلا أنه تعالى كَمَنَ بعض المخلوقات في بعض. (والتقدم

والتأخر في الكون والظهور)، وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز. (و) وقالوا: (نظم القرآن ليس بمعجز) إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله بل بأفصح منه، (و) قالوا: (التواتر) الذي لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والإجماع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة و) قالوا: (بالطفرة ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته) أي: ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه، (لكن كتمه عمر. وقالوا: من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهماً وأربعة من الإبل مثلاً. (أو ظلم به) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق. الإسوارية: أصحاب الإسواري) وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه و (زادوا) عليهم (أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم علمه والإنسان قادر عليه) لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء، فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الإخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد. (الإسكافية: أصحاب أبي جعفر الإسكاف، قالوا: الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فإنه يقدر عليه. (الجعفرية: أصحاب الجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الإسكافية و(زادوا) عليهم متابعة لابن المبشِّر (أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس، والإجماع) من الأمة (على حد الشرب خطأ)، لأن المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الإيمان. البشرية: هو بشر بن المعتمر) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي أحدث القول بالتوليد (قالوا: الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها) كالإدراكات من السمع والرؤية (تقع) أي يجوز أن تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما إذا كان أسبابها من فعله، قالوا: (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات (و) قالوا: (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالماً) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك، بل يجب أن يقال: (ولو عذبه لكان) الطفل بالغاً (عاقلاً عاصياً) مستحقاً للعقاب (وفيه تناقض)، إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً. (المزدارية: هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيادة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة، (قال: الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان إلهاً كاذباً ظالماً، تعالى الله عما قاله علواً كبيراً، (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولداً) لا مباشرة، (وقال: الناس قادرين على مثل القرآن وأحسن منه نظماً) وبلاغة كما قاله النظام وهو

الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال: (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) أي لا يرث ولا يورث منه، (وكذا من قال بخلق الأعمال بالرؤية) كافراً أيضاً. (الهشامية: وهو هشام بن عمر الغوطي) الذي كان مبالغاً في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة، (قالوا:لا يطلق اسم الوكيل على اللّه) مع وروده في القرآن (لاستدعائه موكلاً)، ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى: ﴿وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الشورى:٦]، (ولا يقال ألَّف اللّه بين القلوب) مع أنه مخالف لقوله تعالى: ﴿ما ألَّفت بين قلوبهم ولكنَّ اللّه ألف بينهم﴾ [الأنفال:٦٣]، (و) قالوا: (الأعراض لا تدل على اللّه ولا) على (رسوله) أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقاً لها، ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة إنما الدال هو الأجسام، ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يكون دليلاً على صدق من ظهر على يده، (و) قالوا: (لا دلالة في القرآن على حلال وحرام، والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل، قيل: ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) إذ لا فائدة في وجودها الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواتراً (ومن أفسد صلاة) في أخرها وقد (افتتحها أولاً) بشروطها (فأول صلاته معصية منهي عنه) مع كونه مخالفاً للإجماع. (الصالحية: أصحاب الصالحي) ومن مذهبهم أنهم (جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت)، ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتاً وأن لا يكون الباري تعالى حياً (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الأعراض) كلها. (الحابطية: هو أحمد بن حابط) نسب أتباعه إلى أبيه وهو (من أصحاب النظام قالوا: للعالم إلهان قديم هو اللّه تعالى ومحدث) هو المسيح، والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر:٢٢]، وهو الذي يأتي في ﴿ظلل من الغمام﴾ [البقرة:٢١٠]، وهو المعني بقوله عليه السلام: «إن اللّه خلق آدم على صورته»، وقوله: «يضع الجبار قدمه في النار» وإنما سمي المسيح لأنه أبدع الأجسام وأحدثها، قال الآمدي: وهؤلاء كفار مشركون. (الحدثية: هو فضل الحدثي) ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم (زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف) فإنهم قالوا: إن اللّه سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، وأطاعه

بعض في البعض دون البعض فأخرجهم إلى دار الدنيا وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات، وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم، فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه، وهذا عين القول بالتناسخ. (المعمرية: هو معمر بن عباد السلمي قالوا: اللّه لم يخلق شيئاً من الأجسام، أما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعاً كالنار للإحراق والشمس للحرارة، وإما اختياراً كالحيوان للألوان قيل: ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول: إنها من فعل الأجسام، (و) قالوا: (لا يوصف) اللّه (بالقدم) لأنه يدل على التقادم الزماني واللّه سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) للّه (نفسه وإلا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع، (والإنسان لا فعل له غير الإرادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الإنسان. (الثمامية: هو ثمامة بن أشرس النميري) كان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس، (قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها) إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل لاستلزامه إسناد الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهماً إلى شخص ومات قبل وصوله إليه ولا إلى اللّه تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه، (والمعرفة متولدة من النظر وإنها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (تراباً لا يدخلون جنة ولا ناراً وكذا البهائم والأطفال، والاستطاعة سلامة الآلة)، وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور، والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للإنسان غير الإرادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل اللّه بطبعه)، كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم، وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة. (الخياطية: أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر. والخياطية قالوا: بالقدر) أي إسناد الأفعال إلى العباد (وتسمية المعدوم شيئاً) أي ثابتاً متقرراً في حال العدم (وجوهراً وعرضاً) أي الذوات الثابتة متصفة بصفات الأجناس حالة العدم، (وإن إرادة اللّه كونه) قادراً (غير مكره ولا كاره وهي) أي إرادته تعالى (في أفعال نفسه الخلق) أي كونه خالقاً لها، (وفي أفعال عباده الأمر) بها (وكونه سميعاً بصيراً) معناه (أنه عالم بمتعلقهما، وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (أنه يعلمه)، (الجاحظية: هو عمر بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا: المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد) أي في الواحد منا (إنما هي) إرادته لفعله (عدم السهو) أي كونه عالماً

به غير ساه عنه (و) إرادته (لفعل الغير) هي (الميل) أي ميل النفس (إليه، و) قالوا: (إن في الأجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون، (ويمتنع انعدام الجوهر) إنما تتبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى (والنار تجتذب إليها أهلها لا أن اللّه يدخلها) أي يدخلهم فيها، (والخير والشر من فعل العبد، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة. (الكعبية: هو أبو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا: فعل الرب واقع بغير إرادته) فإذا قيل: إنه تعالى مريد لأفعاله أريد أنه خالق لها، وإذا قيل: مريد لأفعال غيره أريد أنه آمر بها، (ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه) كما ذهب إليه الخياطية، (الجبائية: هو أبو علي) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا: إرادة الرب حادثة لا في محل واللّه تعالى مريد بتلك الإرادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل) عند إرادة اللّه تعالى فناء العالم، واللّه متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات (يخلقه) اللّه تعالى (في جسم)، والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه، (ولا يرى) اللّه (في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للأولياء، ويجب) على اللّه (لمن يكلف) أي للمكلف (إكمال عقله وتهيئة أسباب التكاليف له) أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له، (والأنبياء معصومون: وشارك) أبو علي (فيها) أي في الأحكام المذكورة (أبا هاشم ثم انفرد) عنه (بأن اللّه عالم) لذاته (بلا) إيجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى (سمعياً بصيراً) معناه (أنه حي لا آفة به، ويجوز الإيلام للعوض. البهشمية: انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة، (وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه) ويلزمه أن لا يصح إعلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار أخرس، ولا توبة الزاني عن زناه بعدما جب، (ولا يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدي: هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا أنه ليس قديماً ولا معنى لكونه مجهولاً إلاأنه ليس معلوماً على أن إثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل إليه.

(الفرقة الثانية:) من كبار الفرق الإسلامية (الشيعة:) أي الذين شايعوا علياً وقالوا: إنه الإمام بعد رسول اللّه بالنص إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم، وإما بتقية منه أو من أولاده

(وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية وإمامية. أما الغلاة: فثمانية عشر (السبائية: قال عبد الله بن سباء لعلي: أنت الإله حقاً) فنفاه علي إلى المدائن، وقيل: إنه كان يهودياً فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة، (وقال) ابن سبأ: (وإنه لم يمت) علي ولم يقتل (وإنما قتل ابن ملجم شيطاناً) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه وإنه ينزل) بعد هذا (إلى الأرض ويملؤها عدلاً. وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: عليك السلام يا أمير المؤمنين. الكاملية: قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق، و) قال (بالتناسخ) في الأرواح عند الموت (وأن الإمامة نور يتناسخ) أي ينتقل من شخص إلى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر، إمامة. (البيانية: قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني: (الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان. (المغيرية: قال مغيرة بن سعيد العجلي: الله جسم على صورة إنسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجاً على رأسه) وذلك قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى﴾ [الأعلى:١]، (ثم) إنه (كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه) أي من عرقه (بحران أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير، ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه) أي انتزع بعضاً من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وأفنى الباقي) من الظل (نفياً للشريك) وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين، فالكفر) أي الكفار (من المظلم، والإيمان) أي المؤمنين (من النير، ثم أرسل محمداً والناس في ضلالة وعرض الأمانة وهي منع علي عن الإمامة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر) حين ضمن أن يعينه على ذلك (بشرط أن يجعل) أبو بكر (الخلافة بعده له، وقوله تعالى: ﴿كمثل الشيطان﴾ [الحشر:١٦] الآية نزلت في) حق (أبي بكر وعمرو). هؤلاء يقولون: (الإمام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر) إلى أن يؤمر بالخروج، (وقيل المغيرة) فإنه لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون: بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به. (الجناحية: قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين: الأرواح

تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله، هذا و) قالت الجناحية: (هو) عبد الله (حي) مقيم (بجبل بأصفهان) وسيخرج (وأنكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها. (المنصورية: هو أبو منصور العجلي) عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الإمامة لنفسه (قالوا: الإمامة صارت لمحمد ابن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور، وزعموا أن أبا منصور (عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال: يا بني اذهب فبلغ عني) ثم أنزله إلى الأرض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى: ﴿وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم﴾ [الطور: ٤٤]، وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول: الكسف علي ابن أبي طالب، (و) قالوا: (الرسل لا تنقطع) أبداً (والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام والنار بالضد) أي رجل أمرنا ببغضه (وهو ضده) أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات)، فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعادتهم. ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله إلى الجنة، (الخطابية: هو أبو الخطاب الأسدي) عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الأمر لنفسه، (قالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته) أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الله طاعة أبي الخطاب، (بل) زادوا على ذلك وقالوا: (الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (إله، ولكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي. و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والإمام بعد قتله) أي قتل أبي الخطاب (معمر) أي ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمراً كما كانوا يعبدون أبا الخطاب، (و) قالوا: (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها) والدنيا لا تفنى (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض. وقيل الإمام) بعد قتله (بزيع) أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم (و) قالوا: (إن كل مؤمن يوحى إليه) مستمسكين بقوله تعالى: ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله﴾ [آل عمران: ١٤٥]، أي بوحي من الله إليه (وفيهم) أي في أصحاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) أبداً (بل) إذا بلغوا النهاية (يرفعون إلى الملكوت وقيل: هو) أي الإمام بعد أبي الخطاب (عمير بن بنان العجلي إلا أنهم يموتون) أي يقولون بذلك. (الغرابية قالوا: محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل إلى علي (فغلط جبريل) في تبلغ الرسالة (من علي إلى محمد) قال شاعرهم:

غلــط الأمــين فجازهـــا عــن حــــيدره

فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل (الذمية) لقبوا بذلك لأنهم (ذموا محمداً لأن علياً هو الإله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه وقيل بإلهيتهما) أي قالت طائفة منهم بإلهية محمد وعلي (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم علياً في أحكام الإلهية، وبعضهم يقدم محمداً، (وقيل بإلهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد وأن الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولايقولون فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث. (الهشامية: أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي (قالوا: اللّه جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا، (فقال ابن الحكم: هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة)، بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض، قالوا: (وليست هذه الصفات المذكورة غيره) أي غير ذاته تعالى (ويقوم) اللّه (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما، أي على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر (وإرادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره وإنما يعلم الأشياء بعد كونها) لا قبله (بعلم لا قديم ولا حادث) لأنه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما مر. (والأعراض لا تدل على الباري) إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها (والأئمة معصومون دون الأنبياء) لأن النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى اللّه بخلاف الإمام فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوماً. (وقال ابن سالم هو على صورة إنسان) له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوف) والأسفل مصمت إلا أنه ليس لحماً ودماً. (الزرارية: هو زرارة بن أعين، قالوا بحدوث الصفات) لله (وقبلها) أي قبل حدوثها له (لا حياة) فلا يكون حينئذ حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً. (اليونسية: هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال: اللّه تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى منها)، أي من الملائكة من كونه محمولاً لهم (كالكرسي يحمله رجلاه) وهو أقوى منهما. (الشيطانية: هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال: إنه) تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة إنسان وإنما يعلم الأشياء بعد كونها إلزامية قالوا: الإمامة) بعد علي (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه

عبدالله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حل الإله في أبي مسلم وإنه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الإلهية في المقنع. (المفوضة: قالوا: الله فوض خلق الدنيا إلى محمد) أي الله خلق محمداً وفوض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها، (وقيل:) فوض ذلك إلى علي. (البدائية: جوزوا البدء على الله) تعالى أي جوزوا أن يريد الله شيئاً ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمه أن لا يكون الرب عالماً بعواقب الأمور (النصيرية والإسحاقية: قالوا: حل الله في علي) فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر إما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر، وإما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الإنسان، قالوا: ولما كان علي أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الأسرار قلنا: ظهر الحق تعالى بصورته ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن هاهنا أطلقنا الآلهة على الأئمة ألا ترى أن النبي قاتل المشركين وعلياً قاتل المنافقين فإن النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر (الإسماعيلية: ولقبوا بسبعة ألقاب: بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فإنهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهر، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ﴿فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾ [الحديد: ١٣] وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لأن أولهم) الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهي إحدى قرى واسط، وبالحزمية لإباحتهم المحرمات والمحارم، وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى) في الدين، وهم متفاوتون في الرتب (إمام يؤدي عن الله) وهو غاية الأدلة إلى دين الله (وحجة يؤدى عنه) أي عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له (وذو مصة يمص العلم من الحجة) أي يأخذه منه، فهذه ثلاثة (وأبواب وهم الدعاة، فأكبر) أي داع أكبر هو رابعهم، (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم، (ومكلب) قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو (يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد) حتى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه

مذهبه بحيث راب عنه وطلب الحق أداه المكلب إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود، قال الآمدي: وإنما سموا مثل هذا مكلباً لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قاله تعالى ﴿وما علمتم من الجوراح مكلبين﴾ [المائدة:٤]، وهو سادسهم، (ومؤمن يتبعه) أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه وهو سابعهم. (قالوا: ذلك) الذي ذكرناه (كالسماوات والأرض) والبحار (وأيام الأسبوع و) الكواكب (السيارة وهي المدبرات أمراً كل منها سبعة كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي) في الخروج (بآذربيجان، وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك، أو تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميراً. وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر) الصادق وهو أكبر أبنائه، (وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد ابن إسماعيل. وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم)، وذلك أنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك، وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك، لكنا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم، فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح، ولهم في الدعوة) واستدراج الطعام (مراتب: الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوى أم لا، ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة) أي دعوة من ليس قابلاً لها (و) منعوا (التكلم في بيت فيه سراج)، أي في موضع فيه فقيه أو متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل أحد) من المدعوين (بما يميل إليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فإن كان يميل إلى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه، وإن كان يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به، (ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور) بأن يقول: ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها)؟ أي لم يجب أحدهما دون الآخر؟ (و) وجوب (الغسل من المني دون البول وعدد الركعات)؟ أي لم كان بعضها أربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها اثنين؟ إلى غير ذلك من الأمور التعبدية، وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها، ثم الربط) وهو أمران: الأول: (أخذ الميثاق منه) بأن يقولوا: قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم﴾ [الأحزاب:٧]، ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سراً. و) الثاني (حوالته على الإمام

في حل ما أشكل عليه) من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) إلى ما دعاه إليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية، (وحينئذ) أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذلك (يأخذون في) الإباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم: الوضوء عبارة عن مولاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة، والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت: ٤٥]، والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلىَ من ليس من أهله بغير قصد منه، والغسل تجديد العهد، والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، والكعبة النبي، والباب علي، والصفا هو النبي، والمروة علي، والميقات الإيناس، والتلبية إجابة الدعوة، والطواف بالبيت سبعاً موالاة الأئمة السبعة، والجنة راحة الأبدان عن التكاليف، والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات، وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة)، فقالوا: إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال ولن تتم الحركة إلا بآلتها، فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيضِ الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي، وحيث كان العالم العلوي مشتملاً على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدراً للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة، وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات، وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان. قال الآمدي: هذا ما كان عليه قدماؤهم

(وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة) الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه، (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم) ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم إنهم تفلسفوا، ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية، وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم، فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي. نعوذ باللّه من الشيطان وأتباعه. (وأما الزيدية) وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق: الجارودية: أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوباً وفسره بأنه شيطان يسكن البحر (وقالوا بالنص) من النبي في الإمامة (على علي وصفاً لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام) كما مر، واختلفوا في الإمام المنتظر أهو محمد بن عبد اللّه) بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور؟ فذهب طائفة منهم إلى ذلك (و) زعموا (أنه لم يقتل، أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وأنكروا موته (أو هو يحيى بن عمير صاحب الكوفة) من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين باللّه، فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قتله. (السليمانية: هو سليمان بن جرير قالوا: الإمامة شورى فيما بين الخلق وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين)، وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل (وأبو بكر وعمر إمامان وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق. وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة. البتيرية: هو بتير الثومي وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة، وأما الإمامية فقالوا: بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد التقي وبعده الحسن به علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر، ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل، وكانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم حتى

تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم إلى معتزلة) إما وعيدية أو تفضيلية (وإلى إخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة، (و) هؤلاء ينقسمون (إلى مشبهة) يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون أن ما أورد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السف (و) إلى ملتحقة بالفرق الضالة. (الفرقة الثالثة) من كبار الفرق الإسلامية (الخوارج: وهم سبع فرق: المحكمة: وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين، (وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي ﷺ «يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم» (قالوا: من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو إمام) وإن غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل (ولم يوجبوا نصب الإمام) بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام (وكفروا عثمان) وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة. البيهسية: هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا: الإيمان) هو (الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق، (وقيل: لا) يكفر (حتى يرفع) أمره إلى (الإمام فيحده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل: لا حرام إلا ما في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً﴾ [الأنعام:١٤٥] الآية، وقيل: إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضراً أو غائباً و) قالوا: (الأطفال كآبائهم إيماناً وكفراً و) قال بعضهم: (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل: هو) أي السكر (مع الكبيرة كفر، ووافقوا القدرية) في إسناد أفعال العباد إليهم، (الأزارقة: هو نافع بن الأزرق قالوا: كفر علي بالتحكيم) وهو الذي أنزل فيه ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام﴾ [البقرة: ٢٠٤]، (وابن ملجم محق) فيقتله وهو الذي أنزل فيه ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾ [البقرة:٢٠٧]، وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان:

يا ضربة من تقي ما أراد بها إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار، (و) كفروا (القعدة عن القتال) وإن كانوا موافقيهم لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل، (ويجوز

قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) أي القاذف إن كان امرأة لم يحد لأن المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين. قال الآمدي: وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن إن كان رجلاً لا يحد قاذفه وإن كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر، (وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافراً) وإن علم كفره بعد النبوة، (ومرتكب الكبيرة كافر. النجدية: هو نجدة بن عامر النجفي، منهم العاذرية:) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنمية قبلها أيضا، فلما رجعوا إلى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال: لم يسعكم ما فعلتم فقالوا: لم نعلم أن لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه، وقالوا: الدين أمران: أحدهما: معرفة اللّه ورسوله وتحريم دماء المسلمين أي الموافقين لهم والإقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به. والثاني: ما سوى ذلك الجاهل به معذور. فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا:) أي النجدات كلهم (لا حاجة) للناس (إلى الإمام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) إذا رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمام يحملهم عليها، (وخالفوا الأزارقة في غير التكفير) أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الأحكام الباقية. (الأصفرية: أصحاب زياد بن الأصفر يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة) عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين، (وفي إسقاط الرجم) فإنهم لم يسقطوه (وفي أطفال الكفار) أي لم يكفروا أطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار (ومنع التقية في القول) أي جوزوا التقية في القول دون العمل، (وقالوا: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها) فيقال مثلاً: سارق أو زان أو قاذف ولا يقال: كافر (وما لا حد فيه العظمة كترك الصلاة والصوم كفر)، فيقال لصاحبه كافر (وقيل: تزوج المؤمنة) أي المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقية دون) دار العلانية. (الأباضية: هو عبد اللّه بن أباض قالوا: مخالفونا) من أهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره، ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم، و) قالوا: (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على أن الأعمال داخلة في الإيمان، (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق للّه تعالى، ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف، ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة، (وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار) وتعذيبهم (و)

توقفوا (في النفاق أهو شرك) أم لا، (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف أتباعه) فيما يوحي إليه، أي ترددوا أن ذلك جائز أو لا، (وكفروا علياً وأكثر الصحابة وافترقوا) فرقا أربعاً. (الأولى الحفصية: هو أبو حفص بن أبي المقدام، زادوا) على الأباضية (أن بين الإيمان والشرك معرفة اللّه تعالى) فإنها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف اللّه وكفر بما سواه) من رسول أو جنة أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك. (الثانية: اليزيدية: أصحاب يزيد بن أنيسة) زادوا على الأباضية أن (قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء) ويترك عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا: (أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة (الثالثة: الحارثية أصحاب أبي الحارث الأباضي. خالفوا الأباضية في القدر) أي كون أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى (وفي) كون (الاستطاعة قبل الفعل. الرابعة: القائلون بطاعة لايراد بها اللّه) أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد اللّه كان ذلك طاعة. (العجاردة: هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد أن وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعي الإسلام بعد البلوغ (ويجب دعاؤه إليه) أي إلى الإسلام (إذا بلغ، وأطفال المشركين في النار. وهم عشر فرق: الأولى: الميمونية: هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وأن اللّه يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة، قالوا: (وأطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الإخوة والأخوات) أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات (وإنكار سورة يوسف) فإنهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً. (الثانية:) من فرق العجاردة (والحمزية: هو حمزة بن أدرك، وافقوهم) أي الميمونية فيما ذهبوا إليه من البدع، (إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار (الثالثة) منهم: (الشعيبية: هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) في بدعهم (إلا في القدر. (الرابعة: الحازمية: هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) ويحكى عنهم أنهم يتوقفون في أمر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره. (الخامسة: الخلفية: أصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران (أضافوا القدر خيره وشره إلى اللّه وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك. (السادسة: الأطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له: غالب إلا أنهم (عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة) إذا أتوا بما يعرف

لزومه من جهة العقل، .(ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر) أي إسناد الأفعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد. (السابعة: المعلومية: هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف اللّه بجميع أسمائه) وصفاته، ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق للّه تعالى. الثامنة: المجهولية:) مذهبهم كمذهب الحازمية أيضاً إلا أنهم (قالوا: يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق للّه تعالى. (التاسعة: الصلتية: هو عثمان بن أبي الصلت وقيل: الصلت بن الصامت، هم كالعجاردة، لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا، (وروي عن بعضهم أن الأطفال) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا. (العاشرة:) من فرق العجاردة (الثعالبة: هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأطفال) صغاراً كانوا أو كباراً حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) أيضاً (أن الأطفال لا حكم لهم) من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا، (ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا (وتفرقوا) أي الثعالبة. (أربع فرق: الأولى: الأخنسية: أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبة إلا أنهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا فيمن هو في دار التقية) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر (إلا ممن علم حاله) من إيمانه أو كفره، (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم، (والسرقة) من أموالهم (ونقل عنهم) أنه يجوز (تزويج المسلمات من مشركي قومهم (الثانية المعبدية: هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) أي الأخنسية (في التزويج) أي تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد) أي أخذها منهم ودفعها إليهم. (الثالثة: الشيبانية: هو شيبان بن سلمة، قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة. الرابعة: المكرمية: هو مكرم بن العجلي، قالوا: تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله باللّه) فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة، (وكذا كل كبيرة) فإن مرتكبها كافر لجهله باللّه لما ذكرناه، (وموالاة اللّه ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة) وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت إلا باعتبار أعمالهم التي هم فيها، إذ هي غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمناً في تلك الحالة واليناه وإن كان كافراً عاديناه، (فإذن فرق الخوارج عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة والأباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون، وفيه بحث لأن المقسم لا يعد من أقسامه فلا تعتبر

الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع بل يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة، وأيضاً إذا اعتبر فرق الأباضية وفرق الثعالبة معاً كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين، واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض. (االفرقة الرابعة:) من كبار الفرق الإسلامية (المرجئة: لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد، من أرجأه أي أخره ومنه أرجأه وآخاه أي أمهله وأخره، (أو لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية) كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس: اليونسية: هو يونس النميري قالوا: الإيمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن، (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها، (وإبليس كان عارفاً بالله وإنما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله: ﴿أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ [البقرة:٣٤] (العبيدية: أصحاب عبيد المكذب، زادوا) على اليونسية (أن علم الله لم يزل شيئاً غيره) أي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وأنه تعالى على صورة الإنسان) لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة الرحمن. (الغسانية: أصحاب غسان الكوفي قالوا: الإيمان) هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالاً) لا تفصيلاً (وهو) أي الإيمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الإجمال (مثل أن يقول: قد فرض لله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمداً، ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره) وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها فإن القائل بهذه المقالات مؤمن. ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلة في حقيقة الإيمان، وإلا فلا شبهة في أن عاقلاً لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) أي القول بما ذهب إليه (عن أبي حنيفة) وبعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور، قال الآمدي: ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة، ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً أو لأنه لما قال: الإيمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص، ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه. (الثوبانية: أصحاب ثوبان المرجئي. قالوا: الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله)، وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان، وأخروا العمل كله عن الإيمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل: أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي

(و) هٰؤلاء كلهم (اتفقوا على أنه تعالى لو عفا) في القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار) لأخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار، واختص) ابن غيلان أو (غيلان) من بينهم (بالقدر)، إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد (والخروج) من حيث أنه قال: يجوز أن لايكون الإمام قرشياً. (الثومنية: أصحاب أبي معاذ الثومني قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه إيماناً ولا بعضه)، أي ولا بعض إيمان، وكل معصية لم يجمع على أنه كفر، فصاحبه يقول إنه فسق وعصى ولا يقال: إنه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر، ومن قتل نبياً أو لطمه كفر، لا لأجل القتل أو اللطمة بل (لأنه دليل لتكذيبه وبغضه، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا: السجود للصنم) ليس كفراً بل هو (علامة الكفر. فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع إليه)، إي إلى الإرجاء (القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان. الفرقة الخامسة:) من كبار الفرق الإسلامية (النجارية أصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل و) أن (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة في نفي الصفات) الوجودية، (وحدوث الكلام) ونفي الرؤية بالأبصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد. وفرقهم ثلاث: (الأولى: البرغوثية: قالوا: كلام اللّه إذا قرئ عرض وإذا كتب) بأي شيء كان فهو جسم. (الثانية: الزعفرانية قالوا: كلام اللّه غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام اللّه غير مخلوق فهو كافر. الثالثة: المستدركية: استدركوا عليهم) أي على الزعفرانية (وقالوا: إنه) أي كلام اللّه (مخلوق مطلقاً لكنا وافقنا السنة الورادة بأن كلام اللّه غير مخلوق (والإجماع) المنعقد عليه (في نفيه وأولناه بما هذه) الصورة (حكايته) أي حملنا قولهم: غير مخلوق على أنه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والأصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها، (وقالوا: أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم: لاإله إلا اللّه) فإنه كذب أيضاً. (الفرقة السادسة:) من تلك الفرق الكبار (الجبرية: والجبر إسناد فعل العبد إلى اللّه. والجبرية متوسطة) أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسباً) في الفعل بلا تأثير فيه (كالأشعرية) والنجارية والضرارية، وخالصة لا تثبته كالجهمية: وهم أصحاب جهم ابن صفوان) الترمذي (قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة

الجمادات فيما يوجد منها والله يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل، ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) إذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة)، لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لأن جهماً لا يثبت لغير الله قدرته، (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه، (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل) قبل ورود الشرع. (الفرقة السابعة:) منها (المشبهة: شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه، (وإن اختلفوا في طريقه، فمنهم مشبهة غلاة الشيعة) كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام إلى غير ذلك، (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهيجمي قالوا: هو جسم) لا كالأجسام (من لحم ودم) ولا كاللحوم والدماء (وله الأعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل أنه (قال بعضهم: اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه، ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام) قيل: هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل:

الفقه فقه أبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) أي التشبيه (متعددة) مختلفة (غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به) ويبالي بقوله (فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملأ العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه؟)، وقال بعضهم: ليس هو على العرش (بل هو محاذ للعرش واختلف أبعبد متناه أو غيره؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه في الجهات كلها (أو) متناه (من جهة تحت) فقط (أو لا؟) أي ليس متناهياً بل هو غير متناه في جميع الجهات (و) قالوا: (تحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها)، أي على الحوادث الحالة فيه (دون الخارجة) عن ذاته (ويجب على الله (أن يكون أول خلقه حياً يصح منه الاستدلال، و) سوى (المعجزة والعصمة وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير إرسال (ويجب على الله إرساله لا غير) أي لا يجوز إرسال غير الرسول (وهو حينئذ) أي حين إذا أرسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) أي عزل المرسل عن كونه مرسلاً (دون الرسول)، فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولاً

(وليس من الحكمة رسول واحد) أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لا بد من تعدده (وجوزوا إمامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي وفق السنة بخلاف) إمامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له، و) قالوا: (الإيمان قول الذر في الأزل بلى) أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى: ﴿ألست بربكم﴾ [الأعراف:١٧٢]، (وهو باق في الكل) على السوية (إلا المرتدين وإيمان المنافق) مع كفره (كإيمان الأنبياء) لاستواء الجميع في ذلك الإيمان، (والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة. فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: « كلهم في النار » وأما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم) خلافاً لبعض الغلاة القائلين بقدمه، (ووجود الباري تعالى) خلافاً للباطنية حيث قالوا: لا موجود ولا معدوم، (وإنه لا خالق سواه) خلافاً للقدرية (وإنه قديم) خلافاً للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافاً لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافاً للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافاً للحابطية حيث أثبتوا إلهين (ولا يحل في شيء) خلافاً لبعض الغلاة، (ولا يقوم بذاته، حادث) خلافاً للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافاً لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئي للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع، (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج) في شيء (إلى شيء ولا يجب عليه شيء إن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد) الجسماني، (حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها و) خلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين، (والشفاعة حق، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد وأهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة، وأهل بدر من أهل الجنة والإمام يجب نصبه على المكلفين والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والأفضلية بهذا الترتيب، (ولا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار للنبوة أو) إنكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة أو) إنكار (المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها، فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره وإلا فإن

كان إجماعاً ظنياً فلا كفر بمخالفته، وإن كان قطعياً ففيه خلاف، (وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا).
قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف، ونسأل اللّه تعالى أن يثبت قلبنا على دينه، ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول اللّه وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل، وأن يعاملنا بفضله ورحمته إنه هو الغفور الرحيم)، وأنا أقول: هذا ما تيسر لنا بعون اللّه وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الإطناب الممل والإيجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة، نفع اللّه به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين إنه خير موفق ومعين. وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات، وحسبنا اللّه ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير، وصلى اللّه على سيدنا محمد سيد الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليماً كثيراً كثيراً آمين.

فهرس الجزء الثامن
من كتاب شرح المواقف